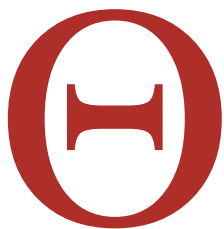


12 – 1, 2024

ISSN 2284-2918



Thaumàzein

Θαυμάζειν

RIVISTA DI FILOSOFIA

**HENRI BERGSON. L'EVOLUZIONE CREATRICE
E LA FILOSOFIA DELLA VITA
HENRI BERGSON. CREATIVE EVOLUTION
AND PHILOSOPHY OF LIFE**



***Thaumàzein* – Rivista di Filosofia**

ISSN: 2284-2918

Thaumàzein is an open-access journal of philosophy and uses **double-blind peer review** in order to ensure and to improve the quality of philosophical discussion. *Thaumàzein* promotes special issues on topics of particular relevance in the philosophical debates. Founded in 2012, it is an international journal of biannual publication.

DOI® NUMBER

Each paper published in *Thaumàzein* is assigned a DOI® number.

Scientific Magazine classified for ANVUR

Indexed in ERIH PLUS

Cover image: *Dinamismo di un ciclista* by Umberto Boccioni, Public domain, via Wikipedia commons.

EDITOR-IN-CHIEF

Guido Cusinato

DIRECTIVE COMMITTEE

Isabella Adinolfi, Arianna Fermani, Alessandra Fussi (essay section editor), Donatella Pagliacci, Davide Poggi, Vallori Rasini, Marco Russo, Alessandro Stavru, Fiorenza Toccafondi, Luca Valera

EDITORIAL BOARD

Damir Barbarić, Mirko Di Bernardo, Marcelo Boeri, Daniela Calabrò, John Cutting, Antonio Da Re, Roberta De Monticelli, Anna Donise, Cinzia Ferrini, Elio Franzini, Shaun Gallagher, Roberta Guccinelli, Christoph Horn, Joel Krueger, Roberta Lanfredini, Federico Leoni, Enrica Lisciani Petrini, Mauro Magatti, Paolo Augusto Masullo (†), Maurizio Migliori, Luigina Mortari, Linda M. Napolitano Valditara, Riccardo Panattoni, Claudio Paolucci, Elena Pulcini (†), Massimo Recalcati, Rocco Ronchi, Emidio Spinelli, Holmer Steinfath, Salvatore Tedesco, Franco Trabattoni, Íngrid Vendrell Ferran, Dan Zahavi, Wei Zhang

EDITORIAL TEAM

Rie Shibuya (editorial coordinator)

Nicolò Bortolaso (editorial graphic designer)

Stefania Corradi (website manager)

Valerio Baccaro, Maria Cagalli, Alessandro Melioli, Andrea Mina, Giacomo Pezzano, Giuliana Romeo, Cinzia Ruggeri, Alessio Ruggiero, Paolo Vanini

***Thaumàzein* — Volume 12, Issue 1, 2024**

**Henri Bergson. L'evoluzione creatrice
e la filosofia della vita**

**Henri Bergson. Creative Evolution
and Philosophy of Life**

*Edited by
Guido Cusinato
Enrica Lisciani Petrini
Donatella Pagliacci*



TABLE OF CONTENTS

SPECIAL ISSUE

HENRI BERGSON. L'EVOLUZIONE CREATRICE E LA FILOSOFIA DELLA VITA

HENRI BERGSON. CREATIVE EVOLUTION AND PHILOSOPHY OF LIFE

GUIDO CUSINATO, ENRICA LISCIANI PETRINI,
DONATELLA PAGLIACCI

Introduzione

Henri Bergson. L'evoluzione creatrice e la filosofia della vita 8

ROCCO RONCHI

The Formality of Taking Place

Evoluzione creatrice, arte e psicopatologia 15

FEDERICO LEONI

Entomologia, informatica, organologia 30

PAOLO GODANI

Il divenire e l'idea del nulla 45

CATERINA ZANFI

*«The Social Underlies the Vital»: On Bergson's Social
Philosophy from Creative Evolution to The Two Sources* 63

MATHILDE TAHAR

La philosophie animale de Bergson.

*Conscience du vivant, créativité instinctive et
biologie contemporaine* 83

PEDRO BREA
*Critique of the Concept of Energy
in Light of Bergson's Philosophy of Duration* 108

ALEXANDER NICOLAI WENDT
*Teleogenesis. A Bergsonian View
on Problem-Finding in Human and Artificial Intelligence* 134

ESSAYS / SAGGI LIBERI

CHRISTIAN GEMELLI
*I "geometri ridicoli": una battaglia nei libri VI e VII
della Repubblica di Platone* 160

LIDIA PALUMBO
La nozione di "apparenza" nel Sofista di Platone 188

SPECIAL ISSUE

**HENRI BERGSON. L'EVOLUZIONE CREATRICE
E LA FILOSOFIA DELLA VITA**

**HENRI BERGSON. CREATIVE EVOLUTION
AND PHILOSOPHY OF LIFE**

GUIDO CUSINATO, ENRICA LISCIANI PETRINI,
DONATELLA PAGLIACCI

INTRODUZIONE
HENRI BERGSON. L'EVOLUZIONE CREATRICE
E LA FILOSOFIA DELLA VITA

Quando, nel 1907, *L'Évolution créatrice* apparve, fu un vero e proprio evento culturale di straordinaria portata. L'opera riscosse un immediato, clamoroso successo, superando la ristretta cerchia dei filosofi e consegnando Bergson ad una immagine leggendaria. In effetti, dagli inizi dell'Ottocento, con l'avvento della biologia, il “problema della vita” era diventato uno dei vettori avanzanti della riflessione. Bergson si colloca risolutamente in questo alveo, col preciso intento di strappare la filosofia alla metafisica tradizionale – centrata su un Essere ideale astratto atemporale, ovvero su un eterno Presente inamovibile – e riportarla alla vera falda vitale del reale, innervata da una temporalità inarrestabile. Grazie ad una visione radicalmente differente, incentrata su una *dynamis* senza sostanza, un “movente senza mobile”, un “cambiamento senza supporto” – come dirà il filosofo ne *La pensée et le mouvant*. In breve da un movimento che scaturisce da qualcosa di puramente virtuale e mai realmente esistente. Una visione, dunque, per la quale non si danno più “cose”, “res”, identità con una storia precostituita a priori e separate fra loro – come siamo abituati a pensare da un'impostazione plurisecolare che ha addestrato la nostra stessa percezione in modo sostanzialistico –, bensì *solo infiniti movimenti* costantemente attraversati da una metamorfosi incessante e trasversale fra loro, del tutto imprevedibile.

Si capisce dunque come, in questo vasto affresco concettuale – abbozzato embrionalmente da Bergson fin dal *Saggio sui dati immediati della coscienza* e poi sempre più nitidamente individuato a partire da *Materia e memoria* – ad un certo punto il filosofo abbia potuto concepire

una *évolution créatrice*. Contro, *pionieristicamente*, l'evoluzionismo di allora, ancora intriso di sostanzialismo metafisico e perciò convinto che la storia dell'evoluzione sia cadenzata da passaggi predeterminati o comunque causalisticamente spiegabili. Infatti, accostare, come fa Bergson dal 1907 con *L'Évolution créatrice*, i concetti di "evoluzione" e di "creazione", non era affatto scontato. Significava sviluppare una filosofia della vita che si proponeva di superare contemporaneamente il finalismo e il meccanicismo. "Creazione" è un termine decisivo che si differenzia nettamente da "fabbricazione". Quest'ultima presuppone la presenza di dati di realtà precostituiti che vengono composti fra loro successivamente in base a norme anch'esse precostituite – secondo la visione che ha accompagnato per secoli la nostra cultura sostanziano, appunto, ogni finalismo o determinismo. La creazione, invece, implica che niente è mai già dato: neanche il possibile, se inteso, alla maniera di Aristotele (il grande bersaglio polemico di Bergson), come qualcosa di *destinato* all'atto. Tant'è che Bergson, invece di "possibile", usa il termine "virtuale": che allude ad una dimensione mai di fatto esistente, e tuttavia a partire dalla quale soltanto nasce un reale; e, insieme ad esso, il possibile che, retrospettivamente, gli verrà assegnato. Ecco perché, prima che il reale si dia, tale distinzione non ha alcun senso: il possibile si determina e inizia ad essere concepibile *solo* a partire da una realtà allorché questa si dà. Il loro rapporto è simile a quello fra un oggetto e la sua ombra, oppure fra un'immagine e il suo riflesso su uno specchio. Prima che il reale sia già dato davanti allo specchio, non c'è nessuna immagine. Come dice Bergson stesso: via via che «la realtà si crea, imprevedibile e nuova, la sua immagine si riflette dietro di sé nel passato indefinito [...]. Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato» (*Le possible et le réel*). In tal modo, se torniamo ad assegnare al possibile la sua giusta collocazione, e cioè come qualcosa che non è subordinato al reale ma si costituisce insieme a questo, entra definitivamente in crisi l'idea che il tutto sia già dato in potenza e da sempre all'inizio. In tal modo «l'evoluzione diventa qualcosa di completamente diverso dalla realizzazione d'un programma, allora i portoni del futuro si spalancano e alla liberà si apre un campo illimitato» (*Le possible et le réel*).

Insomma, ciò che Bergson propone con *L'Évolution créatrice* è qualcosa di assolutamente "rivoluzionario", come ebbe a dire l'interprete

a lui più ‘sintonico’, Vladimir Jankélévitch. Qualcosa che solo oggi possiamo comprendere in tutta la sua portata, anche grazie alle nuove frontiere della fisica e del neo-evoluzionismo. Questo spiega perché, ancora oggi, il pensiero di Bergson e *L'Évolution créatrice* restano un terreno di riflessione filosofica di inesaurita potenza euristica. Nasce da qui, da questa indubbia fecondità, l'idea di dedicare il presente fascicolo a *L'Évolution créatrice*. Proprio per tornare a dimostrare come quest'opera, nel confermare l'ampiezza di pensiero del grande filosofo francese, continui a spaziare, ispirare e fecondare non pochi ambiti della ricerca filosofica, e non solo di essa, dai primi del Novecento fino ai nostri giorni.

I saggi di questo fascicolo rispondono a tale intento. Alcuni di essi riarticolano taluni temi fondamentali di Bergson e *L'Évolution créatrice* mostrandone la portata speculativa e la straordinaria innovatività. Altri ne prolungano gli esiti teorici mettendo in luce la perdurante fecondità del pensiero bergsoniano attraverso talune diramazioni concettuali da esso stimulate.

Al primo vettore va ascritto il saggio di Rocco Ronchi, il quale muove dal quadro concettuale di fondo del filosofo, e cioè dalla sua comprensione dell'essere come un «tutto aperto». Comprensione che già produce uno scarto incolmabile rispetto all'idea che il tutto sia qualcosa di compiuto e definitivo. Viceversa, per Bergson, il “tutto” è assolutamente virtuale, ossia di fatto inesistente, ma proprio perciò infinitamente ricco di possibili – e dunque, appunto, “aperto”. È “l'Uno” che, spinozianamente, si espone, si differenzia, in tutti “i modi” che lo attualizzano, senza essere davvero mai presente in nessuno di essi. Grazie ad uno sdoppiamento ancipite per il quale, nel mentre si attualizza in un “modo”, l'Uno risprofonda, per dir così, in un indistinto, in un «passato indiviso», sfuggente ad ogni presa concettuale e ad ogni realtà fattuale. Come pensare allora il momento “atopico” di quell’“unità della tendenza nel suo sdoppiarsi” – da cui scaturiscono, per esempio, tutte le diramazioni di cui parla *L'Évolution créatrice*? Lo possiamo cogliere intuitivamente – sostiene Ronchi – nell'arte e nella psicopatologia. Infatti, in quella strana dimensione che per lo più precede e accompagna la creazione artistica, ma anche taluni stati psicologici un po' morbosi (come il *déjà vu*) – dove l'intelletto presente a se stesso e teso ad

un'azione concreta cede il passo e si 'deteritorializza' verso una sorta di insensibilità sonnambolica –, facciamo l'esperienza straniante e fuori di ogni riconoscimento logico-concettuale dell'Uno ancora immerso nella sua indivisione originaria, nella quale pullulano eventi che non sono ancora nemmeno possibili.

Sulla stessa lunghezza d'onda si colloca il saggio di Federico Leoni. Anche qui viene messo a giorno lo smantellamento bergsoniano di alcuni dei principali "pregiudizi" del passato. Uno dei più solidificati è quello secondo il quale l'organo è diverso dallo strumento utilizzato, e dunque la biologia diversa dalla tecnologia, perché noi stessi siamo soggetti esterni-a e diversi-da gli oggetti di cui ci serviamo. Niente di più illusorio. Partendo dall'osservazione degli insetti, Bergson in *L'Évolution créatrice* – in linea con le scoperte del tempo – evidenzia come l'animale faccia tutt'uno con l'ambiente. Ma questo porta a esiti inediti. Poiché è impossibile separare l'organo dall'azione strumentale da esso compiuta e dallo spazio circostante. E non solo. Questo avviene anche per noi esseri umani – benché con modalità e concrezioni differenti. I nostri organi sono del tutto aderenti agli strumenti tecnici che da sempre adoperiamo. Anche se non ce ne rendiamo conto e pensiamo di essere "soggetti" che usano "oggetti" esterni. Mentre invece siamo da sempre e ogni volta, inconsapevolmente, interni, immersi in uno specifico "pattern" operativo – ed è esso a porci in relazione a determinate cose. Oggi lo si vede in modo eclatante – rileva Leoni – con le app che usiamo, per esempio con quella che, guidandoci nel traffico, in realtà fa di noi le pedine *del* traffico stesso. Un mutamento antropologico che equivale ad un "salto radicale" rispetto al passato. Poiché non possiamo più crederci soggetti autonomi e dobbiamo pensarci piuttosto come «maschere momentanee di un'attualità anonima», tasselli di un'immanenza che trascorre attraverso di noi, come attraverso l'intero reale.

All'affinità di Bergson con Spinoza, messa in rilievo per primo da Jankélévitch e richiamata da Ronchi, dedica il proprio saggio Paolo Godani, che riparte precisamente da *L'Évolution créatrice* ed in particolare dall'ultimo capitolo, dove Bergson tratta della questione del nulla. Secondo Bergson, l'essere viene pensato dalla tradizione metafisica in funzione del nulla, secondo una logica del tutto o niente,

nel senso che c'è essere in quanto il nulla manca. In questa prospettiva il divenire diventa una sorta d'impossibile "oscillazione" tra l'essere e il nulla. A questa concezione dell'essere e del divenire, Bergson sostituisce un concetto puramente positivo di divenire, un concetto che quindi che non implichi il passaggio dal nulla all'essere. Pensato in tal modo, il divenire si rivela per Bergson l'unica vera sostanza di tutte le cose. A partire da qui, si apre un confronto fra Bergson e Spinoza. Godani nota come Spinoza sembra fare due usi differenti del concetto di nulla, di cui solo uno rappresenta un riferimento valido per Bergson. Ed è indagando in questa direzione che Godani evidenzia la rilettura critica che il filosofo francese fa della riflessione di Spinoza.

All'interno del secondo vettore di studi, quello teso a mostrare i prolungamenti teorici sollecitati dal pensiero bergsoniano, si collocano gli altri saggi. Quello di Caterina Zanfi parte dal fatto che la filosofia sociale di Bergson – elaborata in particolare in *Les deux sources* e basata sui presupposti biologici esposti in *L'Évolution créatrice* – ha dato luogo di recente ad una sorta di "sociobiologia". L'intento dell'autrice è quello di dimostrare che, in realtà, questo "intreccio" è, in Bergson, ben più articolato. A tal fine, Zanfi traccia un ampio quadro storico-teorico, convocando una vasta compagine di autori (Comte, Spencer, Sorel, Durkheim ecc.), nel quale quell'"intreccio", prima della stessa *Évolution créatrice*, è stato sottoposto a continui e diversificati bilanciamenti nei suoi due poli: biologia e sociologia. Rispetto a questo quadro, la posizione di Bergson appare del tutto innovativa, poiché riunisce quei due poli senza appiattirli l'uno sull'altro. Infatti in *L'Évolution créatrice* il filosofo esamina le tendenze all'associazione alla base dell'intero vivente, dalle aggregazioni microbiche a quelle umane, e «reintegra l'essere umano nell'animalità»; ma, al contempo, Bergson mostra come l'uomo si sia progressivamente affrancato dal sostrato materiale, appunto grazie alla sua capacità di aggregarsi in "società" evolute. Il merito di questa posizione è, così, di riuscire a tenere unite l'origine "naturale" con l'aspirazione alla libertà, senza impoverirle l'una con l'altra, sconvolgendo la separazione moderna fra natura e cultura, animalità e umanità, sostrato materiale e vita morale.

Il saggio di Mathilde Tahar esplora invece la filosofia animale in Bergson, un tema finora poco analizzato. Sebbene Bergson non abbia

dedicato un'opera specifica all'animalità, la sua filosofia offre una chiave di lettura originale per comprendere gli animali non umani e per ripensare l'organismo oltre il semplice adattamento all'ambiente. Bergson concepisce gli animali come esseri istintivi ma coscienti, distinti dall'umano ma partecipi, come lui, dell'*élan vital*. Il testo si focalizza in particolare sul contributo fornito dalla coscienza animale alla creatività di tale "slancio", in quanto – per Bergson – la coscienza è presente in tutti gli esseri viventi, seppur in gradi differenti, e si manifesta nella capacità di adattarsi attivamente alle sfide del mondo. Ne segue che organismi con sistemi nervosi più complessi godono di maggiore libertà d'azione e capacità di scelta. Viene dunque riconosciuta l'esistenza di un'intelligenza animale creativa, distinta da quella umana, che si manifesta in modi differenti: dalla scelta del cibo alla costruzione di strumenti. Il saggio si conclude sottolineando la rilevanza delle tesi bergsoniane per l'attuale dibattito sulla teoria dell'evoluzione, grazie alla messa in evidenza del ruolo decisivo di una «*créativité instinctive*» nei processi evolutivi. In tal modo, il contributo di Tahar mette in luce come nella proposta di Bergson vengano offerti nuovi spunti all'etologia contemporanea per ripensare i propri metodi e spingersi verso una considerazione non univocamente adattiva degli animali nell'evoluzione.

Il saggio di Pedro Brea esplora in modo originale il contributo di Bergson alla scienza moderna, focalizzandosi sul concetto di energia e proponendo la tesi che questi, passando dalla prospettiva del tempo spazializzato a quella della durata coscienziale, offra gli strumenti concettuali per ripensare l'energia da un punto di vista "qualitativo". Partendo da *L'Évolution créatrice*, l'autore analizza il quarto capitolo dedicato al meccanismo cinematografico del pensiero. Come il cinema integra movimento e staticità, la mente umana coglie ciò che persiste nel divenire. L'intuizione permette di pensare il cambiamento in sé, distinto da quello distorto dalle categorie di un'ontologia statica. Ma è propriamente la riflessione intorno all'energia che mostra la fecondità e attualità del pensiero di Bergson. Confrontandosi puntualmente con la formulazione aristotelica e il dibattito che ne è seguito, Brea si focalizza sulla peculiare estensione all'ambito filosofico data da Bergson alla nozione di energia, che egli pensa come il movimento stesso e

quindi come durata. Infine il saggio di Brea si sofferma, con esempi circostanziati, su quelle novità del pensiero del filosofo francese che si sono rivelate essenziali per la nostra comprensione della relazione tra energia, materia e vita.

Conclude questo numero della rivista il saggio di Alexander Nicolai Wendt, che analizza il concetto bergsoniano di “evoluzione creatrice” evidenziandone le affinità con la logica creativa implicita nel *problem finding* e con il concetto di teleogenesi. Nel *problem solving*, l'intelligenza si concentra sul “come” raggiungere un obiettivo predefinito. Nel *problem finding*, essa insiste invece sul “cosa” risolvere. Ciò implica la scoperta di nuovi obiettivi e la creazione di nuove direzioni, che richiedono una comprensione più approfondita del contesto e l'intervento di un pensiero altamente creativo. La teleogenesi, ovvero la creazione di nuovi obiettivi, è un elemento chiave di questa capacità. L'intelligenza umana non si limita a risolvere problemi predefiniti, ma include la capacità di creare nuovi scopi e orientarsi in un mondo mutevole. Di qui, la critica di Wendt alla psicologia funzionalista, per il suo focus esclusivo sul *problem solving*, e la proposta di ampliare la prospettiva al *problem finding* rifacendosi al concetto bergsoniano di “evoluzione creatrice”. Infatti, nota Wendt, tale concetto bergsoniano anticipa la prospettiva teleogenetica del *problem finding*, in quanto la creazione di nuovi obiettivi è vista da Bergson come una caratteristica fondamentale degli organismi viventi che partecipano all'evoluzione creatrice.

ROCCO RONCHI

THE FORMALITY OF TAKING PLACE
EVOLUZIONE CREATRICE, ARTE
E PSICOPATOLOGIA

SOMMARIO: 1. *Il tutto aperto*; 2. *L'esitazione*; 3. *La tendenza*; 4. *Lo schema dinamico*; 5. *Il pensiero bastardo*; 6. *Psicopatologia*.

1. Il tutto aperto

Il tutto “aperto” significa che “il tutto non è dato”. Questa formula torna sovente nei passaggi cruciali dell’opera di Bergson quando il filosofo presenta al lettore l’intuizione fondamentale del suo pensiero: la *durée créatrice*. Nella formula “il tutto non è dato” la negazione non indica una mancanza, non ha un senso “privativo”. Il suo valore, direbbero i filosofi scolastici, è piuttosto “negativo”: indica qualcosa la cui assenza non compromette la natura della cosa, come se dicessimo, ad esempio, che “i pesci non hanno piume”. Il tutto è insomma *perfetto come tutto* (“perfetto” significa non mancante di nulla) proprio *non* essendo dato (se i pesci avessero piume non sarebbero infatti pesci). Se il tutto fosse dato non sarebbe il tutto che è. Il primo equivoco da dissolvere per concepire una evoluzione veramente creatrice è dunque quello relativo ad una presunta *incompletezza* della totalità. La non datità non pregiudica infatti l’attualità della totalizzazione. Il tutto è sempre in atto *come tutto* in ogni momento del suo *farsi* non mancando mai di nulla. Il che rende analiticamente necessario il corollario che ogni filosofia dell’immanenza assoluta deve trarre dalla premessa del “tutto aperto”. A.N. Whitehead lo ha espresso con grande nettezza: «In un certo senso, tutto è ovunque in ogni momento. Ogni collocazione, infatti, implica un aspetto di sé in ogni altra collocazione. Quindi ogni punto di vista spaziotemporale rispecchia il mondo» [Whitehead 2015, 109]. L’essere ovunque del tutto significa il suo essere presente e agente come tutto, non mancante di nulla, *in ogni momento*. *L’evoluzione creatrice* è,

quindi, un “pieno” che non conosce vuoti di sorta. “In un certo senso” significa che il tutto è presente *intensivamente* come tutto in quanto sempre “modalizzato” cioè “espresso” determinatamente, secondo un principio di variazione illimitata che è compito della intuizione cogliere (il modello della intuizione bergsoniana è il newtoniano metodo delle flussioni). Deleuze e Guattari forniranno questo “tutto aperto” della sua forma logica: il *rizoma*, ossia una molteplicità piatta a n-dimensioni, asignificante e asoggettiva, non metrica, «che cambia necessariamente natura man mano che aumenta le sue connessioni» [Deleuze & Guattari 1987, 10].

L'errore della cosmologia “scientifica” consiste allora nel concepire la totalità dell'universo come data. Essa tratta il tutto (l'universo) come se fosse un sistema isolato, chiuso. A causa di questo equivoco scambio del chiuso con l'aperto, del divenuto con il divenire, dello spazio omogeneo con l'eterogeneità della durata, degli arresti *possibili* del mobile con la semplicità indivisibile del *mouvant*, possono nascere quelle assurde domande pseudoscientifiche che chiedono dell'“inizio” o della “fine” dell'universo. Tali problemi si rivelano invece degli pseudo-problemi nell'ipotesi del “tutto aperto”. Il tutto non è un *fatto*. Il tutto è un atto *in atto*. Se fosse un fatto avrebbe senso chiedersi dove/quando inizia e dove/quando finisce, quali sono i suoi limiti e avrebbe senso chiedersi perché c'è, quando avrebbe potuto non esserci, ma il tutto è piuttosto il suo stesso *farsi* (non essendo mai *fatto* pena il suo cessare di essere). Come tale risulta intrascendibile, perché il rizoma non ha “fuori” e, quindi, non risponde alla condizione di poter divenire “oggetto” di una visione da un punto di vista ad esso esterno. L'esperienza non si trascende essendo ogni trascendenza immanente all'esperienza stessa, costituendone la sua stessa attualità in quanto esperienza.

Nessuna formulazione esprime allora meglio la concezione metafisica che Bergson ha avversato per tutta la vita di quella che si trova in Arthur S. Eddington nella sua celeberrima presentazione della relatività einsteiniana e che Bergson cita estesamente in *Durata e simultaneità*. Vale la pena riproporla nella sua interezza perché esprime compiutamente la metafisica della fisica, relatività einsteiniana compresa: “La divisione in passato e futuro (una caratteristica dell'ordine temporale che non ha alcuna analogia con l'ordine spaziale)

è strettamente legata alle nostre idee di causalità e di libero arbitrio. In uno schema perfettamente determinato, il passato e il futuro possono essere considerati come spiegati dinanzi ai nostri occhi, raggiungibili con l'esplorazione presente proprio come le regioni lontane dello spazio. Gli eventi non accadono: sono semplicemente lì, e noi li incontriamo. «La formalità dell'aver luogo» [*the formality of taking place*] è semplicemente l'indicazione che l'osservatore nel suo viaggio di esplorazione è entrato nel futuro assoluto dell'evento in questione. E ciò *non ha nessun significato importante*» [Eddington 1923, 52; corsivo mio]. Bergson chiosa sarcasticamente: «non dobbiamo più dire dunque che gli eventi o gli accidenti ci capitano: siamo noi che capitiamo loro» [Bergson 2004, 143].

2. L'esitazione

La domanda filosoficamente pertinente è allora quella che chiede *come* il tutto “si fa”, quale sia la struttura immanente di questo atto costantemente in atto. Conosciamo la risposta di Bergson. “Il tutto non è dato”, il “tutto aperto”, significa allora che il tempo “fa qualcosa”: il tempo crea, il tempo “inventa”. «Il tempo – scrive Bergson nell'*Évolution créatrice* – è invenzione o non è nulla» (EC 784).^{1*} Se la leggiamo con le categorie dell'*homo faber*, l'invenzione assume l'aspetto dell'“esitazione”. Siamo così portati ad attribuirle quella caratteristica forma a Y che descrive da secoli la libertà umana. Bergson stesso parla della creazione come «libera scelta» (EC 729). Il che produce a catena una valanga di equivoci che non sempre Bergson si preoccupa di correggere, autorizzando in tal modo le tante letture dell'evoluzione creatrice che fanno di essa una metafisica della contingenza e della libertà, cioè, di fatto, una riedizione dell'antropomorfismo. In realtà l'esitazione bergsoniana non presuppone nessun campo di possibilità anticipatamente “date”. Tutto il quarto capitolo dell'*Evoluzione creatrice* smentisce questa interpretazione,

¹ * Le singole opere di Bergson sono citate nel testo con le seguenti sigle: MM *Matière et mémoire*; EC *L'Évolution créatrice*; DS *Les deux sources de la morale et de la religion*; ES *L'Énergie spirituelle*; PM *La Pensée et le mouvant*. Si fa riferimento a H. Bergson, *Oeuvres*, Paris, Puf 1959. Le traduzioni sono mie.

facendo del “possibile” il bacino di coltura di ogni metafisica del “tutto dato”. Esitazione non è “scelta” alla maniera di Kierkegaard. Esitare non è oscillare tra i possibili come la classica figura ad Y lascerebbe intendere. La grande tesi modale bergsoniana è infatti che la possibilità si crea con la realtà, in inscindibile unità con essa. *Attualizzazione* (vale a dire il *farsi* del tutto) non ha dunque per Bergson il senso aristotelico della realizzazione di un non-impossibile, ma significa creazione del reale *e del suo possibile*. In Bergson il “virtuale” non è al di fuori dell’attuale, più in alto di esso, ma nomina quanto Eddington riteneva non avere per il fisico relativista alcun “significato importante”. Il virtuale è *the formality of taking place* e cioè l’“accadere” di questa realtà che una volta accaduta “sarà stata” anche possibile. Solo allora se ne potrà infatti scrivere la storia rintracciandone nel passato la sua prefigurazione.

3. La tendenza

Ma qual è la struttura immanente di questa durata creatrice, di questo “tutto aperto”? Come pensare questo “aprirsi” che è l’essenza del “tutto”? Come pensare, insomma, l’*élan vital*? Come pensare Dio, dal momento che sappiamo che «questo stesso sforzo è di Dio e, forse, è Dio stesso» (DS 1162)? Per rispondere proviamo a chiarire la forma dell’*élan*. A tal fine bisognerà sfruttare la concettualità elaborata dagli Alessandrini, e da Plotino *in primis*, che, secondo Bergson, fornisce il paradigma della causalità metafisica, non solo di quella “intellettualista” che avversa, ma, se revisionata, anche di quella della evoluzione creatrice che Bergson propone in alternativa a quella classica [Bergson 2019a]. In una battuta potremmo dire che per Bergson *durata creatrice* è *unitas multiplex*. Tutto sta però nell’articolare il nesso che lega l’Uno ai Molti, il quale, nel caso della metafisica intellettualista, è un nesso d’ordine riflessivo, un Uno *che diviene Due*, secondo il modello arborescente della divisione di un tutto dato, nel caso della evoluzione creatrice è invece un Uno *che è immediatamente Due*, secondo il modello rizomatico delle molteplicità a n-dimensioni. L’*élan*, dice Bergson, è un Uno indiviso che *si fa* attraverso i molti, un indiviso che non cessa di dividersi. Nell’*Evoluzione creatrice* Bergson lo assimila ad

una “tendenza” (*tendance*) che si sdoppia in linee divergenti (EC 578-580). *L'élan*, dirà ancora Bergson nelle *Deux sources*, è «la spinta di una molteplicità indistinta», che è tale, vale a dire ad un tempo *molteplice* e *indistinta*, solo se considerata retrospettivamente «quando dei punti vista diversi (*vues*) formulati retrospettivamente (*après coup*) sul suo passato indiviso, la compongono con degli elementi che sono stati in realtà creati grazie al suo sviluppo» (DS 1225). Nel testo che funge da manifesto del bergsonismo, *L'Introduzione alla metafisica* (1903), Bergson aveva spiegato come l'analisi ricomponga la cosa a giochi fatti trascurando la differenza tra l'effettivo e il possibile (PM 1393-1396): ecco perché la tendenza si presenta come *complicazione* di ciò che è stato *esplicato* nei molti a cui ha dato luogo. Nel punto dove si aprono le braccia della Y conviverebbero così, in violazione patente del principio di contraddizione, le direzioni divergenti in cui si sviluppa la tendenza. Siccome la determinazione appartiene ai molti essa figurerà quindi all'intelletto astratto come “indistinta” e siccome l'unità viene ascritta a ciò che, determinandosi, può essere contato per uno, la tendenza *prima* della sua realizzazione sarà intesa come molteplicità confusa di elementi solo “possibili”. In realtà, all'intuizione la tendenza si presenta come un Uno nell'atto *in atto* del suo determinarsi, nel quale atto *in atto* si risolve senza residui il suo essere. L'evoluzione creatrice è allora raffigurabile come un “fascio” (*gerbe*) di linee divergenti, posto però che tali linee non siano pensate come date, ma come create (attualizzate) dall'evoluzione. La durata non è nient'altro che questa *differenziazione in atto*, dove differenziazione significa attualizzazione e attualizzazione significa creazione di realtà/possibilità.

Come pensare allora l'unità della tendenza nel suo sdoppiarsi, unità che non sussiste *prima* della divergenza, ma che è l'*evento* della divergenza (*the formality of taking place*), vale a dire il punto *atopico* che non appartiene a nessuna delle due linee (non è né questa né quella, non è, ad esempio, né istinto né intelligenza le quali sono le *deux lignes d'évolution divergentes* in cui si sdoppia lo slancio originario) e che è però, al tempo stesso, *il luogo della loro immanente e definitiva comunicazione* (istinto e intelligenza, ad esempio, non si separano realmente mai: intorno all'istinto sussiste “une frange d'intelligence” così come l'intelligenza umana è “auréolée” di intuizione)? Lo stesso si

deve dire di tutte le differenziazioni evolutive le quali presuppongono a loro fondamento tale “evento”. Il che spiega, senza dover ricorrere a causalità meccaniche o finali, le similitudini di struttura esistenti tra l’occhio di un vertebrato e quello di un mollusco (EC 546-577) o tra il formicaio e la più “sostificata” società umana (DS 995 sg.).

Come pensare allora l’evento? Come pensare «cette pièce unique dont tout le reste n’est que la monnaie» (PM 936)? Come pensare l’Uno *dei* molti, nel senso che è a fondamento dei molti? Come pensare l’essere dell’ente? O, come meglio sarebbe dire, come pensare l’essere *nella sua differenza* dall’ente? L’essere, secondo Bergson, è il *virtuale*: il virtuale non è altrove che nei molti nei quali differenziandosi si attualizza, ma nei molti esso si cancella come virtuale. Nei molti l’essere è solo determinatezza e possibilità. Nei molti l’essere è “dato”. Abbiamo ciò che la tendenza è divenuta, non il suo divenire, non il suo accadere come differenza in atto. Come cogliere allora il virtuale nella sua differenza rispetto a ciò che è attuale (rispetto al reale e al possibile)? Come cogliere il divenire (il *mouvant*) senza lasciarsi abbagliare e sviare dal divenuto, da *ciò* che diviene? Questa è la domanda metafisica fondamentale che per Bergson congeda quella classica che chiede perché qualcosa invece del nulla. Solo dando una risposta positiva a questa esigenza sarà possibile una conoscenza assoluta. Per questo occorre un *détour* attraverso l’“immagine”.

4. Lo schema dinamico

“Immagine” è un termine che ha una storia complessa e delicata all’interno del pensiero di Bergson che qui non possiamo ripercorrere. Per i nostri scopi è sufficiente fare riferimento ad un saggio bergsoniano apparso sulla “Revue Philosophique” di Ribot nel 1902 con il titolo *L’Effort intellectuel* e poi ripubblicato ne *L’Énergie spirituelle* del 1919. Il suo tema sembra di natura esclusivamente psicologica. Viene infatti schizzata una fenomenologia dello sforzo intellettuale prendendo ad esempio lo sforzo mnemonico, il lavoro del traduttore e l’invenzione scientifica. Non è tuttavia un saggio di psicologia e/o di metodologia della ricerca, ma è un saggio di metafisica. Bergson lo ribadisce nelle righe conclusive. Se abbiamo analizzato la struttura dello sforzo intellettuale, egli ricorda al lettore, è perché questo, quanto alla sua

immanente struttura, coincide con l'operazione stessa della vita, la quale consiste in una attualizzazione per differenziazione del virtuale: «Lo sforzo intellettuale è qualcosa *di questo genere*» (PM 959. Corsivo mio). Sul piano della psicologia l'*effort* dice insomma il medesimo che l'*élan* su quello metafisico. Ma il saggio sullo sforzo è anche un saggio di teologia dal momento che sarà ancora in termini di sforzo e di emozione creatrice che Bergson, nelle *Deux Sources*, penserà Dio.

Il modello astratto in base al quale possiamo pensare tutti gli sforzi, dai più semplici ai più complessi, è chiamato da Bergson “schema dinamico” e costituisce l'oggetto stesso del suo saggio. Poiché lo sforzo è congenere all'*élan vital*, e poiché questo *élan* traduce la dinamica stessa della evoluzione creatrice, cioè l'essere dell'ente, possiamo concludere che lo schema dinamico offre una chiave d'accesso privilegiata a tutta la metafisica di Bergson. Lo schema dinamico fornisce un punto di riferimento a partire dal quale possiamo ricostruire il progresso creatore. Le immagini orizzontali, basate sulla metafora del flusso e della corrente, sono infatti incapaci di spiegare intuitivamente la natura della durata creatrice e vanno abbandonate. Secondo il modello dello schema dinamico, sviluppato analizzando lo sforzo intellettuale, la durata deve piuttosto essere pensata come attualizzazione secondo linee divergenti del virtuale (caratterizzato da semplicità, unicità e indivisibilità).

Questo progresso creativo può essere raffigurato diagrammaticamente con un cono (non il cono rovesciato del terzo capitolo di *Materia e Memoria*!) il cui vertice rappresenta il modello stesso e la cui progressiva dilatazione verso la base rappresenta il suo essenziale e ineludibile dinamismo. Bergson lo disegnerà alla lavagna nel suo corso sulla idea di tempo trattando della metafisica plotinica. Le numerose sezioni che si possono tracciare tra il vertice e la base rappresentano i gradi crescenti di realizzazione (e di “possibilità”) di questo progresso creativo. Bergson chiama “immagini” le varie sezioni del cono. Appare allora chiara la relazione di implicazione e di differenza che sussiste tra il vertice del cono e le sue sezioni attuali/possibili (le immagini). L'Uno («la pièce unique dont tout le reste n'est que la monnaie»), il virtuale, è sempre implicato in una sua attualizzazione, non è altrove che in essa. *Come tale* l'Uno non è però mai. Questa sovraessenzialità dell'uno è la ragione della “apertura” del

“tutto” bergsoniano. Se infatti *fosse*, sarebbe una delle sezioni del cono, sarebbe una attualizzazione, sarebbe insomma “dato”. D'altronde esso non è nessuna delle sue attualizzazioni, nemmeno la loro ipotetica e impossibile somma. Le sezioni del cono sono teoricamente infinite, nel senso dell'infinito che gli scolastici chiamavano “privativo”, mentre l'Uno è indivisibile e semplice. Le sezioni sono «i diversi punti di vista presi retrospettivamente sul suo passato indiviso», vale a dire che esse sono il frutto dell'analisi che è freudianamente “interminabile”, sono «gli elementi che sono stati in realtà creati dal suo sviluppo» [Bergson 2019b, 263].

Ricordiamo qual è la “conclusione” ribadita con forza da Bergson nell'ultima sua opera (*Le due fonti della morale e della religione*). Non è semplicemente la conclusione di quel libro ma la conclusione del percorso che va dall' *Evoluzione creatrice* alle *Due fonti*. È la grande tesi metafisica di Bergson, è il suo pensiero primo ed ultimo, il quale rivela una consonanza inaspettata (almeno per il Bergson dell'*Evoluzione creatrice*) con l'ontologia spinoziana (sarà merito del giovane allievo Vladimir Jankélévitch mostrare al suo maestro quanto fosse, da sempre, inconsapevolmente spinoziano; cfr. lettera di Bergson a V. Jankélévitch del 7 Luglio 1928 [Jankélévitch 1959, 253]). La ritroviamo enunciata nettamente nella *Introduzione alla metafisica* (PM 1395). Ecco la *conclusion* enunciata nelle *Due fonti*: la molteplicità illimitata, un infinito privo di termine massimo e minimo, un infinito a cui è impossibile pensare «senza essere presi da vertigine», «*non è che il rovescio di un indivisibile*». «Una esistenza semplice può esigere delle condizioni la cui catena è senza fine» (DS 1196). Non si finirà mai di rendere il resto per quell'unico pezzo d'oro, cioè la sostanza assolutamente infinita, *causa sui*, non è mai altrove che nell'illimitata produzione dei modi finiti, la *causa sui* è *causa omnium rerum*, senza mai essere come tale in essi e nemmeno nella loro ipotetica somma.

5. Il pensiero bastardo

Per pensare «cette pièce unique dont tout le reste n'est que la monnaie», per pensare cioè la differenza dell'oro (essere) dalla moneta di rame (ente), Bergson chiama in causa la psicopatologia della vita quotidiana e

l'arte. Non è un passaggio di consegne, come se nella dimensione estetica e psicopatologica si potesse trovare la soluzione di un problema d'ordine metafisico. Per Bergson è la "scienza dei moderni" a restare sempre il luogo privilegiato per elaborare e sistematizzare una intuizione della durata creatrice. L'immanenza assoluta non è forse la posta in gioco della nuova fisica indeterministica? Arte e psicopatologia possono però offrire una via d'accesso alla comprensione di un fenomeno che dovrà essere affrontato speculativamente, ne forniscono, insomma, una «immagine mediatrice» (PM 1355-1358)

Bergson individua una sorta di segreta complicità tra operazione artistica e la "crisi della presenza" indotta da certi stati psicopatologici. Ad accomunarle sarebbe una perversione dello sguardo, il quale, in entrambi i casi, si lascerebbe affascinare da immagini che incrinano il reale lasciando trasparire il virtuale che lo "orla". La soluzione bergsoniana non è nuova. Essa ricalca (inconsapevolmente) la soluzione che allo stesso problema era stata data da Platone nel *Timeo*: là la questione era, come è noto, trovare la facoltà adeguata al cosiddetto «terzo genere» dell'ente, «che offre un luogo a tutte le cose che devono generarsi» (*Tim.* 52b1). A ciò che sempre è (l'*idea*) corrisponde l'*episteme*, a ciò che oscilla tra essere e non essere la *doxa*. Ma a ciò «in cui» (*to d'en o*) le cose sensibili si generano grazie alla fecondazione paterna dell'idea, a quella madre e nutrice delle cose sensibili che funziona come un porta-impronte, alla *chora*, quale facoltà corrisponde? Pensare o opinare è comunque un pensare o un opinare qualcosa di determinato, un *ti*, come pensare allora ciò da cui ogni determinazione proviene e a cui, secondo l'insuperato detto di Anassimandro, ogni determinato ritorna? Come pensarlo positivamente, senza farne il rovescio della determinatezza, assegnandolo così all'informe, al negativo, a quel "nulla" che Bergson si è preoccupato di congedare, nell'*Evoluzione creatrice*, come il fantasma che infesta la casa del pensiero? Come pensare quell'unità della "tendenza" che non è altrove che nei molti in cui si manifesta (come loro materia) ma che non è nessuna delle cose sensibile, essendo la loro oscura provenienza e il loro altrettanto oscuro destino? Occorre una "terza facoltà", altra rispetto a quella dell'intelletto e a quella dell'opinione, occorre un *loghismos tis nothos*, uno sguardo strabico e affascinato, per vedere insieme gli opposti assoluti della determinazione

attuale (*ciò che ha luogo*) e del suo accadere (la formalità dell'*aver-luogo*).

La *chora* richiede occhi di altro genere, differenti non solo da quelli della carne, ma anche da quello sublime della mente. Non un quarto occhio, però, piuttosto un uso perverso degli altri: occhi che, letteralmente, *vertono per altre vie*, che non seguono, in altri termini, la via maestra del *logos* in quanto “dire significativo”. Sono occhi che non vedono semplicemente qualche cosa di determinato, che non intenzionano *eide* attraverso forme sensibili, ma che *patiscono* il visibile. Questi occhi si aprono, sono costretti ad aprirsi, quando l’insensibile si fa sensibile *come insensibile al limite del sensibile*, ma si tratta di un insensibile di altra natura rispetto a quello “paterno” dell’idea. Infatti, è l’apparizione della Madre «nutrice di ogni generazione» (*Tim.* 49a6), di colei che non dobbiamo chiamare con nessuno dei nomi delle cose che in essa si sono generate, che è *neutra* rispetto alle linee evolutive divergenti, a richiedere occhi che vedono troppo, che vedono più di quanto si possa vedere e che, dunque, non vedono, se vedere è vedere *qualcosa*. Il ragionamento bastardo è un ragionare sulle immagini e mediante immagini (*eikones*) per cogliere quanto il pensiero, come solo pensiero dianoetico, non può propriamente pensare e che l’opinare, come opinare sensibile, non può intuire. In questo caso, l’immagine, proprio in quanto immagine, parla “in senso proprio”.

Il Bergson che riflette su arte e psicopatologia segue fedelmente l’indicazione platonica. Perché il virtuale appaia nella sua differenza dall’attuale, perché si faccia sensibile la differenza dell’Uno (che è fondamento dei molti) dai molti nei quali si attualizza (differenziandosi), perché si faccia sensibile l’evento della divergenza, vale a dire il punto atipico che non appartiene a nessuna delle due linee (*the formality of taking place*), occorre qualcosa come un *pensiero bastardo*. Bisogna che la direzione naturale dello sforzo intellettuale sia perversito. Naturalmente esso tenderebbe alla costruzione di un significato, al riconoscimento di qualcosa *in quanto qualcosa*, all’azione appropriata alle circostanze. “Distrazione” è il nome che Bergson dà alla sospensione/perversione di questo sforzo naturale. Alla categoria generalissima della distrazione vengono ricondotti da Bergson tutti quegli stati della coscienza che hanno attirato la sua attenzione: automatismi, sogno e

irruzione del sogno nello stato di veglia, fenomeni parapsicologici, *déjà vu* e patologie della memoria, ipermnesia dei moribondi, comunicazioni telepatiche ecc.

Che cosa è allora *in generale* la distrazione? Tutte le distrazioni sono imbastardimenti del decorso naturale del pensare e del sentire. Essa può essere perciò definita come un'interruzione dell'*effort intellectuel*, un punto di sospensione nel progresso ermeneutico della memoria. Per un istante (l'istante della visione), il virtuale si sgancia dalla sua attualizzazione in un significato (abito di condotta) e si lascia percepire come altro dal significato in cui si incarna, come qualcosa, dunque, di letteralmente *insignificante*. Ma anche in questo caso la negazione (*insignificante*) deve essere posta in *epoché*. Va infatti subito segnalato come l'emergenza dell'*insignificante* coincida qui con l'apparizione stessa dell'Uno, quella *pièce unique* che nei molti in cui "circolava" andava sistematicamente a fondo. Dicevamo infatti, con Bergson, che lo schema (virtuale, passato puro) non è un'immagine (attuale, presente), pur definendosi solo in funzione di immagini. Questa differenza deve restare *impercettibile* nell'uso ordinario della vita. Il buon funzionamento della macchina vivente dipende infatti proprio da quest'*insensibilità*. La differenza diventa invece sensibile solo in rari momenti di "disinteresse", come quando, ad esempio, l'occhio si svincola improvvisamente dal legame strutturale con l'azione e si lascia sedurre, incantare e ipnotizzare dal visibile. Accade allora una peculiare deterritorializzazione della vista: da ristretta che era alla dimensione dell'utile, si *allarga*, pesca nel virtuale che vige al fondo dell'attuale, si fa sensibile alla differenza del virtuale dall'attuale, della sostanza assolutamente infinita dai modi finiti nei quali essa non può non esprimersi. Questa differenza naturalmente non è a sua volta oggetto di visione. Una sensibilità distratta non percepisce qualcosa di empiricamente diverso rispetto ad una sensibilità ancora immersa nella corrente naturale della vita. Essa subisce piuttosto, come scrive Deleuze, una torsione trascendentale: la sensibilità è portata al suo limite dove a farsi sensibile, traumaticamente, è «l'insensibile del sensibile», qualcosa, continua Deleuze, che dal punto di vista dell'esercizio empirico non può essere sentito e insieme, dal punto di vista dell'esercizio trascendentale, non può che essere sentito attraverso una «distorsione dei sensi»

[Deleuze 1997, 305]. Non diversamente da quello che farà Deleuze (si pensi al suo lavoro su Bacon), Bergson affida allora all'arte il compito gravoso di rendere sistematico, lucido e consapevole questo "uso trascendentale delle facoltà" che la psicopatologia produce in modo irriflesso. L'arte è insomma la costruzione di un "percepto" ove l'evento prende una dimora sensibile.

Allora, scrive Bergson, l'Altro appare. È forse la "cara patria" verso la quale, secondo Plotino, il filosofo dovrebbe fuggire? Sì e no. Bergson corregge in un punto essenziale il filosofo alessandrino e, con lui, tutta la metafisica neoplatonica. L'Altro che appare, quando si tenta l'"ultima impresa", non è l'Altro rispetto a questo mondo, non è un secondo Mondo che starebbe dietro il primo. Esso è questo Stesso mondo come Altro, questo stesso mondo di sempre "soltanto un po' diverso" – come un po' diversi, talvolta addirittura mostruosi, appariamo noi a noi stessi quando, distrattamente, sorprendiamo il nostro viso riflesso su di una superficie specchiante. In quel riflesso improvviso, che per il folklore è spesso foriero di sventura, non io *mi vedo*, ma l'immagine mi raggiunge sottraendomi per un istante alla realtà attuale, a questo mondo "dato", per restituirmi al virtuale, al "tutto aperto" al quale non ho mai cessato di appartenere. I filosofi neoplatonici, scrive Bergson, non hanno compreso come la metafisica dovesse, proprio in quanto *meta-fisica*, «continuare a guardare ciò che il mondo guarda» (PM 1374). È questo stesso mondo che bisogna guardare fino al punto in cui esso si converte in un'apparizione straniante dell'Uno.

6. Psicopatologia

L'interesse di Bergson per quella breve esperienza di disorientamento che prende il nome di *déjà vu* ha qui la sua radice. Non possiamo ripercorrere la straordinaria descrizione che Bergson offre del fenomeno paramnestico (la cosiddetta "fausse reconnaissance"). Limitiamoci a ricordare un aspetto caratteristico del metodo bergsoniano. Nella descrizione di un fenomeno-limite dello psichismo, qual è, ad esempio, la paramnesia, Bergson è solito rovesciare sistematicamente il rapporto tra regola ed eccezione. Il *déjà vu*, come l'ipermnesia, la telepatia ecc., non costituiscono eccezioni patologiche che vadano spiegate nella loro

genesì, ma sono la regola, il funzionamento normale della coscienza in assenza di attrito con la vita e le sue esigenze pratiche. È piuttosto la loro assenza nelle condizioni “normali” di vita che deve essere spiegata (e lo sarà, appunto, sulla base del primato dell’“attenzione alla vita”). Ancora una volta la psicopatologia fa da apripista in Bergson alla metafisica. Il *déjà vu* ci pone infatti di fronte a ciò che accade sempre al fondo della durata, a ciò che della durata creatrice costituisce il fondamento di possibilità. Attraverso questa immagine perturbante di un presente che si raddoppia in ricordo – un ricordo che marcerebbe «*pari passu* con la percezione che riproduce» e che sarebbe «nel momento attuale, un ricordo di questo momento» (ES 919) – è la *formality of taking place* che si fa sensibile. Ad apparire è la differenziazione in atto che è a fondamento dei differenti senza essere nessuno di essi. E appare nella e grazie alla “crisi della presenza”, vale a dire nel venir meno di quel processo del riconoscimento che è funzionale alla vita attiva. Ciò che c’è di massimamente familiare, il mio presente, ritorna infatti improvvisamente come estraneo, come immagine di teatro e di sogno in cui io non mi riconosco (*Je est un autre*). Questa brusca reversibilità del massimamente familiare e “proprio” – il presente vivente – nel più estraneo, dell’attività in passività, della libertà in coazione a ripetere, della vita, infine, in mimica, costituisce la natura *unheimliche* del *déjà vu*, di cui molti qualche volta hanno fatto esperienza.

Attraverso il *détour* nella psicopatologia e nell’arte siamo così in grado di cominciare a rispondere alla domanda metafisica fondamentale. Ci chiedevamo come pensare l’essere dell’ente? Come pensare la differenza ontico-ontologica, come pensare la sovresenzialità dell’Uno (che *non è*) rispetto ai molti che *sono* dati? Come pensare un tutto *aperto*, un tutto che è la sua apertura *in atto*, che è il suo varco nel quale soltanto *si danno* le cose del mondo? Come pensare il punto atipico (e neutro) della disgiunzione delle linee evolutive (lo sdoppiarsi della tendenza), che è al tempo stesso il punto della loro immanente e definitiva comunicazione? Una via d’accesso alla comprensione del fenomeno evolutivo è offerta ora da arte e psicopatologia. Occorrono immagini “simili a quelle del sogno” attraverso le quali lo Stesso ritorni come Altro, non altro *dallo* stesso, non *autre chose*, ma altro *dello* stesso, doppio o simulacro del medesimo. Quello stesso oggetto che

nella vita quotidiana si lasciava riconoscere come questo o come quello, e che non offriva resistenza alla nostra azione mirante all'adattamento, una volta che è, per così dire, "incorniciato" (una volta che è divenuto "immagine"), comincia ad oscillare, diverge da sé, restando tuttavia quella cosa che è: «Non la stessa cosa allontanata, ma questa cosa come allontanamento» [Blanchot 1955, 267].

Se «filosofare consiste nell'invertire la direzione abituale del lavoro del pensiero» (PM 1422), andando alla radice dell'esperienza, prima di quel *tournant décisif* in cui, «inflettendosi nel senso della nostra utilità, essa diviene propriamente l'esperienza umana» (MM 321), il *ragionamento bastardo* di arte e psicopatologia ce ne offre un esempio "facile", per così dire "alla portata di tutti", anche dei non filosofi. Esso introduce ad una teoria dell'esperienza *pura* quella che sarà oggetto della "nuova fisica". Da queste piccole crisi non siamo forse portati al cospetto di una esperienza che richiede principi diversi da quelli stabiliti dalla logica classica (esistenza, non contraddizione e identità, terzo escluso)? Non siamo forse costretti a prendere in considerazione un'esperienza che non si lascia più declinare in termini di divenire, di passaggio dall'Uno al Due per via di divisione di un genere in specie, un'esperienza che non è un fatto o un complesso di fatti, dati, stabili, empiricamente osservabili, ma un atto *in atto*, un incessante creazione di novità che prima di essere effettive, cioè *misurabili*, non erano nemmeno possibili?

Riferimenti bibliografici

Bergson, H. [1959], *Oeuvres*, Paris, Puf.

Bergson, H. [2004], *Durata e simultaneità*, tr. it. di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Bergson, H. [2019a], *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École Normale Supérieure*, a cura di A. Longo, L'Aquila, Textus.

Bergson, H. [2019b], *Storia dell'idea di tempo. Corso al Collège de France 1902-1903, Tredicesima lezione, sessione del 13 Marzo 1903*, tr. it. di S. Guidi, Milano, Mimesis.

- Blanchot, M. [1955], *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard.
- Deleuze, G., Guattari, F. [1987], *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, vol. I, tr. it. di G. Passerone, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Deleuze, D. [1997], *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, rev. da G. Antonello e A. Morazzoni, Milano, Raffaello Cortina.
- Eddington, S. [1923], *Space, Time and Gravitation: An Outline of the General Relativity Theory*, Cambridge, The University press.
- Jankélévitch, V. [1959], *Henri Bergson*, Paris, Puf.
- Whitehead, A.N. [2015], *La scienza e il mondo moderno*, tr. it. di A. Banfi, Torino, Bollati Boringhieri.

The Formality of taking place.

Creative evolution, art and psychopathology

Keywords

given totality and open totality; dynamic pattern; evolution; trend, *chora*

Abstract

The fundamental insight of Bergsonian *Creative Evolution* is the 'open totality'. The error of 'scientific' cosmology, on the other hand, is to conceive of the totality as a given totality. It treats the whole (the universe) as if it were an isolated, closed system. In *Creative Evolution*, Bergson interprets the openness of the whole as a 'tendency' that splits into diverging lines. How, then, is the unity of the tendency to be conceived in its splitting, a unity which does not exist *before* the divergence, but which is the *event* of the divergence, which is its 'taking place'? Art and psychopathology provide a 'mediating image' of the creativity of the Whole and introduce us to a theory of *pure* experience that will be the subject of a 'new physics' indeterminism.

Rocco Ronchi
Università dell'Aquila, Italy
E-mail: rocco.ronchi@univaq.it

FEDERICO LEONI

ENTOMOLOGIA, INFORMATICA, ORGANOLOGIA

SOMMARIO: 1. *Entomological turn*; 2. *Fenomenologia delle vespe*; 3. *Azione, tempo, spazio*; 4. *I due sensi dell'organon*; 5. *Un esperimento coi ragni*; 6. *Amebe e pseudopodi*; 7. *Cuori e biciclette*; 8. *Viaggiare bergsonianamente informati* 9. *Neoplatonismo di Waze*.

1. *Entomological turn*

C'è un momento, nella filosofia dell'ultimo secolo, in cui gli insetti diventano improvvisamente, in mano ai filosofi, personaggi concettuali relevantissimi. Grosso modo, è nei primi due o tre decenni del Novecento che assistiamo a questa strana irruzione, che del resto fa tutt'uno con un deflusso altrettanto sorprendente. La filosofia non parla più dell'assoluto, del bene, della libertà, della storia, dell'uomo. Qua e là compaiono invece api, vespe, zecche, ma anche amebe, ragni, e varie altre bestiole più o meno gradevoli.

Inizia Bergson con *L'evoluzione creatrice* (1907), dove troviamo pagine interessantissime, strategicamente decisive rispetto all'intero orizzonte speculativo bergsoniano, sulle vespe e sulla strana, infallibile crudeltà con cui sanno colpire e uccidere la loro preda elettiva, il bruco. Poi è la volta di Scheler, che riprende l'analisi bergsoniana nel *Sympathiebuch* (1923), traendone un modello di simpatia che illumina l'umano di una luce che lo rende insieme vagamente entomologico. Una ventina d'anni dopo, Heidegger mette al centro di un corso di lezioni dal titolo tradizionalissimo, *Concetti fondamentali della metafisica* (1929-1930), lunghe analisi sulla vita delle api e sul loro mondo che non è un mondo, almeno se ci atteniamo al modo heideggeriano di pensare il mondo. Di qui l'estenuante *tour de force* di una continua invenzione linguistica, attraverso cui Heidegger tenta di descrivere quest'orizzonte senza oggetti che l'ape si troverebbe di fronte, questo essere nel mondo che non trova nulla di oggettivo intorno a sé ma è immerso in un

elemento amniotico col quale in un certo senso finisce per coincidere senza coincidere propriamente.

Non mancano, di questo strano *entomological turn* novecentesco, riprese più vicine a noi. Pensiamo a Henri Maldiney (*Della transpassibilità*, 1990) o Gilles Deleuze e Félix Guattari (*Che cos'è la filosofia?*, 1995), che scrivono pagine ispiratissime intorno a un animaletto apparentemente insignificante come la zecca, inscrivendosi del resto nel solco heideggeriano almeno nella misura in cui dipendono largamente dalla stessa fonte da cui dipende Heidegger, l'etologo tedesco Jakob von Uexküll, e a monte di Heidegger da quella sorta di basso continuo bergsoniano che già orientava Heidegger nel suo confronto con l'entomologia. Il che per un verso ci riporta indietro e sembra chiudere il cerchio indicando in Bergson l'alfa e l'omega di un tragitto, ma per altro verso spinge a guardare avanti e a chiederci quale immane metamorfosi debba essere stata in corso nel secolo passato, se questi esseri minuscoli e solitamente ignorati dalla filosofia guadagnano improvvisamente il proscenio. Metamorfosi non solo o non tanto della filosofia, ma di tutto ciò che nella filosofia viene a espressione, che nella filosofia trova semmai un sismografo che si tratta una volta di più di saper ascoltare.

2. Fenomenologia delle vespe

Sappiamo che secondo Bergson e secondo il dettato dell'*Evoluzione creatrice* il vivente ha imboccato, nel corso della sua lunga storia, tre strategie fondamentali. Bergson le chiama "torpore", in riferimento al mondo vegetale, "istinto", in riferimento al mondo degli insetti, e "intelligenza", in riferimento al mondo umano [Bergson 2002].

Concentriamoci su istinto e intelligenza. Se l'intelligenza è per Bergson un rapportarsi alle cose incontrandole come da fuori, attraverso una distanza fondamentale, per mezzo di un'esitazione che amplifica una non-coincidenza strutturale con l'oggetto, l'istinto è invece un'intelligenza ignara di distanza. Si rapporta immediatamente alle cose, le conosce in una sorta di muta intimità. Se l'intelligenza esita, soppesa, interroga, l'istinto è ignaro di mediazioni, vive di una eterna precipitazione, è già sempre arrivato alla meta. Si installa nelle

cose senza attendere, non deve attraversare il minimo intervallo. Non il sapere e neppure la visione è il suo paradigma, ma qualcosa come un'adesione tattile, una palpazione istantanea e integrale.

«È noto», scrive Bergson, «che le diverse specie di imenotteri paralizzatori depongono le uova nei ragni, negli scarabei, nei bruchi. Questi, dopo essere stati sottoposti dalla vespa a una sapiente operazione chirurgica, continueranno a vivere immobili per un certo numero di giorni, fornendo così alle larve nutrimento sempre fresco. Queste diverse specie di imenotteri regolano la puntura con cui raggiungono i centri nervosi delle loro vittime per immobilizzarle senza ucciderle, secondo il tipo di preda con cui hanno a che fare di volta in volta. La scolide, che si attacca a una larva di cetonia, la punge in un punto soltanto, ma in quel punto sono concentrati tutti i gangli motori e solo quelli; deve evitare di pungere altri gangli per impedirne la morte e la putrefazione. Lo *sphex* dalle ali gialle, che ha scelto come vittima il grillo, sa che il grillo ha tre centri nervosi che muovono le sue tre paia di zampe, o perlomeno si comporta come se lo sapesse. Punge l'insetto prima sotto il collo, poi dietro il protorace e infine all'inizio dell'addome. L'ammofila eretta assesta in successione nove colpi di pungiglione ai nove centri nervosi del bruco, e infine gli azzanna la testa e la maciulla quanto basta per provocarne la paralisi senza la morte.» [Bergson 2002, 85 ss.]

3. Azione, tempo, spazio

La vespa bergsoniana è insomma il paradigma di un sapere che è tutto azione e di un'azione che è intimità con la cosa, immersione nel contesto, immanenza al mondo. Com'è stato detto, queste pagine entomologiche sono «il caposaldo delle sue tesi sull'istinto» [Kerslake 2006, 47].

Le osservazioni di Bergson costruiscono questa conclusione quasi occultando i passaggi del ragionamento e il rigore filosofico dell'argomentazione, ma vale la pena esaminare questi passaggi con calma. Dice Bergson che la vespa sa sempre qual è il momento giusto in cui pungere la sua preda, sa sempre qual è il luogo giusto in cui

colpire. È immersa in una sorta di automatismo massimamente assorto in se stesso eppure massimamente aperto all'altro. Ma queste categorie umane troppo umane non si adattano davvero alla scena entomologica che abbiamo appena incontrato. Sapere sempre qual è il momento giusto in cui agire, sapere sempre qual è il luogo giusto in cui innestare l'azione, questo significa infatti che tempo e spazio sono tutt'uno con l'azione stessa. La vespa non agisce nel tempo, non conosce quella linea temporale rispetto alla quale l'azione può cadere nell'istante giusto oppure nell'istante sbagliato. La vespa non è nella cronologia, non è nella successione degli istanti. L'azione della vespa non si svolge neppure propriamente nello spazio. Non possiamo dire che il suo atto potrebbe cadere nel punto più favorevole come nel punto più sfavorevole, perché la vespa non è in questo spazio intelligente, organizzato secondo la logica del discreto, manovrato nel senso della discontinuità e dell'esteriorità cartesiana delle parti le une rispetto alle altre.

È quanto dire che l'azione della vespa è il tempo stesso in cui accade, o che l'azione della vespa è lo spazio stesso in cui accade. L'azione della vespa accade sempre nel tempo più adatto perché fa accadere il suo tempo, che non è tempo che la contiene ma tempo che lei stessa contiene. Accade nel luogo giusto perché fa accadere il suo luogo, che non è luogo in cui essa si svolge ma è il suo stesso svolgimento. Tempo e spazio non sono forme a priori dell'azione, sono semmai sue forme a posteriori, suoi predicati, suoi effetti. Tempo e spazio sono l'intorno o l'indotto del suo evento. Certo, si potrebbe obiettare che anche le vespe talvolta sbagliano. Ma il fatto è che l'errore di cui parliamo non ha alcuno spazio in cui registrarsi come tale, perché la vespa non può guardare da fuori la sua azione, chiedendosi se essa è andata a buon fine o meno. Nel caso peggiore, muore. Il che rende la sua azione, se non sempre giusta, evidentemente, e neppure propriamente sbagliata, immancabilmente indiscutibile.

4. I due sensi dell'organon

Torniamo alla domanda iniziale. Non appena allarghiamo il campo della nostra lettura bergsoniana, ecco che iniziamo a capire in che senso dobbiamo leggere quell'*entomological turn* di cui abbiamo detto. Bergson

parla di vespe in un capitolo in cui costruisce, contemporaneamente a questo affondo sulla vita degli insetti, un ragionamento sulla tecnica, sugli strumenti tecnologici che noi umani utilizziamo, e che a ben vedere tutte le forme di vita utilizzano.

Com'è stato rilevato, *L'evoluzione creatrice* è infatti il libro di un pensatore sostanzialmente darwiniano [François 2020]. È da questa premessa che bisogna ripartire ogni volta che se ne vuole comprendere il percorso. E siccome *L'evoluzione creatrice* è un libro darwiniano, improntato a una visione fondamentalmente naturalistica, priva di qualsiasi eccezione ad un principio esplicativo biologico, la prima cosa che Bergson evita è di dividere il campo in due, di parlare di natura e artificio, di livello biologico e livello tecnico, di corpo organico e di supplemento tecnologico. L'idea bergsoniana di tecnica prevede una sorta di continuità ininterrotta, per cui tutte le forme di vita hanno a che fare con strumenti. Non solo gli esseri umani. Non solo le scimmie, come sarebbe facile aggiungere, magari pensando agli esperimenti che vent'anni dopo *L'evoluzione creatrice* inizieranno a indagare le abilità dei primati nell'uso di un bastone con cui svolgere operazioni più o meno complesse. Ma ogni forma di vita. Compresa le più semplici, compresi gli insetti. Ed ecco l'ulteriore motivo d'interesse di questa classe di viventi, ecco di che cosa tendono a diventare emblema gli insetti nel discorso bergsoniano.

L'assioma da cui muove Bergson è dunque risolutamente monista. Tutte le forme di vita hanno a che fare con strumenti. Le due regioni d'essere della biologia e della tecnologia, della natura e dell'artificio, diventano semmai due modi d'essere, e per l'esattezza due modi di utilizzare lo strumento tecnologico. Su questi diversi modi d'uso dello strumento, Bergson opera una grande suddivisione orientativa, che guarda caso ripete in tutto e per tutto la differenza tra intelligenza e intuizione richiamata poco fa. Bergson dice anzitutto che «l'intelligenza, considerata in quello che sembra essere il suo momento originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali e in particolare utensili atti a produrre altri utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione» [Bergson 2002, 117]. È chiaro il riferimento all'esteriorità, alla discontinuità, alla separatezza. L'intelligenza usa il suo strumento da fuori, considerandolo come altra cosa rispetto al corpo, situandolo in

una specie di distanza fondamentale, come se fosse consegnato a una eterogeneità ontologica irrimediabile.

Poi Bergson prosegue il suo ragionamento per contrasto: «l'istinto è una facoltà di utilizzare e anche di costruire strumenti organici», in modo tale che «l'istinto trova a portata di mano lo strumento più adeguato», uno strumento «che si fabbrica e si ripara da sé, che presenta come tutte le opere della natura un'infinita complessità di particolari e una meravigliosa semplicità di funzionamento, dato che esegue immediatamente, al momento giusto e senza alcuna difficoltà quanto è richiesto» [Bergson 2002, 118]. Anche in questo caso, Bergson non dice che l'organismo naturale è dotato di organi, ma che è dotato di strumenti organici, strumenti la cui caratteristica è di trovarsi in perfetta continuità con l'organismo stesso, e di essere dotati di una semplicità di funzionamento che tende a stemperare l'organo stesso nel suo funzionamento, fino a cancellare qualsiasi separazione tra quelle che potremmo chiamare la sua sostanza e la sua operazione.

5. Un esperimento coi ragni

Potremmo del resto chiederci in che senso la tela del ragno è esterna al ragno, se non nel senso che noi, con la nostra intelligenza, il nostro sistema categoriale, il nostro linguaggio, le nostre grammatiche concettuali, diciamo che quello strumento che è la tela del ragno è esterno al corpo del ragno.

Una serie di esperimenti degli anni Sessanta [Witt & Reed 1965; cfr. anche Lala 2017] mostra in maniera molto chiara che, da quello che potremmo chiamare il punto di vista del ragno, la tela non è affatto esterna al suo corpo. Se si prende un ragno intento a tessere la sua tela e lo si sposta su un'altra tela, giunta a un livello più avanzato o meno avanzato di realizzazione, il ragno riprende il suo lavoro imperterrito, ricominciando esattamente dal punto in cui era arrivato sulla prima tela. Dunque non “vede” quello che noi chiameremmo un oggetto, ma semmai è “dentro” a un certo pattern, insieme al ragno stesso. Non avendo il ragno oggetti e strumenti, neppure può avvertire, per differenza da quell'esteriorità, il proprio corpo come corpo “proprio”, come corpo “all'interno” del quale un certo organo sarebbe situato,

con ciò qualificandosi come organo “naturale”, biologico anziché tecnologico, e così via.

Si potrebbe spostare questo guadagno fenomenologico alla nostra stessa esperienza. In che misura, quando parliamo della natura interna o esterna dello strumento di cui ci serviamo, parliamo della nostra effettiva esperienza della strumentalità? Non è questa una distinzione che emerge solo in un secondo tempo, quando quell'esperienza non è più in corso, o meglio quando quell'esperienza diventa oggetto di un'ulteriore esperienza, che ha a che fare ad esempio con l'interrogazione, col voler sapere anziché col dover fare, col tentare di descrivere anziché con l'agire nell'urgenza della situazione e per così dire nell'incanto della situazione? Il pianista che si esercita, lo sciatore impegnato in una discesa, il falegname intento a piallare una tavola non avverirebbero mai la tastiera o gli sci o la pialla come qualcosa di esterno, e neppure come qualcosa che siccome non è esterno allora è interno. Semmai, è a cose fatte che diranno esterno l'esterno, quando l'azione avrà fatto il suo corso, una volta che avranno deciso di interrogare quel che stavano facendo un istante prima.

Un'ultima notazione, a questo proposito. A quel punto sarebbe quest'ultima esperienza dell'interrogare, dell'oggettivare una certa esperienza, del descriverne i supposti elementi costitutivi, a costituirsi come il luogo ultimo in cui l'altra esperienza si troverebbe iscritta. Sarebbe quest'ultima esperienza, a configurarsi come il luogo né interno né esterno, ma semmai assoluto, inaggrabile, inoggettivabile se non previa iscrizione in un altro luogo che diventerebbe esso stesso assoluto e inoggettivabile, in base al quale quelle distinzioni tra interno ed esterno si starebbero ridisegnando. Sicché la differenza tra interno ed esterno, così come la differenza tra naturale e artificiale che su quella prima differenza è interamente modellata, non riguarda mai una disposizione nello spazio o una qualsiasi essenza delle cose, ma una certa congiuntura operativa. Quella che vige tra dentro e fuori non è, detto altrimenti, una distinzione oggettiva o ontologica, ma una distinzione strategica o pragmatica.

6. Amebe e pseudopodi

Consideriamo l'ameba, un altro personaggio che a un certo punto fa la sua comparsa nell'*Evoluzione creatrice* [Bergson 2002, 93 ss.]. L'ameba si presenta come una minuscola massa di protoplasma. Quando incontra del cibo, la membrana che la avvolge si allunga verso l'obiettivo e produce quello che i biologi chiamano uno pseudopodo. La superficie dello pseudopodo si apre, forma una bocca che inghiotte il cibo, dà vita a una sorta di organo momentaneo, destinato a durare il tempo della sua operazione. Ripensiamo alla vespa, al tempo come tempo inscritto nell'operazione e non come spazio in cui l'operazione è inscritto. Ripensiamo all'intuizione, non come facoltà più o meno mistica, ma come termine con cui indicare questa unità tra operazione e tempo operativo, tra atto e spazio innescato dall'atto.

Una volta che il cibo è stato inghiottito, la bocca momentanea si dissolve e si trasforma in una specie di bolla interna alla massa protoplasmatica, che ingloba il cibo e lo digerisce. L'ameba forma, insomma, una sorta di stomaco *pro tempore*. Finita la digestione, la bolla si sposta fino a raggiungere nuovamente la parete dell'organismo. Lì la parete si apre, e lo stomaco si trasforma in un punto di espulsione. L'ameba insomma non è il sostrato di un'azione, non è l'organismo a cui ineriscono determinati organi, è semmai un sostrato che è la sua stessa operazione, è un organismo che non ha organi ma si risolve in un incessante organizzarsi.

Di nuovo, la conseguenza di tutto questo è che gli organi dell'ameba non solo non sono degli strumenti esterni, nel senso in cui lo sono un martello o una bicicletta, ma neppure sono degli organi interni, nel senso in cui lo sono il cuore o il polmone. Cuore o polmone sono organi stabili, stabilmente consistenti in un certo insieme di tessuti, stabilmente dotati di una certa fisiologia, stabilmente impegnati in una certa funzione. L'organo dell'ameba è invece un organo che coincide con la sua operazione momentanea, e che si risolve integralmente nella breve durata e nella ridotta spazialità della sua funzione.

Siamo per così dire al grado zero dell'organismo perfettamente bergsoniano, all'estremo opposto dell'organismo stabilmente organizzato, all'estremo opposto dell'organismo che utilizza strumenti compiutamente esternalizzati e in questo senso perfettamente

stabilizzati in una sorta di mappa estensiva. Siamo, in altri termini, all'estremo opposto dell'umano e della sua tendenza non solo a operare tramite organi stabilmente configurati, cosa che l'umano condivide col lombrico, non solo a dotarsi di strumenti stabili perché plasmati in una materia per così dire durevole, cosa che l'umano condivide col primate, ma a trattare i propri stessi organi biologici come organi tecnologici. Per esempio, a trattare il proprio cuore come fosse uno strumento intagliato nella pietra o nel legno. Come altro interpretare la pratica dello yogi, che sa rallentare battito e respirazione fino quasi a fermarli, facendo dei suoi organi un oggetto di cui servirsi a piacimento, investendoli di un'intenzionalità che li porta a funzionare secondo un piano che non viene in alcun modo dal loro interno, ma li sorprende dall'alto di un'esteriorità radicale, quasi fossero dei materiali messi a disposizione di un comportamento che dovrebbe dipenderne mentre li fa dipendere interamente da se stesso?

7. Cuori e biciclette

Come si vede, le questioni di temporalità sono sempre istruttive. Proviamo infatti a prolungare la pista aperta dalla constatazione di questi differenti stili organologici, che sono in qualche misura differenti temporalità tecnologiche. Potremmo classificare gli organi o gli strumenti di cui ci interessiamo in base alla loro durata rispetto all'operazione che li coinvolge. Durano quanto la loro operazione? Durano più della loro operazione? Quanto di più rispetto alla loro operazione?

Consideriamo una bicicletta, che continua a essere una bicicletta dall'inizio alla fine della mia vita e ben oltre quella fine. L'estrema stabilità dello strumento umano ha enormi conseguenze. Altri esseri lo utilizzeranno nello stesso modo in cui io l'ho utilizzato. Tutti andranno in bicicletta allo stesso modo, tutti percorreranno gli stessi tragitti che la bicicletta avrà reso percorribili, tutti eviteranno gli stessi tragitti che essa indurrà a evitare. Un'intera città si disegna intorno a quello strumento, un intero modo di essere cittadini consegue al disegno di quella città che abbiamo tratteggiato con le abitudini di generazioni e generazioni di ciclisti. Il che significa che gli esseri umani mettono il proprio funzionamento al servizio del funzionamento di queglii

strumenti, si ritrovano accomunati dall'uso di uno strumento che risulta più vincolante della loro stessa vita.

È il tempo, come direbbe Bergson, che fa tutto. Sono le differenti tempistiche operative, a stabilire le differenze tra quello che chiamiamo organo e quello che chiamiamo strumento. Sono i differenti stili operazionali, a determinare quelle che potremmo chiamare le geometrie variabili dell'uso dello strumento e della posizione dall'organismo rispetto all'uso dell'organo. Sono i diversi materiali nei quali lo strumento è calato, a determinare la variazione di quelle geometrie, che spazieranno tra l'estremo-ameba e l'estremo-uomo secondo una continuità perfetta per quanto costellata di differenze. Più lo strumento guadagna in stabilità, meno sarà l'organismo a usare lo strumento. Meno lo strumento dura, più saremo inclini a vedere in quello strumento un organo, e nell'organismo qualcosa di inseparato dallo strumento, anzi, al limite, qualcosa di inseparabile, qualcosa di tendenzialmente coincidente, qualcosa di intimamente aderente per quanto all'interno di una morfogenesi continua.

Detto altrimenti, più lo strumento dura, più si iscrive in materiali stabili, più resiste al tempo e all'uso, meno l'organismo conserva la propria preminenza sui suoi organi e sulle sue transitorie organizzazioni. L'organismo risulta semmai usato, condotto per mano dal suo strumento, ricalcolato dai suoi stessi organi, tecnologicamente ristrutturato da essi. E allo stesso tempo nettamente separato da essi. L'organismo inizia cioè ad apparire come sostanza autonoma rispetto a quei suoi organi, che se ne sono distinti in maniera così evidente da apparire come degli strumenti. L'organismo inizia a mostrarsi come una potenza distinta dall'atto del suo organizzarsi, come il deposito di una *dynamis* che potrebbe anche non transitare nell'attualizzazione organologica, come una sorta di *hypokeimenon* ben distinto da quegli organi che si mostreranno come meri accidenti e quasi inessenziali attualizzazioni [Leoni 2021].

8. Viaggiare bergsonianamente informati

Dieci anni fa è stata messa sul mercato una app di nome Waze, destinata ad assistere l'automobilista nella cosiddetta navigazione stradale. Ideata e sviluppata da una startup israeliana, questa app ha avuto tanto successo

da arrivare rapidamente a minacciare app ben più note ma molto meno performanti come Google Maps. Pochi anni più tardi proprio Google l'ha acquisita, non per chiuderla, come si era sospettato inizialmente, ma per integrarla a Maps, dando vita a una sinergia tra i due navigatori che li ha resi ancor più efficaci.

Il principio di Waze è quello in genere definito *crowdsourcing*, che nel caso specifico non presenta declinazioni particolari ed è anzi applicato in maniera assolutamente paradigmatica [Hossain, 2018]. Raccoglie in tempo reale i dati di percorrenza degli utenti che scelgono di scaricarla sul loro cellulare, integrando le informazioni relative a ciascun automobilista in un quadro particolarmente ricco e dettagliato. Ingorgi, lavori stradali, incidenti, strade alternative vengono continuamente monitorate, col risultato che il percorso che la app suggerirà in un certo momento come più vantaggioso potrà diventare via via più trafficato, facendo sì che la app inizi a costruire alternative ulteriori, e così via.

Più difficile dire quali siano le conseguenze innescate da un simile paradigma, del resto pervasivo nell'informatica contemporanea, tanto nelle app più note e di utilizzo volontario, quanto in quelle progettate per funzionare in background e all'insaputa dell'utente. Ma quelle conseguenze, comunque le si voglia valutare, sembrano investire direttamente quel nodo tra organologia e tecnologia che abbiamo tratteggiato in queste pagine. Esse tendono in altri termini a spostare i nostri strumenti informatici in direzione di un paradigma sempre meno tecnologico e sempre più organologico. Molto più che un io, un soggetto, un individuo separato dagli altri elementi dell'universo, quindi votato a rapportarsi al mondo secondo una logica dell'esteriorità, le applicazioni come Waze mettono in scena quello che giustamente si chiama, sempre più diffusamente nel nostro tempo, utente, fruitore, utilizzatore. Ma dal soggetto all'utente, dall'io che ha davanti a sé uno strumento al fruitore che gode di un funzionamento in atto, il salto è radicale.

Le nostre app accompagnano ogni nostro gesto, lo codificano minutamente entro la loro quadrettatura trascendentale, lo monitorano ad ogni istante secondo parametri ininterrottamente aggiornati. Si pongono, in altri termini, come un ambiente all'interno del quale ogni nostro gesto si svolge e al quale ogni nostra decisione si conforma sempre più fedelmente.

È la continuità imperturbabile della loro operazione, a costruire i nostri gesti come discontinui, a subordinarli alla loro continuità, a farne gli ingredienti parziali e insensati di quello che inizierà ad apparire come il loro senso complessivo e il loro piano di immanenza. È la continuità di un'organologia in atto, detto in termini bergsoniani, a spingere il cosiddetto utente sempre più verso lo statuto dell'organo, verso la breve consistenza dello pseudopodo che il tecnoambiente suscita e orienta, e poco dopo congela e dissolve. Nel caso di Waze, è il complesso del traffico a orientare il modo in cui gli automobilisti vengono distribuiti lungo certi percorsi più liberi, un po' come le arterie che irrorano un certo organo tendono ad atrofizzarsi quando determinate condizioni ne ostacolano il funzionamento, salvo infittirsi altrove per realizzare in altro modo l'irrorazione ottimale dell'organo.

9. Neoplatonismo di Waze

Lo abbiamo visto nel caso della vespa e del bruco. Fino a quando ci sforziamo di descrivere la loro interazione distinguendo due individui indipendenti, non capiamo che cosa stia succedendo e soprattutto non capiamo come possa succedere. Una mano invisibile, per citare un'immagine che a suo modo si incamminava su questa stessa strada, sembrerà guidare quegli individui sulla strada della felicità, senza che quegli individui sembrino saperne alcunché. Quando cambiamo il nostro punto di osservazione, quando adottiamo finalmente una nuova scala di riferimento, ecco che tutto diventa più semplice, e una serie di aporie apparentemente insolubili trova immediata soluzione.

Waze ci mostra in altri termini che non è più questione di un soggetto che conosce la situazione del traffico dal suo punto di vista, è semmai questione di rendere noti i singoli soggetti al punto di vista del traffico stesso. Non è più questione, per i singoli automobilisti, di orientarsi sulla base del tempo e dello spazio nel quale essi tenderebbero a disporre i fatti di cui devono tenere conto, perché sono ora i singoli automobilisti a occupare la posizione di quelli che chiamiamo i fatti, all'interno di un sistema spazio-temporale che ne costituisce per così dire l'organismo di riferimento e il trascendentale inoggettivabile. Soggetto diviene, in altri termini, quella folla a cui allude, con una definizione di cui non

sono state ancora sfruttate le implicazioni a loro modo visionarie, il funzionamento già citato del *crowdsourcing*.

Così, le nostre app danno vita di volta in volta a qualcosa di simile a un unico organismo-folla, un'unica bergsoniana "molteplicità di interpenetrazione", di cui diventiamo gli organi più o meno momentanei, e in questo senso esse finiscono per farci verificare infallibilmente la regola quasi mistica di cui dicevamo a proposito di vespe e bruchi. C'è un solo tempo al ritmo del quale vengono suscitate le nostre azioni. C'è un solo spazio nel quale i nostri gesti vengono convocati. E quel tempo e quello spazio non possono non essere quelli giusti, quelli benedetti da un sapere tutto svolto in interiorità, molto simile a quello che Bergson chiamava a suo modo intuizione. Come si vede, del resto, niente di mistico o di trascendente in questa facoltà dal nome poetico e anche per questo vagamente sospetto. Conoscere da dentro non significa affatto diventare l'oggetto che abbiamo di fronte, o calarci all'interno di esso, come Bergson sembra talvolta suggerire con una formula chiarissima alla superficie, ma di cui dovremmo piuttosto imparare ad attraversare tutto lo spessore speculativo. Significa semmai diventare la piega momentanea di un oggetto di scala superiore, che non abbiamo affatto di fronte semplicemente perché lo abbiamo tutto intorno a noi.

Intuizione, in questo senso, non significa tanto vedere un oggetto dall'interno, quanto essere visti dall'oggetto all'interno del quale ci troviamo collocati. È forse in questo senso, che Bergson pronunciava una delle sentenze più enigmatiche racchiuse all'interno di quella specie di testamento spirituale che sono le "Osservazioni conclusive" del suo ultimo libro, *Le due fonti della morale e della religione*. La tecnica, suggeriva Bergson lasciando peraltro la questione del tutto inelaborata, avrebbe forse «origini più mistiche di quanto si ritenga» [Bergson 2006, 238]. Ma all'ottimismo bergsoniano di questa notazione dobbiamo forse accostare il correttivo della perplessità di chi si trova ancora a metà del guado. Da questa strana condizione organologica, che ci fa oggetti del grande oggetto che ci intuisce, deriva forse la nostra grande solitudine contemporanea, la sensazione pressoché irrimediabile di vivere una vita per bene che vada fluttuante e intermittente, ma sempre più priva di quella consistenza che ci è familiare da un passato recente che va però allontanandosi alla velocità della luce. È la sensazione sperimentata da

quella parte di noi che è ancora un io, cresciuta com'è nell'interazione con certi strumenti che appartenevano ancora all'*ancien régime* della tecnologia e a malapena avevano sentore di questa svolta entomologica delle nostre tecnologie. Quegli strumenti erano ancora più simili a un bastone o a un pianoforte, erano tutte cose insomma che si tratta di utilizzare dall'esterno o come fossero esterne, e che suggeriscono a noi stessi di essere qualcosa come l'esterno di quell'esterno. Non è facile, in altri termini, arrenderci alla rivelazione che le nostre persone siano invece, come del resto il termine suggerisce, maschere momentanee di un'attualità anonima, transitorie solidificazioni di un unico evento senza volto, ipostasi innumerevoli di un Uno che non smette un istante di pensarci. Più che persone, personificazioni, mascheramenti momentanei della grande ameba informatica.

Bibliografia

- H. Bergson [2002], *L'evoluzione creatrice*, tr. it. di F. Polidori, Milano, Cortina. (ed. or. 1907)
- H. Bergson [2006], *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Vinciguerra, Milano, SE. (ed. or. 1932)
- François, A. [2020], *Bergson lecteur de Darwin dans l'Évolution créatrice*, in: A. Compagnon, S. Surprenant (eds.), *Darwin au Collège de France*, Paris, Collège De France.
- Hossain, A.K.M. Mahtab [2018], Crowdsourced Indoor Mapping, in: J. Conesa, A. Pérez-Navarro, J. Torres-Sospedra, R. Montoliu (eds.), *Geographical and Fingerprinting Data to Create Systems for Indoor/Outdoor Navigation*, Amsterdam, Elsevier, 97-114.
- Kerslake, C. [2006], Insectes et inceste. Bergson, Jung, Deleuze, in: *Multitudes* 25(2), 31-51.
- Lala, K. [2017], Extended Cognition in Spiders, in: *Animal Cognition* 20 (3), 375-395.
- Leoni, F. [2021], *Henri Bergson. Segni di vita*, Milano, Feltrinelli.
- Witt, P.N., Reed, Ch.F. [1965], Spider Web-Building, in: *Science* 149, 1190-1197.

Keywords

crowdsourcing; instinct; organology; immersive technologies

Abstract

Bergson's thought, particularly that of *Creative Evolution*, will be our guide through a more contemporary question. Bergson devotes to insects some decisive pages, as do, quite interestingly, other key thinkers of the Twentieth Century. It is of the greatest interest the fact that Bergson frames these pages on insects within an overall questioning of tools, instruments, technologies. So we could reverse Bergson's trajectory and ask: what can insects teach us about technology, and particularly about our contemporary technologies? The case of crowdsourcing will be taken as a paradigm of a certain shift that moves, in our terms, from a technological idea or practice of human tools, to an organological one.

Federico Leoni
Università degli Studi di Verona, Italy
E-mail: federico.leoni@univr.it

PAOLO GODANI

IL DIVENIRE E L'IDEA DEL NULLA

L'ultimo capitolo dell'*Évolution créatrice* (1907) si apre con una lunga analisi dell'idea di nulla. Gli argomenti che vi si possono leggere erano stati anticipati in un articolo (pubblicato sulla *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* nel novembre 1906) dal titolo *L'idée de néant*, ma il fatto di essere inseriti in un contesto più ampio conferisce loro una funzione supplementare. Non si tratta più soltanto di criticare, come illusione o pseudoproblema, un'idea filosofica tradizionale, ma di mostrare come questa critica sia necessaria al fine di pensare la natura stessa del reale in quanto durata, evoluzione vera, divenire radicale.

Una delle tesi di fondo che l'*Évolution créatrice* eredita da *Matière et mémoire* (1896) è in effetti che la realtà, e non soltanto la coscienza (come nell'*Essai* del 1889), consiste in un «perpetuo divenire. Si fa e si disfa senza mai essere qualcosa di fatto» [Bergson 1959b, 725; it. 223]. Contro una tesi del genere, la filosofia ha fin dall'inizio protestato vivamente, e anzi si potrebbe sostenere che la filosofia nasca precisamente nel momento in cui il pensiero greco, con il venerabile Parmenide, inizia ad affermare la *stabilità* di ciò che è.¹ Questa affermazione implica la tesi dell'intangibilità assoluta dell'essere, ovvero dell'impossibilità che le cose vengano precariamente all'essere emergendo dal nulla e al nulla facciano immancabilmente ritorno. Bergson traduce questo dato, quando spiega che «l'avversione della metafisica per ogni realtà che dura deriva precisamente dal fatto che tale realtà può venire all'essere solo passando per il “nulla”» [Bergson 1959b, 729; it. 226]. Se pertanto si intende sostenere, come vuole Bergson, che la realtà è qualcosa che dura, un perpetuo divenire, sarà necessario innanzitutto svincolare la

¹ Tra le opere del medesimo autore che si potrebbero citare, vedi da ultimo Severino 2013.

durata e il divenire dal loro malinteso nesso con il nulla. In questo senso, l'operazione di Bergson consiste nell'accettare senza riserve l'interdetto parmenideo, senza però concluderne l'impossibilità del divenire, e anzi fondando proprio su quell'interdetto la possibilità di intendere il mutamento come sostanza stessa del reale.²

Vediamo, innanzitutto, come si configuri l'analisi bergsoniana dell'idea di nulla.

Bergson esordisce dicendo che, per quanto i filosofi si siano scarsamente occupati dell'idea di nulla, tale idea costituisce nondimeno «la molla nascosta, l'invisibile motore del pensiero filosofico [...] che spinge avanti, fin sotto lo sguardo della coscienza, i problemi angoscianti, le questioni che non si possono fissare senza essere presi da vertigine» [Bergson 1959b, 728; it. 225]. Si comprende già, da questa prima movenza, come Bergson non consideri affatto la possibilità che la *Grundfrage* leibniziana (perché esiste qualcosa piuttosto che il nulla?) appaia come una domanda sensata solo nel contesto di una determinata cultura, quella ebraico-cristiana, fondata sulla *creatio ex nihilo* e sulla conseguente finitezza radicale di ogni creatura.³ Agli occhi di Bergson, la domanda sul perché esista qualcosa anziché il nulla è una specie di domanda universale e perenne, come universale e perenne sembra l'idea che l'esistenza sia «una conquista sul nulla» [Bergson 1959b, 728; it. 226]. E questo perché Bergson ritiene che l'origine dell'idea di nulla risieda in un invariante antropologico, cioè, più precisamente, nella stessa costituzione attiva, desiderante, rammemorante della natura umana.

Le facoltà umane – Bergson non si stanca di ricordarlo – non sono costituite in vista di una conoscenza disinteressata del mondo, ma hanno una funzione innanzitutto pratica. Servono, cioè, la nostra costante ricerca dell'utile. La percezione ordinaria, per esempio, non ci fornisce un quadro esaustivo di ciò che ci circonda, ma seleziona, in esso, soltanto

² «Se potessimo stabilire che l'idea di nulla, nel senso che le attribuiamo contrapponendola all'idea di esistenza, è una pseudoidea, i problemi che essa suscita intorno a sé diventerebbero pseudoproblemi. L'ipotesi di un assoluto che agisse liberamente, e che durasse in modo eminente, non avrebbe più nulla di sorprendente» [Bergson 1959b, 730; it. 227].

³ Cfr. Coté 1998.

ciò che di volta in volta risulta funzionale ad una certa istanza, bisogno o desiderio che sia. Allo stesso modo, l'intelligenza esiste in vista delle esigenze dell'azione, non della contemplazione. Ma ogni azione umana, in quanto funzionale alla ricerca dell'utile, ha sempre «il suo punto di partenza in un'insoddisfazione, e perciò in un sentimento di assenza. Non si agirebbe se non ci si proponesse uno scopo, e si cerca una cosa solo quando se ne avverte la mancanza. La nostra azione procede così dal “nulla” al “qualcosa”» [Bergson 1959b, 746; it. 243]. Se dunque l'idea di nulla si presenta alla nostra mente, è in ragione del fatto che, essendo noi esseri pragmatici, votati alla ricerca dell'assente, spinti alla produzione di ciò che manca, tendiamo a percepire il mondo come un arcipelago di enti dispersi nel vasto oceano del nulla.

Per arrivare a questa conclusione, il testo prende in esame i diversi modi in cui ci si presenta, per lo più, l'idea del nulla, al fine di mostrare come in ognuno di essi si origini la sua *tenace illusione* [cfr. Bergson 1959b, 735; it. 232]. «Vediamo, dunque, a che cosa si pensa quando si parla del nulla. Rappresentarsi il nulla significa immaginarlo o concepirlo. Esaminiamo che cosa può essere questa immagine o questa idea» [Bergson 1959b, 730; it. 227].

Iniziando con *l'immagine* del nulla, Bergson adotta la strategia *à la* Descartes o *à la* Condillac, con cui aveva iniziato *Matière et mémoire*. Mentre il testo del 1896 esordiva con un «*Me voici donc en présence d'images*» [Bergson 1959a, 169], l'analisi del nulla contenuta nell'*Évolution créatrice* si apre con un «*Je vais fermer les yeux, boucher mes oreilles, éteindre une à une les sensations qui m'arrivent du monde extérieur*» [Bergson 1959b, 730; it. 227]. Qui, si tratta di rendere evidente che per quanto io possa fare ogni sforzo per abolire le immagini prodotte dai miei sensi, per quanto io possa mettere a tacere uno dopo l'altro gli stimoli provenienti dall'esterno, e per quanto io tenti di neutralizzare anche le più tenui sensazioni interne, sino a cancellare persino il sentimento della mia stessa esistenza, mi ritroverò sempre alle prese con la presenza di un'immagine, fosse pure l'immagine di un me stesso che contempla la propria sparizione.⁴ Ma si tratta anche

⁴ «Per quanto faccia, percepisco dunque sempre qualcosa, sia dall'esterno che dall'interno. Quando non colgo più niente degli oggetti esterni, significa che mi rifugio nella coscienza che ho di me stesso; se abolisco questa interiorità, questa

di notare come l'immagine del nulla si insinui in questo «andirivieni della nostra mente tra il fuori e il dentro» [Bergson 1959b, 731; it. 229], ovvero, più precisamente, come essa emerga nel punto, «equidistante dai due, in cui ci sembra di non avvertire più l'uno e di non scorgere ancora l'altro» (*ibidem*). L'immagine che crediamo di scorgere dietro tutte le sensazioni abolite è senz'altro un'immagine illusoria, dato che è solo il frutto dell'esclusione reciproca di due campi dell'esistenza,⁵ e tuttavia l'illusione è persistente.

Passiamo ora dall'immagine all'idea, considerando che non sono poco numerose le cose che siamo in grado di concepire pur senza potercene fare alcuna immagine.⁶ Né il percorso che sarà intrapreso, né le conclusioni a cui si giungerà saranno molto diverse dalle precedenti. Consideriamo, dunque, dapprima l'abolizione dell'idea di un oggetto esterno e di seguito la soppressione, nel pensiero, di un oggetto interno. Che cosa accade quando al mio pensiero capita di soffermarsi sul fatto che un determinato oggetto, presente sino a un istante prima tra gli oggetti del mondo, non c'è più? Accadono sostanzialmente due cose: la prima è che, molto semplicemente, l'oggetto che ora non c'è più è stato sostituito da un altro (cosa che accade anche quando l'oggetto-sostituito non è che l'aria, come nell'esempio bergsoniano di una stanza vuota di mobili); la seconda è che la mia attenzione non si sofferma in alcun modo sul nuovo oggetto, ma si focalizza, magari con qualche nostalgia, sull'oggetto assente.⁷ Analogamente, quando concepisco l'abolizione di un oggetto interno, per esempio l'abolizione dell'amore che provavo nei riguardi di qualcuno, non faccio che *sorvolare* sul fatto che quell'amore

stessa abolizione diventa un oggetto per un io immaginario che, stavolta, percepisce come oggetto esterno l'io che scompare. Esterno o interno, c'è dunque sempre un oggetto che la mia immaginazione si rappresenta» [Bergson 1959b, 731; it. 228].

⁵ «È evidente che non è questo il nulla che potremmo contrapporre all'essere [...], poiché questo nulla implica già l'esistenza in generale» [Bergson 1959b, 731; it. 229].

⁶ «Si può pensare, diceva Descartes, a un poligono di mille lati, anche se non si riesce a vederlo con l'immaginazione: è sufficiente rappresentarsi chiaramente la possibilità di costruirlo. Lo stesso vale per l'idea di un'abolizione di tutte le cose» [*ibidem*].

⁷ «L'idea di abolizione o di nulla parziale si forma dunque nel corso della sostituzione di una cosa a un'altra, dato che tale sostituzione è pensata da una mente che preferirebbe mantenere la vecchia cosa al posto della nuova» [Bergson 1959b, 733; it. 231].

non ha lasciato un posto vuoto, ma è stato solo sostituito da un altro sentimento, per esempio da uno stato di indifferenza, e *soffermarmi* invece, magari con qualche rimpianto, sull'assenza di quell'antica passione. «Insomma – conclude Bergson – che si tratti di un vuoto di materia o di un vuoto di coscienza, *la rappresentazione del vuoto è sempre una rappresentazione piena che si risolve, all'analisi, in due elementi positivi; l'idea, distinta o confusa, di una sostituzione, e il sentimento, provato o immaginato, di un desiderio o di un rimpianto*» [Bergson 1959b, 734; it. 231].

La conclusione generale che si può trarre da queste prime analisi è chiara. La nostra idea del nulla si fonda sempre e solo sull'operazione che pretende di cancellare qualcosa. Ma ogni cancellazione non è altro che una sostituzione. Nessuna cancellazione, cioè, produce mai un vuoto in natura. È assurdo dunque passare dall'idea di un nulla parziale, che come abbiamo visto si risolve semplicemente nella nostalgia per l'oggetto che è stato soppiantato da un altro, all'idea di un nulla totale, dato che questa idea implicherebbe niente di meno che una cancellazione senza sostituzione.

Si dirà tuttavia che una cancellazione senza sostituzione è possibile. Forse non siamo stati abbastanza radicali – è questa l'obiezione che Bergson prende ora in considerazione – e non abbiamo considerato che, per quanto secondo le condizioni ordinarie della nostra esperienza non sia possibile né immaginare né concepire una cancellazione che non implichi sostituzione, resta forse possibile, affrancandosi da quelle condizioni, pensare il puro e semplice non esserci più di una certa cosa.⁸ Anche in questo caso, tuttavia, le cose non cambiano. Infatti, per poter pensare la pura e semplice non-esistenza di un determinato oggetto, dobbiamo fare due operazioni: la prima consiste nel rappresentarci quell'oggetto come esistente, la seconda consiste nell'escluderlo dal novero delle cose che esistono realmente. Ma, di nuovo, questa seconda operazione può realizzarsi solo dal momento in cui opponiamo, a quel determinato oggetto che supponiamo ora inesistente, la totalità del reale

⁸ «È sufficiente evocare, con uno sforzo di astrazione, la rappresentazione dell'oggetto A nella sua singolarità e convenire anzitutto di considerarlo esistente; poi, con un tratto di penna intellettuale, cancellare questa clausola. A quel punto l'oggetto sarà, per nostro decreto, inesistente» [Bergson 1959b, 735; it. 233].

dalla quale è stato escluso. In breve, «l'atto con cui si dichiara irreali un oggetto pone [...] l'esistenza del reale in generale» [Bergson 1959b, 736; it. 253]. Ciò che accade, dunque, quando tentiamo di pensare la pura e semplice abolizione di un oggetto, è che releghiamo quell'oggetto al di fuori del tutto della realtà esistente, senza tuttavia potergli negare *una qualche forma* di esistenza, che si riduce ora ad un'esistenza meramente ideale.

Non ci resta che un ultimo passo, quello che prende in considerazione la negazione radicale, la negazione che, applicandosi potenzialmente ad ogni cosa, lascerebbe intravedere la potenza del nulla.⁹ Siamo al vertice del testo bergsoniano. Qui il compito è mostrare come la negazione non sia semplicemente l'inverso dell'affermazione, né il nulla semplicemente l'inverso dell'essere. La negazione – spiega Bergson con grande precisione – non ha mai a che fare con le cose stesse, ma sempre e solo con un giudizio su di esse. Ho a che fare con le cose, per esempio, quando affermo: «questo tavolo è nero». Ma quando dico «questo tavolo non è bianco» non intendo, almeno di primo acchito, affermare qualcosa che riguardi il tavolo, ma intendo rivolgermi ad un'affermazione precedente, per esempio quella di qualcuno che, per errore, aveva affermato «questo tavolo è bianco». Ne consegue che la negazione non ha una funzione immediatamente conoscitiva: «la negazione si rivolge a qualcuno e non soltanto, come la pura operazione intellettuale, a qualcosa. La sua essenza è pedagogica e sociale: corregge, o meglio avverte» [Bergson 1959b, 738; it. 236]. A questo si aggiunga il fatto che la negazione è sempre un'operazione parziale. Ogni negazione implica una duplice affermazione: la prima è l'affermazione a cui la negazione si oppone, la seconda è l'affermazione che riempie lo spazio vuoto aperto dalla negazione stessa. Per esempio: quando dico «questo tavolo non è bianco», la mia negazione implica, da un lato, l'erronea affermazione precedente di chi abbia detto o pensato che questo tavolo è bianco, ma implica anche, d'altro lato, l'affermazione implicita, per esempio «questo tavolo è nero», che occupa il posto lasciato indeterminato dalla negazione «questo tavolo non è bianco». In entrambi i casi, la negazione non possiede alcuna autonomia, non esiste

⁹ Per una visione contemporanea sul problema della negazione, cfr. Virno 2013.

indipendentemente dall'affermazione. «Invano dunque – si conclude a giusto titolo – si attribuirebbe alla negazione il potere di creare idee sui generis, simmetriche a quelle create dall'affermazione e dirette in senso opposto. Da essa non nascerà alcuna idea, perché non ha altro contenuto che quel giudizio affermativo sul quale si applica» [Bergson 1959b, 740; it. 237].

Prima di trarre le conclusioni di questo percorso argomentativo, Bergson anticipa un'ultima obiezione. Si è detto che la negazione ha una funzione meramente sociale, laddove l'affermazione ha una portata conoscitiva. Ma dicendo questo non si oscura forse, e indebitamente, il fatto che, in fondo, anche ogni affermazione, in quanto fa uso del linguaggio, è relativa alla vita sociale, oltre che all'intelligenza? Non si potrebbe dire, a rigore, che «in entrambi i casi [cioè sia nell'affermazione sia nella negazione] la proposizione ha uno scopo sociale e pedagogico, giacché la prima diffonderebbe una verità allo stesso modo in cui la seconda preverrebbe un errore?» [Bergson 1959b, 741; it. 238]. Per rispondere a questa obiezione, Bergson torna a proporre una situazione iperbolica: «Supponete che sia abolito il linguaggio, che la società sia dissolta, che nell'uomo si atrofizzi ogni iniziativa culturale, ogni facoltà di sdoppiarsi e di giudicarsi» [Bergson 1959b, 741-742; it. 238]. Ebbene, quest'uomo ridotto a una sorta di isolamento assoluto e di passività larvale, continuerebbe comunque ad affermare; e questo per la semplice ragione che affermare non significa altro se non seguire pedissequamente il corso dell'esperienza e registrare ciò che di volta in volta accade. E si può registrare solo ciò che c'è, non ciò che non c'è. Questa intelligenza minimale, dunque, «non avrebbe alcuna velleità di negare» [Bergson 1959b, 742; it. 239]: perché inizi a voler usare la negazione, sarà necessario che quell'intelligenza «si desti dal suo torpore, che formuli la delusione di un'attesa reale o possibile, che corregga un errore attuale o eventuale, che si proponga insomma di istruire gli altri o se stessa» [*ibidem*].

Eccoci giunti, dunque, a quanto avevamo inizialmente anticipato: l'origine dell'idea di nulla consiste nella costituzione attiva, desiderante, rammemorante della natura umana. «Provate a sopprimere ogni interesse, ogni affezione: non resterebbe altro che la realtà che scorre, e

la conoscenza indefinitamente rinnovata del suo stato presente che essa imprime in noi» [Bergson 1959b, 744; it. 241].

Notavamo inizialmente come Bergson attribuisse l'avversione della metafisica nei confronti del divenire al fatto che quest'ultimo venisse inteso come passaggio dal nulla all'essere. Il saggio sull'idea di nulla, ripreso nelle pagine dell'*Évolution créatrice* che abbiamo commentato fin qui, precisa che quell'avversione «nei riguardi di ogni realtà che prenda posto nel *tempo*» [Bergson 1906, 450], conduce la metafisica «ad attribuire al vero essere una forza tale che possa vincere il nulla e porsi da se stesso» [*ibidem*]. Ma può ottenere questo risultato solo «a condizione di attribuire al principio che genera tutte le cose un'esistenza *logica*, e non psicologica o fisica» [*ibidem*].¹⁰ Essenze logiche, assiomi, teoremi non hanno bisogno che di loro stessi per esistere, come accade per esempio all'essenza del cerchio, mentre ogni entità singola e concreta, spazio-temporalmente determinata, come per esempio il cerchio che ho appena tracciato sul foglio situato sopra la mia scrivania, non sembra avere la forza per porsi da sé fuori dal nulla e per persistere nell'essere. Da qui l'esigenza, che si manifesta – nota Bergson – nelle dottrine di Spinoza e di Leibniz,¹¹ di ricondurre ogni esistenza psicologica e fisica all'esistenza logica. Ma da qui anche il prezzo che Bergson non intende pagare:

se il principio di tutte le cose esiste nella stessa maniera in cui esiste un assioma logico o una definizione matematica, le cose stesse dovranno derivare da questo principio come le applicazioni di un assioma o le conseguenze di una definizione, e non ci sarà più posto, né nelle cose né nel loro principio, per una causalità efficiente intesa nel senso di una libera scelta [Bergson 1959b, 729-30; it. 227].

Se si pretende invece di conservare una *causa* che non si identifichi con una *ratio* e se, di conseguenza, non si intende ridurre la scelta a

¹⁰ Cfr. Hautefeuille 1959 e Worms 2004, 255-77.

¹¹ Bergson ritorna spesso, nei suoi corsi, sui due filosofi moderni. Vedi per esempio Bergson 2007, lezione del 6 maggio 1904, e Bergson 2018, lezioni VI e VII. Per un'analisi dei rapporti con Spinoza cfr. Mariani 2018.

mera conseguenza logica, allora sarà necessario pensare la durata delle cose *non* come passaggio dal nulla all'essere, bensì come divenire sostanziale.

La conclusione di Bergson è chiara:

Se, per arrivare all'idea di essere, si passa (consapevolmente o meno) attraverso l'idea del nulla, si perviene a un essere la cui essenza risulta logica o matematica, e quindi intemporale. E allora si impone una concezione statica del reale: tutto sembra dato una volta per sempre, nell'eternità. Ma è necessario abituarsi a pensare l'essere direttamente, senza giri viziosi, senza prima rivolgersi al fantasma del nulla che si frappone tra lui e noi. Occorre sforzarsi, qui, di vedere per vedere, e non di vedere per agire. Allora l'assoluto si rivela vicinissimo a noi e, in certa misura, in noi. La sua essenza è psicologica, e non matematica o logica. Esso vive con noi. E, come noi – ma per certi aspetti infinitamente più concentrato e raccolto su di sé – dura [Bergson 1959b, 747; it. 244].

Qui Bergson non si limita ad affermare, come sembrava voler fare inizialmente, che la metafisica aborrisce il divenire perché comprende la sua natura come quella di un'oscillazione tra l'essere e il nulla. Ma aggiunge che è proprio e ancora l'idea di nulla, chiamata in causa più o meno esplicitamente, in modo più o meno consapevole, a portare i grandi metafisici moderni a ridurre ogni esistenza, fisica e psicologica, alla mera esistenza logica. Il fantasma del divenire è all'opera non solo nell'immagine del divenire, ma anche in quella dell'essere stesso.

Sono due, a questo punto, le questioni su cui vorremmo soffermarci. La prima riguarda i fondamenti dell'opposizione tra una concezione statica e una concezione dinamica del reale. La seconda, del resto strettamente connessa alla precedente, concerne piuttosto il prezzo che sembra non potersi non pagare nel caso in cui si adotti una concezione dinamica.

Per quanto riguarda il primo punto, vorremmo notare innanzitutto la forzatura (filosoficamente legittima, certo, ma che resta nondimeno una forzatura) che consiste nell'attribuire alla metafisica il passaggio, *più o meno consapevole*, attraverso l'idea del nulla, anche nel caso in cui essa

affermi la stabilità e l'intangibilità dell'essere. Prendiamo ad esempio solo uno dei due casi nominati esplicitamente da Bergson, quello di Spinoza (che è poi anche il caso della dottrina più radicale, meno incline a compromessi teorici e pratici). Poco importa, naturalmente, che nello spinozismo non vi sia traccia *esplicita* di quel passaggio attraverso l'idea del nulla. Si tratta di vedere se sia possibile scorgerlo in esso come condizione implicita o inconsapevole.

Consideriamo un momento seminale, nel quale Spinoza affronta la questione del nulla: il secondo capitolo della prima parte del *Breve trattato*. Qui, in una nota nella quale si spiega la definizione di Dio come «essere del quale viene affermato tutto, cioè infiniti attributi, ciascuno dei quali infinitamente perfetto nel suo genere» [Spinoza 2007a, 97], troviamo: «La ragione è che, non potendo il *nulla* avere alcun attributo, il *tutto* deve avere tutti gli attributi; e così, non avendo il *nulla* alcun attributo perché non è, il *qualcosa* ha degli attributi perché è *qualcosa*. Dunque, quanto più è *qualcosa*, tanto più deve avere attributi» [*ibidem*]. Ora, si potrebbe certo sostenere che qui Spinoza faccia uso del nulla, al fine di stabilire la natura dell'essere e del qualcosa. Ma bisognerebbe precisare che del nulla si possono fare due usi radicalmente differenti. Il primo è quello a cui fa riferimento Bergson, quando parla del fatto che l'esistenza di qualcosa mi può apparire come una conquista sul nulla. In tal caso, il nulla è ciò da cui ogni ente proviene, ciò di cui ogni ente deve liberarsi per venire all'esistenza. Il nulla, in questo senso, è una potenza attiva, che trattiene nella non-esistenza tutte le cose che non hanno la forza di uscirne, o che rigetta nella non-esistenza tutte le cose che non hanno la forza di persistere nell'essere. Il senso del nulla a cui fa riferimento Spinoza, però, è di tutt'altro genere. Se il primo senso implica una sorta di commercio tra l'essere e il nulla, un passaggio dall'uno all'altro, un'oscillazione sempre possibile, per ogni ente finito, tra l'uno e l'altro, il secondo senso del nulla ha la funzione di escludere qualunque commistione, e di conferire la sua assoluta autonomia al tutto dell'essere. Quando si dice, in questo secondo senso, che fuori dall'essere non c'è che il nulla, si intende dire, semplicemente, che non esiste alcun fuori, né alcun nulla.

Se è vero che Spinoza fa uso solo di questo secondo senso, e se non è sostenibile dunque che la sua concezione dell'essere implichi qualche

«passaggio» attraverso il nulla, resta da vedere che cosa significhi, nel suo caso, la riduzione del principio di tutte le cose a principio logico. In altre parole, se il fatto di fissare un essere la cui natura è logica o matematica non dipende dall'essere passati attraverso il nulla, a che cosa si dovrà attribuire questa che per Bergson è un'indebita logicizzazione del reale? Per comprendere la posizione di Spinoza è indispensabile, innanzitutto, non attribuirle una concezione soggettivistica della logica. Per lui, ogni *ratio*, ogni nesso intelligibile tra fenomeni, come ogni *essentia*, non è il risultato di una sorta di purificazione del concreto da parte dell'intelletto, né è la riduzione di un fatto attuale alla sua possibilità. Logica, nello spinozismo, significa né più né meno che articolazione del reale, affermazione del fatto che il reale non è caotico, ma strutturato. E la prima regola dalla quale consegue un reale strutturato è che le cose singole, in quanto parti del tutto, posseggono, ognuna, una natura determinata che persiste come tale, senza trasformarsi in altra [cfr. Zourabichvili 2002a, 185 e sgg.]. La dottrina del *conatus* è testimone di questo fatto. Ogni cosa afferma se stessa, e lo fa per un tempo indeterminato, e questa stessa affermazione della propria natura è, per ogni cosa singola, la sua essenza attuale. In altre parole, ogni cosa è sempre e solo ciò che è, sempre e solo l'esplicarsi della propria essenza. Questo non significa, naturalmente, che in natura non si diano passaggi o trasformazioni, ma la «trasformazione» non è mai da intendersi come il mutamento di una cosa in un'altra di natura differente, bensì sempre e solo come l'avvicendamento, la sostituzione di una cosa con un'altra. La *cosa* non è una specie di sostrato neutro che percorre le proprie trasformazioni, ma è *una certa determinazione*, un'essenza, per esempio un corpo è una certa *ratio* di quiete e movimento.¹² La «logica», dunque, non è il territorio astratto dell'intelligenza, il campo a partire dalle cui divisioni la mente umana seziona e seleziona la realtà, in funzione dei propri bisogni, ma è lo stesso campo del reale colto nelle sue articolazioni essenziali.

La critica di Bergson, secondo cui una logica del genere, in quanto indistinguibile da un ordine geometrico, è in realtà adeguata a comprendere appunto solo una selezione del reale, una sua

¹² «*Corpora res singulares sunt, quae ratione motus, et quietis ab invicem distinguuntur*» [Spinoza 2007b, 851: *Etica* II, L3dim].

immobilizzazione, mentre è del tutto inadeguata a cogliere il farsi delle cose, è una critica alla quale si può rispondere in maniera molto semplice. Dal punto di vista di Spinoza, l'ordine geometrico ha un privilegio dovuto al fatto che l'estensione (e non la vita!) è un attributo della sostanza. Per questa ragione, il divenire (così come la vita) può essere pensato solo a partire dalle modalità dell'estensione. Bergson pensa, al contrario, che la materia sia un ripiegamento dell'*élan vital* e che sia quest'ultimo a costituire l'essenza della realtà. Si potrebbe dire che ci troviamo di fronte a due grandi opzioni filosofiche, tra le quali non è possibile che *decidersi*. Ma questo, in qualche modo, significherebbe già propendere per un atteggiamento bergsoniano. Vorremmo provare a mostrare, in conclusione, che esiste almeno una ragione per la quale una concezione statica del reale deve prevalere su una concezione dinamica.

Prendiamo un esempio che si trova ancora nel quarto capitolo dell'*Évolution créatrice* (non, tuttavia, nelle pagine dedicate all'analisi dell'idea di nulla): la *transizione* dall'infanzia alla maturità.

Che il bambino diventi adolescente, poi uomo maturo e infine vecchio, è del tutto comprensibile qualora si consideri che l'evoluzione vitale è, in questo caso, la realtà stessa. Infanzia, adolescenza, maturità, vecchiaia sono puri e semplici punti di vista della mente, delle *stasi possibili* immaginate per noi dall'esterno, e nel corso di un progresso. Se invece consideriamo l'infanzia, l'adolescenza, la maturità e la vecchiaia come parti integranti dell'evoluzione, esse diventano allora delle *stasi reali*, e noi non siamo più in grado di concepire come sia possibile l'evoluzione, giacché la giustapposizione di molteplici stasi non potrà mai equivalere a un movimento [Bergson 1959b, 758-9; it. 254-255].

È difficile trovare un argomento più tipicamente bergsoniano: non si può ricostruire il movimento sommando la serie delle istantanee prelevate su di esso, ma è necessario aderire al divenire stesso, rinunciando, nel momento in cui *pensiamo* il reale in sé, a quel meccanismo cinematografico che l'intelligenza ci fornisce al solo fine di *maneggiare* le cose che ci circondano. Solo che l'operazione è più complessa di quanto sembri a prima vista. Nel pensare il reale possiamo

certo ammettere, in casi specifici, di avere frainteso quali fossero le sue articolazioni effettive, ma non possiamo fare a meno di riconoscere che *una qualche* articolazione vi sia. Lo stesso Bergson, del resto, ne dà testimonianza (sebbene forse in maniera inconsapevole), quando suggerisce di trasformare la proposizione «il bambino diventa uomo» nella proposizione «c'è divenire da bambino a uomo» [cfr. Bergson 1959b, 759; it. 255]. Con un argomento di matrice megarica, Bergson spiega, innanzitutto, che nella prima proposizione il verbo «diventa» ha la funzione di «mascherare l'assurdità in cui si cade attribuendo lo stato “uomo” al soggetto “bambino”» [*ibidem*].¹³ Nella seconda proposizione, invece, il soggetto non è, incomprensibilmente, il bambino che muta la sua natura sino al punto di diventare quell'altro da sé, quell'altro con sé incompatibile, che è l'adulto, ma il soggetto è il divenire stesso. Per Bergson questo venire in primo piano del divenire, rispetto alle stasi, è sufficiente a nominare la realtà stessa. E tuttavia, anche a questo livello di discorso, resta un problema che vale la pena di mettere in luce. Dire «c'è divenire da bambino a uomo», anziché «il bambino diventa uomo», significa certo privilegiare il divenire stesso, ma un divenire che non può fare a meno di continuare a caratterizzarsi come *quel* divenire che coincide con la transizione «da bambino a uomo». Per quanto posti in secondo piano, i termini della transizione non possono fare a meno di esserci, salvo fare di questo e quel divenire, ovvero di ogni divenire, un divenire *qualunque*. In tal caso – ecco il punto a cui intendevamo arrivare – il divenire assumerebbe la funzione di un sostrato indeterminato, distinto certo da tutte le determinazioni che costituirebbero solo le sue stasi possibili, ma distinto da esse solo per il fatto di presentarsi come privo di qualsivoglia determinazione. Sarebbe questa, in fin dei conti, una variante «dinamica» della dottrina, assai diffusa nella storia dell'ontologia, che crede di conferire un fondamento solido alla realtà concependo in essa l'esistenza di sostanze indipendenti dai loro attributi. Se Bergson non sottolinea, anche nella proposizione «c'è divenire da bambino a uomo», la presenza delle due stasi, «bambino» e «adulto», è appunto perché per lui queste sono «semplici punti di vista della mente» [Bergson 1959b, 759; it. 256], laddove la realtà stessa si

¹³ Per un tentativo contemporaneo di coniugare prospettiva megarica e bergsonismo, cfr. Ronchi 2018.

esaurisce, diciamo così, nel divenire stesso. Ma, appunto, non esiste alcun divenire in quanto tale, esistono sempre e solo dei divenire determinati, che non possono fare a meno delle loro determinazioni. Queste ultime, per esempio l'essere bambino o l'essere adulto, non sono affatto semplici *vues de l'esprit*, ma sono realtà perfettamente delineate, senza le quali non solo il nostro pensiero, ma la realtà stessa finirebbe per confondere tutto in un magma caotico.

Vale la pena, per finire, di ricordare che lo stesso esempio bergsoniano era già stato analizzato da Spinoza, secondo una strategia inversa. Parliamo dello scolio alla proposizione 39 della quarta parte dell'*Etica*, dove l'esempio del passaggio dall'infanzia all'età adulta viene presentato al fine di illustrare la possibilità che un corpo muti in altra natura, cioè, letteralmente, muoia, pur senza trasformarsi in cadavere.

Intendo per morto quel corpo le cui parti sono disposte in modo da ottenere tra loro un'altra proporzione di moto e quiete [*aliam motus, et quietis rationem*]. Infatti, non oso negare che il corpo umano, mantenuta la circolazione del sangue e altre condizioni per le quali si giudica che il corpo viva, possa nondimeno mutarsi in altra natura del tutto diversa dalla sua, dal momento che nessun motivo mi costringe a stabilire che il corpo non muore se non si trasforma in cadavere; ché anzi, la stessa esperienza sembra persuaderci d'altro [Spinoza 2007b, 1010: *Etica* IV, P39sc].

A questa tesi, fa seguito l'esempio del poeta spagnolo «che era stato colpito da una malattia e che, sebbene ne fosse guarito, rimase talmente dimentico della sua vita passata da non credere che fossero sue le commedie e le tragedie che pure aveva composto» [*ibidem*]. È a questo punto che Spinoza avanza un esempio ulteriore, quello del passaggio dall'infanzia all'età adulta: «E se questo sembra incredibile, che cosa diremo dei bambini? Un uomo di età avanzata crede la loro natura tanto diversa dalla propria da non potersi persuadere di essere mai stato bambino, se non formulasse riguardo a sé tale congettura a partire dagli altri» [*ibidem*].¹⁴ Come si vede, Spinoza suggerisce che il transito da bambino a adulto sia interpretabile come una sorta di morte,

¹⁴ Cfr. Zourabichvili 2002b, 34-88.

dato che si tratta a tutti gli effetti di un mutamento in altra natura, pur in assenza di decesso biologico. E questo indica, appunto, che quel transito è, in realtà, piuttosto un salto, non dunque un divenire da una natura ad un'altra, ma un avvicinarsi di due nature che non hanno nulla o quasi in comune tra loro. Contrariamente a quanto sostiene Bergson, l'illusione non consiste nel sostituire due stasi immaginarie all'autentica realtà del divenire, ma, all'inverso, nel supporre l'esistenza di una continuità, di un processo, là dove non si ha che l'avvicendamento di due nature radicalmente eterogenee. L'avvicinarsi delle due nature, naturalmente, non è una specie di miracolo, ma è l'effetto di tutta una serie di cause perfettamente identificabili. Resta tuttavia l'eterogeneità e l'incompatibilità delle nature. E resta per una ragione fondamentale, e cioè che quelle che per Bergson sono solo stasi virtuali, meri punti di vista della mente, sono, per Spinoza, determinazioni o essenze perfettamente reali. Tra lo stato dell'infante e quello dell'adulto, infatti, non si dà solo una differenza di grado, come accadrebbe se si potesse effettivamente *passare* dal primo stato al secondo senza soluzione di continuità, ma una differenza di natura. Per questo non si può dire, come riconosce lo stesso Bergson, che l'infante divenga adulto, ma non si può dire neppure che vi sia divenire da infante a adulto. La prima proposizione è insostenibile proprio per le ragioni avanzate da Bergson, e cioè perché dire che l'infante *diviene* adulto è solo un modo per mascherare il fatto che si sta attribuendo, in maniera tanto surrettizia quanto contraddittoria, la natura dell'adulto a quella del bambino; ma lo è anche la seconda, e per la stessa identica ragione, ovvero perché non può esservi passaggio tra due nature eterogenee. Questo non significa che tutte le cose siano sempre assolutamente immobili: ognuna, nei limiti della sua natura, può senza dubbio andare soggetta a variazioni; ma quando questa variabilità giunge a superare una certa soglia, non c'è più variazione, bensì scomparsa di una natura e apparizione di una natura di altro genere. In ogni caso – ed è questo il punto capitale – l'esistenza di una natura, di un'essenza, di una determinazione è sempre necessaria, a meno che non si voglia ridurre il mondo a una materia, fluente certo, ma indeterminata e dunque perfettamente ineffabile.

La grandezza di Bergson consiste nell'aver tentato di pensare il divenire non come risultato di un'assurda dialettica tra l'essere e il nulla,

ma come essere in sé, come sostanza.¹⁵ In questo senso, la sua critica all'idea di nulla ribadisce l'interdetto parmenideo che risuona ancora nella filosofia di Spinoza. L'essere bergsoniano, benché in perpetuo movimento, è un tutto senza falle, come la sostanza dell'*Etica*. Solo che, a differenza di questa, la cui essenza consta di un'infinità di attributi, cioè di determinazioni qualitative, il divenire bergsoniano sembra dover allontanare da sé ogni determinazione, assegnandole lo status di mera visione soggettiva. È questa indeterminazione a condannare la sostanza dinamica di Bergson al regno dell'ineffabile, e a spingere la sua filosofia tra le brume del misticismo.

Riferimenti bibliografici

- Bergson, H. [1959a], *Matière et mémoire*, in: Id., *Œuvres*, Paris, PUF; trad. it. di A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Roma/Bari 1996.
- Bergson, H. [1959b], *L'Évolution créatrice*, in: Id., *Œuvres*, cit.; trad. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, R. Cortina, Milano 2002.
- Bergson, H. [1906], *L'Idée de néant*, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 62, 449-466.
- Bergson, H. [2007], *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, Pisa, Edizioni ETS (ed. or. *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique, Cours inédit de Bergson au Collège de France : 2e semestre de l'année 1903-1904*, ed. F. Worms, in: *Annales bergsoniennes* 2, 41-149, Paris, PUF, 2004).
- Bergson, H. [2018], *Lezioni di metafisica. Spazio, tempo, materia e teorie dell'anima*, a cura di S. Guidi, Prefazione di R. Ronchi,

¹⁵ Rocco Ronchi, nella sua Prefazione al corso bergsoniano sulla *Storia dell'idea di tempo* [Bergson 2019], cerca di mostrare, a giusto titolo, come il bergsonismo costituisca non un rigetto della metafisica (classica e moderna), ma una sua *inversione*. Tuttavia, Ronchi sembra far propria l'idea bergsoniana secondo cui, se il principio viene posto nell'eterno anziché nella durata, le sue determinazioni saranno necessariamente negazioni che rigetteranno su di esso l'ombra funesta del nulla.

- Milano, Mimesis (ed. or. *Cours I-II*, a cura di H. Hude e J.-L. Dumas Paris, PUF, 1990 e 1992).
- Bergson, H. [2019], *Storia dell'idea di tempo*, a cura di S. Guidi, Prefazione di R. Ronchi, Postfazione di C. Riquier, Milano, Mimesis (ed. or. *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, a cura di C. Riquier, Paris, PUF, 2016).
- Coté, A. [1998], *La question du néant en métaphysique: Henri Bergson et la critique de Jacques Maritain*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, 130 (1), 21-36.
- Hautefeuille, F. [1959], *La critique par Henri Bergson de l'idée de Néant*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 64 (2), 212-224.
- Mariani, S. [2018], *Bergson oltre Bergson*, Pisa, Edizioni ETS.
- Ronchi, R. [2018], *La vita megarica*, in: *Giornale di metafisica* 1, 24-40.
- Severino, E. [2013], *Intorno al senso del nulla*, Milano, Adelphi.
- Spinoza, B. [2007a], *Breve trattato*, in: Id., *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano, Mondadori, 87-204.
- Spinoza, B. [2007b], *Etica*, in: *Opere*, cit., 753-1086.
- Virno, P. [2013], *Saggio sulla negazione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Worms, F. [2004], *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF.
- Zourabichvili, F. [2002a], *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF.
- Zourabichvili, F. [2002b], *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF.

Becoming and the Idea of Nothingness

Keywords

Bergson; being; substance; Spinoza; ontology

Abstract

The aim of this paper is twofold. On the one hand, we will give a short reading of the texts in which Bergson criticizes the idea of nothingness, in order to show that here he is trying to think Becoming without conceiving it as coming to be (from nothingness) and passing away. On the other hand, we will make a comparison between Bergson and Spinoza, in order to prove that Bergsonian argument, although it is deeply rigorous, ends up reducing Becoming to a sort of bare and therefore ineffable substance.

Paolo Godani
Università di Macerata, Italy
E-mail: paolo.godani@unimc.it

CATERINA ZANFI

«THE SOCIAL UNDERLIES THE VITAL»:
ON BERGSON'S SOCIAL PHILOSOPHY FROM
CREATIVE EVOLUTION TO *THE TWO SOURCES*

TABLE OF CONTENTS: 1. *Introduction*; 2. *Biology as a false sociology (Sorel)*; 3. *Biological sociology (Espinass and Worms)*; 4. *Sociology contra biology (Durkheim)*; 5. *The social underlies the vital (Bergson)*

1. *Introduction*

The social philosophy of *The Two Sources of Morality and Religion* is clearly based on the biological assumptions set out in *Creative Evolution*. The correspondence between sociology and biology is so explicit in this book that some recent readers have gone so far as to refer to a “sociobiology” of Bergson, borrowing Edward Wilson’s neologism perhaps too casually. In fact, Bergson’s social philosophy, although also grounded in biology, has implications far removed from those of the sociobiology discussed since the 1970s.¹

While the «entanglement of social and biological life» [White 2022, 271] is broadly stressed in *The Two Sources* (and sometimes also in the essay on *Laughter* [White 2022; Allen 2023, 175-182]), the interpretations of *Creative Evolution* contain fewer references to this «entanglement» of the social and biological dimensions. The social philosophy expressed in the 1932 book includes many references to *élan vital* theory, however. It is as though the metaphysics of the 1907 work essentially heralded the moral and social developments of Bergson’s later thought.

¹ Cf. Wilson 2000. Keith Ansell-Pearson and John Mullarkey have stated that *The Two Sources* can be seen as “primarily a work in sociobiology rather than metaphysics” [Ansell-Pearson & Mullarkey 2002, 37], and Melanie White has more recently considered Bergson’s “sociobiology” in the essay on *Laughter* and in *The Two Sources* [White 2022].

Already in *Creative Evolution*, Bergson describes the relation between human individuality and social life [Bergson 2023, 226-229; 2007, 259-261]. He recognizes «a certain equilibrium between individuation and association across the entire domain of life» [Bergson 2023, 227; 2007, 259], as the same tendencies to individuate and associate span the full range of life, from microbial colonies to human societies. For mankind, social life is also one of the crucial factors that determines the human specificity and success of the human species. After the brain and language, social life is the third indicator of human beings' inner superiority in the living world. The advantage presented by social life for the human species stems from the fact that it enables its members to free themselves from the constraints of matter, to preserve the efforts of previous generations, and to set a standard to which individuals must then adapt or even seek to surpass [Bergson 2023, 232; 2007, 265].

As Kisukidi has noted, while in *Creative Evolution* society represents an unconditional *evolutionary* success, its *moral* success is not unequivocal: societies may be open to universal brotherhood, but first and foremost they are closed and prone to identitarianism and war [Kisukidi 2013, 83]. In short, the shift from the biological gaze on society to the moral gaze gives rise to significant developments. Without projecting *The Two Sources* onto *Creative Evolution* and slipping into what Bergson would have called a “retrospective illusion”, I would like to consider the elements of social philosophy that were already present in *Creative Evolution*, how its early readers interpreted it, and some of the debates of the time, compared to which *The Two Sources of Morality and Religion* represents an original, unpredictable position, which is comparable neither to the reduction of *culture* to *nature* nor to the position that postulates a gap between the human world and the natural world. *Bergson* thus responds in an innovative way to a debate taking place both in France and internationally on biological sociology that has been a subject covered by the social sciences since their onset – and is perhaps yet to be fully solved.

2. *Biology as a false sociology (Sorel)*

From the earliest reviews of *Creative Evolution*, readers sought to anticipate its possible social developments. Georges Sorel published a quite remarkable, lengthy commentary in five issues of *Le Mouvement socialiste*, from October 1907 to April 1908.² A revolutionary syndicalist, heterodox Marxist, general strike theorist, and dedicated political philosopher after a twenty-year career as a public engineer, Sorel was one of the most assiduous auditors of Bergson's courses at the Collège de France, and, according to Bergson himself, the one who had best understood his thought.³

Sorel claimed that the true place of Bergson's philosophy was in social studies and argued that his biology was nothing but a "false sociology". In a meaningful passage, underlined by Bergson in his own copy of Sorel's article,⁴ he stated:

Evolutionism seems to me to be fabricated with data from economic history; it is even questionable whether any biological theory can be developed other than by imitating life through social constructs; for a long time, philosophy sought to imitate life with the inorganic. It has now emancipated itself from this error; but naturalists do not seem to have yet recognized that biology is nothing but a false sociology [Sorel 1907, 270].

In his 1921 essay *De l'Utilité du pragmatism* ('On the Utility of Pragmatism'), Sorel returned to the pages of *Creative Evolution* and proposed the seminal idea that «biology is constantly borrowing from social history» [Sorel 1921, 360]. For instance, the success of Cuvier's doctrine of the invariability of species could only be explained before the establishment of capitalism and the rights of the individual [Sorel 1921, 363]. Equally, the thesis of inheritance of acquired traits derived from a misconception that biology has drawn from social biases [Sorel

² Cf. Sorel 1907-1908, later developed in Sorel 1921.

³ This is what Bergson stated in an interview in 1911, in which he also made it clear that he did not share Sorel's ideas on syndicalism [Bergson 1972, 940-941].

⁴ The abstract from Issue 191 of *Le Mouvement Socialiste* is held at the Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet in Paris, BGN 1699 / VII-BGN-IV-25.

1921, 375]. According to analogies of this type, his reading of Bergson's book was intended to shed light on questions of social history. Sorel sought to restore the social quality that acts as a disguise to the level of the pseudo-vital described by Bergson: «Bergson's creative evolution is merely an imitation of the history of human industry» [Sorel 1907, 275]. Like Max Scheler in Germany [Scheler 2021], Sorel interpreted the *Homo faber* in the context of the critique of pragmatism, and argued that the intellect theory set out in *Creative Evolution* was based on a utilitarian idea of work. Also taken from industry was the idea of a small world that tends to develop in the midst of a big world unravelling [Bergson 2023, 235; 2007, 269], from which it draws its energy [Sorel 1908, 278]. Finally, faced with the image of humanity as a galloping army capable of breaking all resistance [Bergson 2023, 237; 2007, 271], Sorel wrote that «we immediately think of capitalism, intoxicated by universal competition, armed with all the resources that previous centuries have accumulated for its benefit, and drawing its confidence from the incredible success it has already achieved over all rival forces» [Sorel 1921, 277]. *Creative Evolution* is the very antithesis of Marx, who in 1848 predicted the near demise of capitalism. Reading between the lines of Bergson, on the other hand, «capitalism no longer fears death, since it has learned from experience that it can overcome crises by accelerating its race in the pursuit of economic progress» [Sorel 1921, 277]. The last chapter of *The Two Sources*, published nine years after Sorel's death, would very likely have led him to reconsider his reading of Bergsonism as an ideological expression of triumphant capitalism. In any case, Philippe Soulez has rightly judged Sorel's interpretation of certain passages in *Creative Evolution*, casually superimposed on texts by Marx and Engels, as somewhat "wild" [Soulez 1989, 339]. Bergson himself wrote to Sorel on April 25th 1908, stating that he was not convinced of the sociological origin of his biological ideas. He admitted, at best, that these could easily be applied to the field of sociology, but he had not tried [Bergson 2002, 193-195]. In his letter, Bergson also admits the primacy of "history" in a quite different sense from the one defended by Sorel (who was a great admirer of Vico). Rather than opposing biological evolution and economic and social history, seeing the first as a vestige of the last (biology being a false sociology),

Bergson overrides this distinction by affirming the analogy between the reality of historical facts and the reality of the appearance of species, in short, the *historical* character of *biological evolution*, the entanglement of history and living nature, and thus the impossibility of reducing one dimension to the other.⁵ The metaphysical innovation of *Creative Evolution* already had an anthropological and even ecological – as we would say today – scope for Bergson that was very innovative for his time. This impossibility of considering history and evolution, culture and nature as two distinct realms would also soon be expressed in the field of social theory, albeit differently from how Sorel had predicted.

3. *Biological sociology (Espinas and Worms)*

The age-old problem of the relationship between the organism and society was a heated topic of debate in France at the turn of the twentieth century, when Bergson wrote *Creative Evolution*. At the time in which sociology was establishing itself as an autonomous discipline, the debate on social organicism was central and biologism was its primary adversary [Mucchielli 2010, 261-291]. This tension became particularly marked in the last twenty years of the nineteenth century. After Auguste Comte and Herbert Spencer had defined sociology in an evolutionist scientific context, the discipline started to refuse any biological analogy in social terms, whether the parallel was based on content or method.

It was in Comte and Spencer's work, in particular, that the idea of a similarity between the organism and society became the basis for describing the object and method of the new branch of knowledge directed at understanding society. Similar ideas expounded by Comte – which were very widespread and well-received during the Third Republic – had laid the ground for the French reception of Spencer and his analogies between the functioning of society and of the organism. In his *Course in Positive Philosophy* (1830) and *Social Statics* (1852), Comte had also identified a close link between life science and social science, seeing the former as the basis of the latter.

⁵ In times of historicism and neo-Kantianism, this association between “history” and the sphere of “nature” is very significant, cf. Zanfi 2021.

For his part, Spencer employed the principle of evolution and its laws as a universal basis for explaining reality as a whole, and thus as the foundation not only of biological facts but also psychological, moral and social ones. He had already set out his evolutionary theory of society in his 1851 study *Social Statics*. Often defined as “social Darwinism”, Spencer’s theory in fact preceded Darwin’s *On the Origin of Species* (1859) and *The Descent of Man* (1871).⁶ Spencer’s organicist theory, which presented societies as *social organisms*, is further described in his *Principles of Sociology* (1876), where he based the parallel between society and the organism on the structural analogy on the one hand and on the division of functions and labour on the other, from which the solidarity between individuals derived.

The French translation of Spencer’s *Principles of Sociology*, first published by Alcan in 1878, just two years after the English edition, appears to have instigated the debate on so-called “social Darwinism”, an expression that first appeared in France in 1879,⁷ penned by the militant anarchist Émile Gautier. From then on, the link between biological evolutionism, sociology, and politics would become one of the most delicate points for nascent French sociology to clarify.

Alfred Espinas, a major representative of social Spencerism at the time of Durkheim’s training, initiated a certain toing-and-froing between scientific and political references, albeit of a different form. Engaged in the social wing of the Republican sphere,⁸ he was very close to his fellow student Théodule Ribot; he collaborated with Ribot’s *Revue philosophique* and translated Spencer’s *The Principles of Psychology* with him in 1874. In 1877, Espinas defended his doctoral thesis in literature, entitled *Des sociétés animales: étude de psychologie comparée* (‘Animal Societies: Study in Comparative Psychology’), at the Sorbonne. Espinas sought to uncover the laws of society in the rest of nature, and objected to Hobbes and Locke’s theory, which presented society as an artificial construction, an abstract conception subject to the

⁶ Darwin’s two works were translated into French in 1862 and 1872, respectively. The only work by Spencer on society translated into French in those years, however, is *Introduction à la science sociale*, cf. Spencer 1874.

⁷ See Drouard 1999, 23.

⁸ Feuerhahn 2011, 42. On Spencer’s solidarist reception, see Beck 2014.

laws of logic alone and situated outside of nature. Instead, he proposed that man's social *instincts* were *natural*, and that human societies were in continuity with nature, as was the tool making ability. At the time, this ability could still be considered, along with language, as the aspect that allowed for a clear distinction between animals and men.⁹

By choosing Comte and Spencer as the philosophical interlocutors of Aristotle, Hobbes, Locke, and Rousseau, Espinas triggered a foreseeable university *casus belli* and elicited reactions on the part of Elme Caro, Pierre Janet, and Charles Waddington, members of his jury and exponents of the spiritualist philosophy of the Sorbonne. The subject of Espinas' theory was itself anti-spiritualist and posed «a challenge to the scholarly order» [Feuerhahn 2011]. Espinas' polemic was not only directed at the philosophy of his time: zoology was also accused of being loaded with spiritualist prejudices, particularly that of Edmond Perrier, the author of a famous study on *Les Colonies animales* ('Animal Colonies'). While he did not dare term animal groups "societies", he was more casually allowed to assimilate them to the colonies.

Towards the turn of the century, the search for an organic model for human societies was again described, after Espinas, in the writings of René Worms. Worms sought to facilitate the international circulation of ideas about social organicism, both by setting up the International Institute of Sociology in 1893 and through editorial activities connected with the Institute's scientific activities: in 1893, he also founded the *Revue internationale de sociologie* and began editing the collection 'Bibliothèque sociologique internationale' by Giard et Brière, where he published Italian positivists and criminologists of the Lombroso school.¹⁰

In his 1896 work *Organisme et société* ('Organism and Society'), René Worms noted that of all the sciences, biology was the closest to sociology. Biology could thus contribute to the study of societies by uncovering the primitive design of the functioning of organisms. For Worms, society was similar to the organism, but it surpassed it in terms of

⁹ In his essay on 'The Origins of Technology', published ten years after his thesis, Espinas in fact took up the ideas of Ernst Kapp, who interpreted technology as *Organprojektion*, cf. Espinas 1897, 45.

¹⁰ Cf. Ferri 1896; Loria 1897; Nitti 1897; Rignano 1904; Sighele 1910.

its complexity and could thus be defined as a «supra-organism» [Worms 1896, 9]. In an essay from 1910 entitled *Les principes biologiques de l'évolution sociale* ('The Biological Principles of Social Evolution'), Worms presented social organicism according to a Lamarckian version of adaptation, defined in terms of an *effort* rather than a *struggle* for life. He contested Spencer's Darwinism, therefore, which he also criticised for its individualism: «Above all – noted Worms –, [Spencer] wishes to preserve the autonomy of the human being. He cannot concede that man is subordinate to society, then, as the cell is subordinate to the organism» [Worms 1910, 10].

Bergson's position in *The Two Sources*, which was certainly informed by readings of these texts, proposes a very different relationship between biology and sociology, and chooses as his main interlocutor in the sociological field not the positivist sociologists (such as Espinas or Worms), or his former colleague at the Collège de France Gabriel Tarde, but Émile Durkheim, whose comments on biological sociology therefore need to be situated within this context first of all.

4. *Sociology contra biology (Durkheim)*

While Durkheim's contribution to removing sociology from the naturalist framework must first be acknowledged, he still frequently called upon the biological sciences, and not only for metaphorical purposes. As he affirmed in *The Division of Labour in Society*: «the law of the division of labour applies to organisms as to societies; it can even be said that the more specialised the functions of the organisms, the greater the development» [Durkheim 1893, 41]. In short, for him society is an organisation that, like all organisms, is subject to a process of development and differentiation, or, rather, of development *by* differentiation. Durkheim's works thus at least partly reflect the epistemological framework of the social sciences of his time. This explains the considerable importance he attributed to the life sciences, whose lexicon he frequently adopted, such as when he insists on the heredity of «organico-physical conditions» connected to the division of labour, which «chain us, then, to our race, as the collective conscience chains us to our group» [Durkheim 1893, 304]. This is also apparent

when he refers to the volume of Parisian women's skulls to justify a certain sexual division of labour, which have evolved «with civilisation» [Durkheim 1893, 304], or when he maintains that the courage of aristocrats in the Middle Ages, or the propensity for medical professions in Asclepius's times, were transmitted through the blood [Durkheim 1893, 306].

At the same time, he could also be profoundly critical when it came to biological reductionism in sociology. According to Durkheim, heredity became increasingly stable throughout evolution as the value of social causes grew, which freed social units «from the yoke of the organism» [Durkheim 1893, 345]. He also took a very explicit stance against Espinas' idea, which established an analogy between human society and animal societies: «With animals, the organism assimilates social facts to it, and, stripping them of their special nature, transforms them into biological facts. Social life is materialised. In man, on the contrary, and particularly in higher societies, social causes substitute themselves for organic causes. The organism is spiritualised» [Durkheim 1893, 346].

Despite Durkheim's professed distance from social organicism, the organic metaphor resurfaced, for example in the description of the type of solidarity typical of advanced societies. The two types of solidarity discussed in *The Division of Labour in Society* – mechanical and organic – were only superficially related to the military and industrial societies discussed by Comte and Spencer.

While it was commonplace to speak about traditional societies as organic and more advanced ones as mechanical in the nineteenth century, in Durkheim the order of the terms was reversed: in the case of mechanical solidarity, the pressure on society to conform was rigid and automatic, while it was more flexible in the case of organic solidarity. Starting with a stage when the division of labour was very limited, as was also true of Spencer's descriptions, for Durkheim social development gradually began to allow greater room for an awareness of individuality and the creation of differentiated individualities, whose integration reflected the advanced division of labour of modern organic societies, where there is a greater recognition of and respect for individual difference. While for Spencer the organic metaphor referred to a type of cooperation, for Durkheim it underpinned a veritable solidarity.

For Spencer, social evolution could in fact culminate in radical liberal individualism, where individual differences are pacified in the wake of industrial capitalism, and where the division of labour is merely a «necessarily unstable composition of conflicting interests where no form of solidarity can occur» [Karsenti 2006, 25]. For Durkheim, on the other hand, the possibility of integration was part of the civic morality of republican France, also thanks to a brake which the State could use to curb the risks of de-socialisation borne by the economy [Burrow 2000, 72-77].

Durkheim again returned to the question of the relationship between society and nature in a lecture delivered at the 4th International Congress of Philosophy in Bologna in April 1911, entitled *Value Judgements and Judgements of Reality*. He concluded his address as follows:

The aim is to bring *the ideal*, in its various forms, *into the sphere of nature, with its distinctive attributes unimpaired*. If to us, as sociologists, the task does not seem impossible, it is because society itself fulfils all the necessary conditions for presenting an account of these opposing characteristics. *Society is also of nature* and yet dominates it. Not only do all the forces of the universe converge in society, but they also form a new synthesis which surpasses in richness, complexity and power of action all that went to form it. In a word, *society is nature* arrived at a higher point in its development, concentrating all its energies to surpass, as it were, itself [Durkheim 1974, 51, my italics].

Durkheim's lecture was published in the *Revue de Métaphysique et de Morale* on 3 July 1911 and subsequently included in the collection *Sociologie et philosophie (Sociology and Philosophy)* edited by Célestin Bouglé. In his presentation of the work, Bouglé sought above all to underscore the distance that separated Durkheim from Espinas' biologism, which was deemed to contradict the republican principles of equality and freedom. He referred to this lecture when positing that the life of the group, to which value judgements refer, «is not an ordinary kind of life, but a spiritual life which in fact, as Auguste Comte said, helps the principle of humanity to predominate over animality in the lives of the members of the society» [Bouglé 1924, LIII].

This is very clear: Durkheim went beyond positivism, as noted by Bouglé. Yet as Iofrida observed, he also went beyond Kantianism [Iofrida 2014, 536-537]: with his relatively conventional terminology, he recognised that the social could not be reduced to a static dimension, associating it instead with a dynamic, vital moment of agitation and unpredictability. This is particularly clear when Durkheim posits that: «To live is above all things to act, to act without counting the cost and for the pleasure of acting. If the evidence demands that we do not discount economy, as man must amass in order to expend, nevertheless that expenditure [*dépense*] is his end, and to expend is to act» [Durkheim 1974, 45].

The question of expenditure, of uselessness, inherent in luxury and the superfluous, is even declared to be the true purpose of our actions. Nietzsche himself – whose philosophy lay within the horizon of the Congress in Bologna – was thus not absent from Durkheim's presentation, as Iofrida has suggested. Durkheim appeared to be attributing «*the qualities of Nietzsche's superman to the masses*: in fact, it is the masses, the community, which is capable of creating ever new values that surpass utility and move beyond all form of finality» [Iofrida 2014, 536-537].

Another conception of *life* connected with social life was also being formulated in early twentieth-century Europe under the impetus of such authors as Schopenhauer, Nietzsche, and Guyau, as well as Bergson, Dilthey, and Simmel [Zanfi 2022; Beiser 2023]. This idea tested the traditional antinomies specific to both spiritualism and positivism.

5. *The social underlies the vital (Bergson)*

When Bergson finally addressed the question of society directly in 1932, Durkheim had become his primary interlocutor. The responses to Durkheimian sociology presented in the first chapter of *Two Sources* were at once more explicit and attracted the greatest attention among critics, from Vialatoux up to the most recent analyses.¹¹ Yet the

¹¹ Cf. the classic Vialatoux 1939, as well as the most recent readings by Karsenti 2012 and Guerlac 2012, 41-45.

“organicist” current, in antithesis with Durkheim and his circle, also required a stance to be taken. In fact, a philosopher like Bergson, who, starting with *Creative Evolution*, had placed the question of life at the centre of his doctrine, could not but engage with the debate led by authors affiliated with positivism.

Setting himself apart from the Durkheimian school through his affirmation that all morality is neither rational nor social but «in essence biological» [Bergson 1935, 82; 2008, 103], Bergson did not abandon the comparison with the opposing current of «biological sociology»¹² in the debate of the time. After all, *Creative Evolution* remained an essential reference point in his 1932 work on account of its explanation of human sociability based on a biological framework, specifically: «the social – he wrote – underlies the vital» [Bergson 1935, 98; 2008, 123]. For, he explained, «mankind always presents two essential characteristics, intelligence and sociability. But, from our standpoint, these features take on a special meaning. They are no longer a matter for the psychologist and the sociologist only. They call, *first of all, for a biological interpretation*. Intelligence and sociability must be given their proper place back in the general evolution of life» [Bergson 1935, 96; 2008, 120-121, my italics].

Before turning to anthropology, sociology, and the history of religions, Bergson therefore sought *first of all* to understand societies from a *biological* perspective. Starting with his 1907 work, he had dealt with the subject of society through the study of man as a being inserted into the evolution of life, and thus into animality. This allowed him to avoid the error typical of spiritualist doctrines: indeed, as Bergson cautioned in *Creative Evolution*, «They are right to attribute to man a privileged place in nature, to hold that the distance is infinite between animal and man; but the history of life is there, which makes us witness the genesis by gradual transformation, and seems thus to reintegrate man in animality» [Bergson 2023, 268-269; 2007, 269]. Similarly, it is starting with a reintegration of the human being into animality that Bergson confronts the description of societies in the first chapter of *Two Sources*, where he presents society «emerging from the hands of

¹² According to the denomination provided by Bouglé 1901.

nature»,¹³ describing it through an analogy with how the cells of an organism or the societies of hymenopterans function – the latter were recognised as the major success of life in the invertebrate sphere, just as the human being had prevailed over that of vertebrates.¹⁴

From *Creative Evolution* onward, human societies validated the liberation of human beings from the necessities and fixities laid down by the laws of nature, but their origin was still natural.

Human beings used intelligent devices to store up their efforts in the form of methods that were not only material and technical but also intellectual – such as social methods, which enabled them to take their leave of animal life. Nonetheless, this evolutionary success should not lead us to give into a sense of pride that might tempt us to believe both in the superior value of recent generations over previous ones and in a denial of the «original subordination [of our intelligence] to biological necessities» [Bergson 1935, 135; 2008, 168].

While Bergson fully rejected the heredity of acquired characteristics at the physiological level, he nonetheless recognised every chance of progress in society. This was not a “cultural” progress in the “non-natural” sense of the term, however. Rather, the achievement of such social progress resembled that which also occurred at other levels of life.

Indeed, in his examination of human questions such as morality and religion, Bergson did not limit himself to considering freedom and the spiritual pole of experience by referring to the metaphysical principle of life. Rather, he also dedicated numerous reflections to biological life *stricto sensu*, which, for him, always conditioned social forms and their historical progress. The social life described in *Two Sources* was still grounded on moral pressures and «organic tendencies» [Bergson 1935, 43; 2008, 54], which functioned in an organicist manner: «the essence of obligation is a different thing from a requirement of reason» [Bergson 1935, 15; 2008, 18]. Equally: «the obligation we find in the depths of our consciousness and which, as the etymology of the word implies, binds

¹³ Bergson 1935, 17; 2008, 21.

¹⁴ This topic is anticipated in Bergson 1935, 95-96; 2008, 101-102; cf. also Bergson 2020, 26-27; 2009, 26-27.

us to the other members of society, is a link of the same nature as that which unites the ants in the ant-hill or the cells of an organism».¹⁵

Two Sources radically shook up the typically modern distinction between animality and humanity, nature and culture, nature and society, or even between the laws of nature and those of rational morality [Guerlac 2012, 46 ss]. This is evident from the initial pages, where Bergson recognises that moral laws and natural laws function in similar ways, all being presented as imperative and unavoidable. Hence, if Bergson's social philosophy contains a «naturalist analogy» [Caeymaex 2012], it does not exclude a morality of aspiration and freedom, without nonetheless separating it from a reference to life in «the very wide meaning it should have» [Bergson 1935, 82; 2008, 103].

If a certain “organicist” paradigm was shared across the board in the debate about society taking place from the turn of the century up to *Two Sources*, the conception of life proposed by the different authors was clearly not the same, just as their positions did not have the same implications. In short, the doctrine of *Two Sources* conflicted with rationalism moulded on Kantianism, but it was also at odds with naturalist and organicist theory. Or rather, since Bergson did not hesitate to use the term “biology” to define the essence of all morality, one could posit that he was seeking «true biologism» as opposed to «false biologism», that of social organicism, just as in *Creative Evolution* he had drawn an opposition between a «true evolutionism» and the «false evolutionism of Spencer» [Bergson 2023, 5; 2007, X]. In so doing, Bergson described a precise meaning of life, removed from its “naturalist” meaning. Bergson's «biologism» was not identical to the naturalism of the nineteenth century, either in *Creative Evolution* or in *Two Sources*. For Bergson, the problem no longer laid in defining the position of life in nature, or of culture in nature, based on the model

¹⁵ Bergson 1935, 67; 2008, 84. The analogy between closed societies and the natural world is argued through further biological parallels with the societies of hymenopterans and with cells: «The members of a civic community hold together like the cells of an organism. Habit, served by intelligence and imagination, introduces among them a discipline resembling, in the interdependence it establishes between separate individuals, the unity of an organism of anastomotic cells» [Bergson 1935, 5; 2008, 60].

of positivism, that is, «a certain new scholasticism that has grown up during the latter half of the nineteenth century around the physics of Galileo» [Bergson 2023, 316; 2007, 369]. Rather, Bergson reversed the terms of the issue and sought to define the field of “nature” (to be understood here in the sense of *natura naturata*) *within a dimension that surpasses it*: that of *life* in very comprehensive terms, including its scientific and metaphysical meaning [Worms 2004].

Based on this understanding of life, he defined physical nature, subject to the laws of matter, as a static result of an *élan vital*. In *Two Sources*, the broadening and enrichment of the domain of biology in fact enabled Bergson to depart from traditional dichotomies. In *Two sources*, the distinction between closed and open was not commensurable with the distinction between nature and reason: it was not *reason* exerting itself against *nature*. For Bergson, it was *life* itself that exerted itself against nature. He helped reformulate this concept in a manner that might still bear fruit in the contemporary debate, basing a theory of society on *life* – distinguished from a sociobiology grounded on an impoverished biology on the one hand, and on an equally impoverished social science on the other, since both had lost contact with the *living reality* of human beings. Indeed, the paradigm of the “vital” in social philosophy as proposed by Bergson reframed the terms of a European debate that encompassed the life sciences, anthropology, the social sciences, and philosophy at the turn of the twentieth century. The conception of biology underpinning Bergson’s examination of anthropological and social questions offers a key to understand the two approaches – naturalist and culturalist – in the name of *a philosophy of life in very comprehensive terms*. The «two sources», or the «two senses of life» are not enmeshed in the traditional dichotomous structure [Worms 2004; Grosz 2005]. Going beyond the terms that structured the debate on biological sociology, Bergson offers new way of conceptualising the relations between the biological and the social, the natural and the cultural, and completely reconfigures the framework of both sociology and biology.

References

- Abiko, S. [2017], Bergson et Comte. Entre biologie et sociologie, in : S. Abiko, H. Fujita et Y. Sugimura (eds.), *Considérations inactuelles. Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 77-94.
- Allen, B. [2023], *Living in Time. The Philosophy of Henri Bergson*, Oxford, Oxford University Press.
- Ansell-Pearson, K., Mullarkey, J. [2002], *Bergson, Key writings*, New York, Continuum International Publishing.
- Beck, N. [1914], *La gauche évolutionniste. Spencer et ses lecteurs en France et en Italie*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Beck, N. [2014], *La gauche évolutionniste. Spencer et ses lecteurs en France et en Italie*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Beiser, F. [2023], *Philosophy of Life: German Lebensphilosophie 1870-1920*, Oxford, Oxford University Press.
- Bergson, H. [1891-1893], *Cours*, ed. Henri Hude, 4 vol., Paris, PUF, 1990-2000; t. II, *Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique*, 1992.
- Bergson, H. [1935], *The Two Sources of Morality and Religion*, transl. R.A. Audra, C.S. Brereton, New York, H. Holt.
- Bergson, H. [1972], *Mélanges*, Paris, PUF.
- Bergson, H. [2002], *Correspondances*, Paris, PUF.
- Bergson, H. [2007], *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF. (Original work published 1907)
- Bergson, H. [2008], *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF. (Original work published 1932)
- Bergson, H. [2009], *L'Énergie spirituelle: Essais et conférences*, Paris, PUF. (Original work published 1919)
- Bergson, H. [2020], *Mind-Energy: Lectures and Essays*, transl. H. Wildon Carr, New York, H. Holt.

- Bergson, H. [2023], *Creative Evolution*, transl. D. Landes, New York, Routledge.
- Bouglé, C. [1901], Le procès de la sociologie biologique, in: *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 52 (juillet-décembre), 121-146.
- Bouglé, C. [1924], Préface, in: É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2014, XLVII-LIV.
- Burrow, J.W. [2000], *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*, New Haven, Yale University Press.
- Caeymaex, F. [2012], La société sortie des mains de la nature. Nature et biologie dans *Les Deux Sources*, in: F. Caeymaex, A. François, F. Worms (eds.), *Annales bergsoniennes*, t. V, *Bergson et la politique: De Jaurès à aujourd'hui*, Paris, PUF, 311-333.
- Comte, A. [1830], *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 2012.
- Comte, A. [1852], *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, t. II: *Contenant La statique sociale ou Le traité abstrait de l'ordre humain*, Paris, Carilian-Gœury et V. Dalmont.
- Darwin, C. [1859], *On the Origin of Species*, London, Murray.
- Darwin, C. [1871], *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London, Murray.
- Drouard, A. [1999], *L'eugénisme en question. L'exemple de l'eugénisme français*, Paris, Ellipses.
- Durkheim, É. [1893], *The Division of Labour in Society*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013.
- Durkheim, É. 1974, Value Judgements and Reality Judgements, in: *Sociology and Philosophy*, transl. D. F. Pocock, New York: The Free Press.
- Espinas, A. [1877], *Des sociétés animales: étude de psychologie comparée*, Paris, Baillière.
- Espinas, A. [1897], *Les origines de la technologie*, Paris, Alcan.
- Espinas, A. [1901], Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 1, 449-480.

- Feuerhahn, W. [2011], Les 'sociétés animales': un défi à l'ordre savant, in: *Romantisme* 154 (4) (1 décembre), 35-51.
- Ferri, E. [1896], *Socialisme et science positive (Darwin, Spencer, Marx)*, Paris, V. Giard et E. Brière.
- Grosz, E. [2005], *Time Travels. Feminism, Nature, Power*, Durham, Duke UP.
- Guerlac, S. [2012], Bergson, the Void and the Politics of Life, in: A. Lefebvre, M. White (eds.), *Bergson's Political and Social Thought*, Durham, Duke UP.
- Iofrida, M. [2014], Un siècle après. Quelques remarques sur les principaux thèmes philosophiques du congrès de 1911, in: *Revue de métaphysique et de morale* 4, 529-543.
- Karsenti, B. [2006], *La société en personnes: Études durkheimiennes*, Paris, Economica.
- Karsenti, B. [2012], Préface, in: H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Flammarion, 9-83.
- Kisukidi, N.Y. [2013], *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS Éditions.
- Loria, A. [1897], *Problèmes sociaux contemporains*, avec une préface de R. Worms, Paris, Giard et Brière.
- Mucchielli, L. [2010], *La découverte du social: Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, La Découverte.
- Nitti, F.S. [1897], *La population et le système social*, Paris, Giard et Brière.
- Rignano, E. [1904], *Un socialisme en harmonie avec la doctrine économique libérale*, Paris, V. Giard et E. Brière.
- Scheler, M. [2021], *Cognition and Work. A Study concerning the Value and Limits of the Pragmatic Motifs in the Cognition of the World*, Evanston, Northwestern University Press. (Original work published 1926)
- Sighele, S. [1910], *Le crime à deux: essai de psycho-pathologie sociale*, Paris, Giard et Brière.
- Sorel, G. [1907-1908], L'Évolution créatrice, in: *Le Mouvement Socialiste*, n. 191, 15 octobre 1907, 257-282; n. 193, 15 novembre

- 1907, 478-494; n. 194, 15 janvier 1908, 34-52; n. 196, 15 mars 1908, 184-194; n. 197, 15 avril 1908, 276-294.
- Sorel, G. [1907], L'Évolution créatrice, in: *Le Mouvement Socialiste*, n. 191, 15 octobre 1907, 257-282.
- Sorel, G. [1908], L'Évolution créatrice, in: *Le Mouvement Socialiste*, n. 197, 15 avril 1908, 276-294.
- Sorel, G. [1921], *De l'Utilité du pragmatisme*, Paris, Marcel Rivière.
- Soulez, Ph. [1989], *Bergson politique*, Paris, PUF.
- Soulié, S. [2015], Philosophe en République et philosophe de la République, in: *Histoire@Politique* 25, janvier-avril.
- Spencer, H. [1851], *Collected Writings*, Vol. 3, *Social Statics*, London, Routledge/Theommes Press, 1996.
- Spencer, H. [1874], *Introduction à la science sociale*, Paris, G. Baillière.
- Spencer, H. [1874-1875], *Principes de psychologie*, tr. fr. de Th. Ribot et A. Espinas, Paris, Baillière.
- Spencer, H. [1878-1887], *Principes de sociologie*, tr. fr. de E. Cazelles, Paris, Germer Baillière.
- Vialatoux, J. [1939], *De Durkheim à Bergson*, Paris, Bloud et Gay.
- White, M., [2022], Bergson and Sociobiology, in: M. Sinclair, Y. Wolf (eds.), *The Bergsonian Mind*, London, Routledge, 271-280.
- Wilson, E. [2000], *Sociobiology. The New Synthesis. 25th Anniversary Edition*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press. (Original work published 1975)
- Worms, R. [1896], *Organisme et société*, Paris, Giard et Brière.
- Worms, R. [1910], *Les principes biologiques de l'évolution sociale*, Paris, Giard et Brière.
- Worms, F. [2004], *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF.
- Zanfi, C. [2021], The Duration of History in Bergson, in: *Bergsoniana* 1. <https://doi.org/10.4000/bergsoniana.435> (accessed January 19, 2024).
- Zanfi, C. (ed.) [2022], *Lebensphilosophie*. Un atlas européen des philosophies de la vie, thematic issue of *Revue philosophique de Louvain* 119 (2).

Keywords

Henri Bergson; Georges Sorel; Émile Durkheim; philosophy of biology; social philosophy

Abstract

Immediately after reading *Creative Evolution*, Georges Sorel claimed that the true place of Bergson's philosophy was in social studies. At the time, the ancient analogy between society and the organism had ignited a debate in French sociology, wherein the Durkheim school opposed followers of Spencerism such as Espinas and Worms. Well aware of the European debate on biological sociology, and having remained cautious about addressing social issues for many years, Bergson himself only made the entanglement between the biological and the social more explicit in his 1932 work. Without following either of the two major positions of the contemporary French debate, he proposed a theory of society based on the assumptions set out in *Creative Evolution*. Bergson argued that «the social underlies the vital» and grounded his theory of a closed and open society on biology «in a comprehensive sense». Through a cross reading of *Creative Evolution* and *The Two Sources of Morality and Religion*, I will examine how Bergson developed his social theory in relation to his philosophy of biology, while at the same time responding to a core question of the contemporary sociological debate.

Caterina Zanfi
CNRS/École normale supérieure PSL
École normale supérieure
45 rue d'Ulm
F-75005 Paris, France
E-mail: caterina.zanfi@cns.fr

MATHILDE TAHAR

LA PHILOSOPHIE ANIMALE DE BERGSON.
CONSCIENCE DU VIVANT, CRÉATIVITÉ
INSTINCTIVE ET BIOLOGIE CONTEMPORAINE

TABLE DES MATIÈRES : 1. *Animalité et humanité dans la philosophie bergsonienne* ; 1.1. *L'animal, révélateur des origines* ; 1.2. *L'animal, que donc je ne suis plus* ; 1.3. *Fascination pour une originarité perdue* ; 2. *Conscience du vivant et créativité instinctive* ; 2.1. *Élan vital et conscience du vivant* ; 2.2. *Une conscience toute corporelle ?* ; 2.3. *La créativité animale : instinct ou intelligence ?* ; 3. *La philosophie animale de Bergson et la biologie contemporaine* ; 3.1. *Intelligence humaine et comportement animal* ; 3.2. *L'éthologie : un travail d'intégration ?* ; 3.3. *Sympathie et créativité interspécifique* ; 3.4. *Comportement animal et imprévisibilité de l'évolution* ; 4. *Conclusion*.

L'animal non-humain tient une position ambiguë dans la philosophie bergsonienne. Il est celui qui partage un même élan de vie avec l'être humain, dont l'humain découle – il est cet animal que donc nous sommes, pour paraphraser Derrida [2006]. Pour cette raison, il sert de modèle pour penser ce qu'il y a d'originaire en nous, de vital. Néanmoins, il est aussi celui que nous ne sommes pas ou plus, Bergson multipliant les caractérisations qui accusent notre différence : la comparaison révèle aussi notre exception. Mais, pour Bergson, l'animal n'est pas seulement une pierre de touche de l'humain. La théorisation de l'animalité se fait aussi sur fond d'une compréhension de la vie en général. Or, l'animal découle mais aussi participe de l'élan vital d'une manière qui lui est propre. Là encore, le statut de l'animal est ambigu : il apparaît à la fois comme le révélateur d'un certain sens de la vie, et comme une instanciation particulière dont il faut tâcher de saisir l'originalité.

Ces ambiguïtés conduisent à une incertitude quant aux capacités

de l'animal. Ce que partagent en effet élan vital, animalité, et humanité, c'est la conscience – le végétal ne faisant ici exception que parce que sa conscience est *annulée*, et non parce qu'il en serait tout à fait dépourvu [Bergson 2007, 144]. Or, cette conscience, chez Bergson, est synonyme de créativité. A ce titre, conscience animale comme conscience humaine participent de l'imprévisibilité de l'élan vital – l'animal, apparaissant comme une « machine à action anti-mécanique » [Bergson 2017, 110]. Mais il est aussi décrit comme cet être rivé à son instinct, « enfermé dans les habitudes de l'espèce » [Bergson 2007, 264]. Comment dès lors comprendre cette créativité animale, tout entière absorbée par les automatismes instinctifs ?

Mon article cherchera à situer l'animal dans la philosophie bergsonienne, par rapport à l'humain et à l'élan vital. Me concentrant sur cette dernière relation, j'étudierai la créativité de l'élan vital et son articulation avec celle des vivants ; cela me conduira à examiner plus spécifiquement la conscience animale, et sa paradoxale créativité instinctive. Enfin, j'étudierai les enjeux contemporains de la philosophie animale de Bergson, qui nous permet à la fois d'interroger les méthodes de l'éthologie et de concevoir à nouveaux frais le rôle joué par les animaux dans les dynamiques évolutives.

1. Animalité et humanité dans la philosophie bergsonienne

Bien que Bergson ne développe pas une philosophie animale, l'animal est omniprésent dans son œuvre. C'est *en observant* l'animal que nous comprendrons certaines caractéristiques de l'humanité. C'est encore *en étudiant* l'animal que nous saisirons le sens de l'élan vital, la spécificité du vivant par rapport à la matière inerte. Son importance théorique conduit Bergson à développer une conception singulière de l'animalité.

1.1. L'animal, révélateur des origines

L'animal apparaît en effet comme un « révélateur » [Petit 1999, 171] à la fois de nos origines et d'un rapport originaire au monde. Ainsi, dans *l'Essai*, l'animal est sollicité pour dévoiler, sous notre représentation de

l'espace et du temps homogènes, une perception originale, qualitative, de l'espace [Bergson 2011, 72], et de la « durée-qualité » [*ibid.*, 94].

C'est encore l'étude de l'animal qui, dans *Matière et mémoire*, élucide les processus psycho-physiques de notre perception. Cette étude indique le caractère utilitaire de la perception [Bergson 2010a, 176-177] ainsi que son fondement dans des mécanismes moteurs. C'est ce dont témoigne l'exemple du chien aboyant joyeusement à la vue de son maître : la reconnaissance consiste dans « la conscience que prend l'animal d'une certaine attitude spéciale adoptée par son corps » [*ibid.*, 87]. Le caractère utilitaire et corporel de la perception est aussi à l'origine de nos idées générales, car c'est déjà « l'herbe *en général* qui attire l'herbivore » [*ibid.*, 177]. Bergson développe cela dans ses Cours, à travers l'exemple de l'insecte qui interagit uniquement avec des fleurs bleues. Chez cet insecte, la perception du bleu déclenche une réaction motrice, l'amenant à s'envoler. Ainsi « les mécanismes moteurs sont comme des instruments extracteurs de ressemblances » [Bergson 2016, 67]. Mais Bergson précise qu'il est « inadmissible que cet insecte agisse de manière toute machinale. [...] C'est sous une forme consciente que lui apparaît évidemment la distinction entre cette couleur et les autres couleurs » [*ibid.*, 64]. Cet exemple permet de préciser que la comparaison animale ne sert pas seulement la compréhension motrice de notre perception, mais bien *psychophysique*.

L'animal, chez Bergson, est en effet loin de l'animal-machine cartésien [Descartes 1902, 55-59] : c'est un être conscient, parce qu'agissant. Et cette conscience éclaire la nôtre. Alors qu'elle reste endormie chez la plante, la conscience se réveille chez l'animal par sa mobilité [Bergson 2007, 111]. Elle « signifie mémoire », et « anticipation de l'avenir » ; elle aide ainsi l'animal à choisir ses mouvements [Bergson 2009a, 5-10]. Et même « elle correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose [...] elle est synonyme d'invention et de liberté » [Bergson 2007, 264]. L'étude de l'animal nous permet de comprendre que la conscience de l'être vivant – humain y compris – est « un instrument de liberté » [*ibid.*].

L'animal sert également de pierre de touche au phénomène social, les sociétés animales représentant l'une des tendances des sociétés humaines, la tendance à la clôture. L'animal est absorbé dans la société,

parce que l'organisation sociale est établie instinctivement [Bergson 2008, 34]. Les sociétés animales sont donc parfaitement organisées, mais font du sur-place, ne laissant aucune place à l'initiative individuelle. Cette initiative individuelle, rendue possible par notre degré supérieur de liberté, fait la spécificité des sociétés humaines.

Mais, ce que nous gagnons en liberté, nous le perdons en instinct. Et la religion vient compenser cette perte [Bergson 2008, 126-127]. Pour faire la genèse de la religion, ou du moins d'un certain type de religion, Bergson se réfère à la psychologie animale. L'animal, en effet, ne percevant que ce qui peut satisfaire ses besoins, a la « conviction vécue » que « tout est combiné dans la nature en vue de son bien » [*ibid.*, 186]. Mais chez l'humain, cette conviction disparaît avec la réflexion ; naît l'*indécision* qui risque de paralyser l'action. C'est pour pallier cette indécision qu'apparaît la religion naturelle, ou superstition : l'intelligence se fait fabulatrice pour suppléer à l'instinct [*ibid.*, 218].

Cette dernière analyse révèle les ambiguïtés du modèle animal. Révélateur des racines de nos facultés, il est aussi celui que nous ne sommes plus. A partir de l'origine commune, il y a eu *divergence*, et donc des différences incommensurables.

1.2. *L'animal, que donc je ne suis plus*

Des différences et non pas une différence. Car de même qu'« aucun caractère précis ne distingue la plante de l'animal » [Bergson 2007, 107], de même « l'on rencontre toutes les facultés de l'homme chez l'animal, ou du moins chez certains animaux » [Bergson 1972, 1085]. Ainsi, « le groupe ne se définira plus par la possession de certains caractères mais par sa tendance à les accentuer » [Bergson 2007, 107] : l'animal accentuant les caractères instinctifs, l'humain, les caractères intelligents.

Cette divergence s'exprime d'abord dans le rapport à l'espace : si l'animal s'oriente par « un sens spécial de la direction », l'humain a « la faculté spéciale de percevoir ou de concevoir un espace sans qualité » [Bergson 2011, 72]. Alors que, par cet espace homogène *représenté*, nous pouvons distinguer les objets les uns des autres, « d'autres intelligences, celles des animaux [...] ne les distinguent pas aussi nettement, ni les

uns des autres, ni d'elles-mêmes » [*ibid.*, 177]. L'animal sent dans son corps ce que nous représentons hors de nous. Cela vaut également pour les processus perceptifs. Ainsi, la reconnaissance, chez l'animal, « doit être plutôt vécue que pensée » [Bergson 2010a, 87], la généralité plutôt sentie que conçue [*ibid.*, 177]. Enfin, si la conscience de l'animal vient l'éclairer au moment des choix, elle reste ensuite prisonnière de l'action. L'animal fasciné par le présent, a une connaissance immédiate des choses qui empêche la réflexion. « La connaissance est plutôt jouée et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt pensée et consciente dans le cas de l'intelligence » [Bergson 2007, 146].

Toutes ces différences nous conduisent à l'idée que l'animal vit *plutôt* de l'intérieur, ce que nous *tendons* à poser dans un espace extérieur, homogène. A rebours d'une certaine tradition, Bergson ne place pas la spécificité de l'humain dans une faculté tout introspective, mais dans une tendance à l'extériorisation qui conduit à l'intelligence, au langage, à la science, à la technique, à la religion, etc. Bergson multiplie en effet les caractérisations de l'être humain : celui qui sait rire et qui fait rire [Bergson 2010b, 3] celui qui rêve [Bergson 2010a, 87], l'*Homo faber* [Bergson 2007, 140], l'*Homo sapiens* [Bergson 2009b, 92], parfois l'*Homo loquax* [*ibid.*], l'animal superstitieux [Bergson 2008, 105-106], et aussi « l'animal sportif » [Bergson 1972, 486].

C'est par un faisceau de différences, qui sont des écarts d'intensité plutôt que des distinctions tranchées que Bergson distingue l'animal de l'humain. Ces différences viennent de ce que nous sommes « capable[s] d'apprendre n'importe quel exercice, de fabriquer n'importe quel objet, enfin d'acquérir n'importe quelle habitude motrice » [Bergson 2007, 263]. Notre cerveau est d'une complexité telle que nos choix sont en nombre *indéfini*. « Or du limité à l'illimité, il y a toute la distance du fermé à l'ouvert » : la différence n'est donc pas seulement « de degré, mais de nature » [*ibid.*, 264]. Mais cette différence n'implique pas nécessairement une hiérarchie. Si la supériorité est évaluée à l'aune du succès adaptatif, de l'« aptitude à se développer dans les milieux les plus divers [...] de manière à couvrir la plus vaste étendue possible de terre », alors la fourmi n'a rien à envier à l'être humain [*ibid.*, 134-135]. L'évolution n'est pas un progrès unilinéaire, mais « s'épanouit en forme de gerbe » [*ibid.*, 119], chaque direction divergente actualisant et

prolongeant quelque chose du vital [*ibid.*, 100]. L'être humain a bien une forme de supériorité : il est le *plus* libre, mais non le *seul* libre, l'évolution, dans son ensemble, apparaissant comme une croissance de la liberté [*ibid.*, 127]. En outre, chaque direction évolutive est complémentaire de toutes les autres. Ce qui signifie que ce que l'être humain gagne en liberté – c'est le seul à pouvoir s'extraire de l'action présente pour réfléchir sur la vie – il le perd en compréhension : « *Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher mais que, par elle-même elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait, mais il ne les cherchera jamais* » [*ibid.*, 152]. En extériorisant les objets et le monde, l'être humain devient extérieur à la vie et à lui-même.

Tableau 1. Les différences entre l'intelligence (humaine) et l'instinct (animal)

	Humain (intelligence)	Animal (instinct)
Distinction des objets dans l'espace	Très nette	“pas aussi nettement” (Bergson 2011, 177)
Reconnaissance	Pensée	“plutôt vécue que pensée” (Bergson 2010a, 87)
Idee générale	Conçue	“sentie plutôt que conçue” (Bergson 2010a, 177)
Connaissance	“plutôt pensée et consciente” (Bergson 2007, 146)	“plutôt jouée et inconsciente” (Bergson 2007, 146)

1.3. Fascination pour une originalité perdue

La condition humaine n'est donc pas sans tragique, ce qui explique notre fascination pour les animaux autres que nous, à la racine du totémisme. L'animal, dénué de réflexion, est en effet celui qui a un rapport « immédiat et sûr » au monde [Bergson 2008, 191].

Dans l'*Essai*, il apparaît comme cet être qui vit de façon qualitative l'espace et le temps, échappant ainsi aux illusions suscitées par notre représentation spatialisante.

Dans *L'Évolution créatrice*, l'animal n'est pas seulement présenté comme instinctif, et donc menacé par l'automatisme. L'instinct révèle aussi l'animal comme lié au reste du vivant par une « sympathie », qui autorise le sphex à connaître sa victime de l'intérieur, par une « intuition (*vécue* plutôt que *représentée*) » [Bergson 2007, 176-177]. L'animal apparaît alors comme un modèle à suivre, l'intuition seule nous donnant accès à la vie même. Il est vrai que cette intuition, pour qu'elle devienne consciente d'elle-même, doit être celle d'un être intelligent qui peut « réfléchir sur son objet et [...] l'élargir indéfiniment » [Bergson 2007, 178]. Il ne s'agit pas de devenir animal – son instinct est court et sa conscience, captive de l'action – mais de *convertir l'intelligence en intuition*. Cependant, cette conversion nous coûte, alors que l'animal *vit sans effort* cette intimité à la vie.

Comment, dans ces conditions, ne pas être fasciné par cet animal en contact avec la vie même, et dont le silence « peut d'ailleurs passer [...] pour du dédain, comme s'il avait mieux à faire que d'entrer en conversation avec nous » [Bergson 2008, 191] ?

Tableau 2. Les différences entre humain et animal qui motivent la fascination du premier pour le second

	Humain	Animal
Rapport au monde	Médiat	Immédiat
Connaissance	Acquise	Innée
Intuition	Représentée	Vague
	Suppose un effort	Sans effort

L'animal semble donc donner les clés de la compréhension de la vie : la sympathie qui le lie au reste du vivant apparaît comme un rapport originaire, perdu par la réflexion, qu'il faut tâcher de reconstruire. Mais déjà, la simple étude du rapport « de l'homme à l'ensemble du règne animal et [de] la place du règne animal lui-même dans l'ensemble du monde organisé » [Bergson 2007, 106] indique un certain sens de la vie. Elle permet en effet à Bergson de découvrir, à travers les directions divergentes, une libération progressive de la conscience. L'être humain

n'est pas le seul conscient : « se sont développées d'autres formes de la conscience » [*ibid.*, viii], et même la conscience est « coextensi[ve] à la vie » [*ibid.*, 187]. Ainsi tous les vivants participent de la conscience de la vie, qui est « *exigence de création* » [*ibid.*, 262].

Mais comment comprendre cette exigence chez des êtres bornés par l'instinct ? Si Bergson développe la question de la créativité humaine de l'*Essai aux Deux sources*, la créativité non-humaine demeure problématique. Qu'est-ce qu'une créativité instinctive ?

2. Conscience du vivant et créativité instinctive

Tous les organismes participent de l'effort de la vie pour insérer de l'indétermination dans la matière. Cela est vrai même des végétaux que l'immobilité condamne à la torpeur : ils fixent l'énergie que les animaux dissipent à travers des mouvements toujours plus libres. *La conscience, c'est-à-dire la créativité de l'élan vital*, se manifeste donc à travers les actions des êtres vivants : « tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde » [*ibid.*, 240].

2.1. Élan vital et conscience du vivant

La conscience, c'est-à-dire la créativité de l'élan vital : Bergson, en effet, utilise le terme de conscience pour désigner le pouvoir créateur de l'élan vital – ce qui a conduit ses détracteurs à le considérer comme un vitaliste spiritualiste éloigné des préoccupations scientifiques [Tahar 2022]. En réalité, le modèle psychologique s'explique par le sens que Bergson donne à la spiritualité : « une marche en avant à des créations toujours nouvelles, à des conclusions incommensurables avec les prémisses et indéterminables par rapport à elles » [Bergson 2007, 213]. Appliqué à l'élan vital, le terme de conscience ne désigne pas une conscience représentationnelle semblable à la nôtre, mais est « synonyme d'invention et de liberté » [*ibid.*, 264]. Prendre au sérieux la dimension psychologique de l'élan vital, c'est désubjectiver la conscience pour conserver sa créativité.

En quoi consiste la créativité du vivant ? Dans une certaine efficace de la durée, telle que « le passé presse le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents » [*ibid.*, 27]. Car, « pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent », ce qui « ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été » [Bergson 2009a, 12-13]. Ainsi, cette efficace de la durée n'est pas abstraite, mais s'actualise concrètement dans les êtres vivants à travers leur conscience, qui est à la fois mémoire et anticipation de l'avenir [*ibid.*, 5-9]. C'est parce que la mémoire éclaire le choix des organismes que ces derniers n'agissent pas de façon automatique, mais sont au contraire les « machines à contingence » [Bergson 2017, 110], « à fabriquer de l'imprévisible » [*ibid.*, 115], par lesquelles l'évolution insère de l'indétermination dans la matière. Ainsi, la conscience coextensive à la vie se *particularise* dans les consciences des vivants, qui sont « les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie » [Bergson 2007, 270].

Cela signifie que la durée qui caractérise l'élan vital se singularise selon différentes tensions, qui correspondent à différentes intensités de conscience, et donc de liberté d'action. Plus le système nerveux est complexe, plus nombreux sont les mouvements entre lesquels peut choisir l'organisme, et plus il dispose de temps avant d'agir. Ce temps, c'est celui dans lequel s'insère la conscience. C'est pourquoi « la tension de la durée d'un être conscient [...mesure] sa puissance d'agir, la quantité d'activité libre et créatrice qu'il peut introduire dans le monde » [Bergson 2009a, 17].

Ces différents degrés de conscience sont aussi des différences de nature. En effet, si la conscience, est « endormie » [Bergson 2007, 113] chez la plante, « éveillée » chez l'animal [*ibid.*] quoique « dans un demi-sommeil » [*ibid.*, 132], libre seulement chez l'être humain, ces deux derniers degrés de conscience correspondent aussi à deux *formes* distinctes : l'instinct et l'intelligence. Et si nous connaissons notre conscience de l'intérieur, on peut se demander en quoi consiste la conscience de l'animal.

2.2. Une conscience toute corporelle ?

Évidemment « nous ne pouvons pas pénétrer à l'intérieur de la vie consciente de l'animal » [Bergson 1972, 1225]. Mais nous pouvons l'appréhender à la fois par ses manifestations extérieures (les comportements), et par ce que nous savons biologiquement de l'animal [*ibid.*, 1085].

Bergson écrit que les êtres vivants sont des « centres d'action » [Bergson 2007, 262], et non seulement des lieux de passage entre un stimulus et une réaction physico-chimique. Chez la plante, contrainte à l'immobilité, cette activité est tout entière tournée à l'accumulation de l'énergie. Au contraire, ce que nous apprennent l'étude du système nerveux et l'observation du comportement animal, c'est que « chez l'animal, tout converge à l'action, c'est-à-dire à l'utilisation de l'énergie pour des mouvements de translation » [*ibid.*, 121]. Et Bergson ajoute : l'animal doté d'un système nerveux est ainsi un « *réservoir d'indétermination* » [*ibid.*, 127].

La question est de savoir comment l'action de l'animal peut être créatrice ou indéterminée, si elle ne découle pas d'une réflexion intelligente. Pour comprendre cela, il faut se référer à la définition de la conscience, non plus comme conscience de l'élan vital, mais comme conscience individuelle. Cette conscience, dit Bergson, est « hésitation ou choix » : elle mesure l'écart « *entre l'activité virtuelle et l'activité réelle* » [*ibid.*, 145]. Le virtuel renvoie ici à l'action du passé dans le présent, tandis que le réel renvoie à ce qui se passe dans le corps de l'organisme au moment de la perception [Tahar, à paraître]. Ce virtuel se traduit chez l'humain en représentations – la conscience mesure alors l'écart entre « *la représentation et l'action* » [Bergson 2007, 145]. Mais comment l'écart entre virtuel et réel est-il possible chez l'animal, caractérisé par l'instinct, et pour lequel, généralement, « *la représentation est bouchée par l'action* » [*ibid.*] ?

C'est que le virtuel n'existe pas seulement comme représentation : il y a aussi un virtuel *vécu*, corporel. Sans représentation, le passé est alors « *plutôt joué que pensé* » [*ibid.*, 181], ce qui ne l'empêche pas d'être efficace : il permet au chien de reconnaître son maître, à l'insecte de percevoir le bleu, il permet surtout à l'animal de choisir, c'est-à-dire de préparer l'avenir à partir de son expérience. Ainsi la faculté d'hésitation

n'implique pas nécessairement un passage par la représentation : elle se joue aussi à même le corps, nous invitant à penser une forme de conscience directement « extériorisée en mouvements de locomotion » [*ibid.*, 179].

2.3. La créativité animale : instinct ou intelligence ?

Cette conception minimale de la conscience est certainement celle de l'animal, lorsqu'il reconnaît, généralise, même choisit. Elle justifie que Bergson attribue à l'animal une conscience au sens d'*hésitation ou choix*. Mais elle semble dénuée de la créativité propre à la conscience coextensive à la vie, *synonyme*, selon Bergson, d'*invention et de liberté*. L'indétermination que la conscience instinctive insère dans le monde semble en effet uniquement négative : le choix n'est *pas déterminé* à l'avance – ce qui ne signifie pas pour autant qu'il « apporte quelque chose de nouveau » [*ibid.*, 240].

Toutefois, Bergson semble laisser ouverte la possibilité d'une créativité de la conscience animale, lorsqu'il parle d'un « commencement d'invention » [*ibid.*, 139], visible chez « l'animal [qui] arrive à façonner lui-même un instrument grossier » [*ibid.*, 138], ou chez les abeilles, quand elles nidifient à l'air libre, et « inventent des dispositifs nouveaux et véritablement intelligents pour s'adapter à des conditions nouvelles » [*ibid.*, 143]. Cette dernière citation révèle néanmoins l'ambiguïté de l'inventivité animale, qui ne semble se manifester que lorsque l'animal excède l'instinct et fait preuve d'intelligence. Comprendre l'invention animale suppose de revenir à la distinction de l'instinct et l'intelligence.

Instinct et intelligence sont bien les deux directions que prend la conscience qui s'éveille [*ibid.*, 182-183]. Ce sont à la fois à « deux modes divergents de connaissance » [*ibid.*, 151] et « deux manières d'agir sur la matière brute » [*ibid.*, 142]. Cependant, instinct et intelligence sont des *tendances* : « ni l'un ni l'autre ne se rencontrent jamais à l'état pur », ce qui signifie que « l'instinct est toujours plus ou moins intelligent » [*ibid.*, 136-137], et même, qu'il est probable que l'intelligence des animaux soient « très supérieure à ce que beaucoup de gens s'imaginent »

[Bergson 1972, 1224].¹ Est-ce à dire que l'animal non-humain aurait aussi, quoiqu'à une moindre échelle, et peut-être de façon plus confuse, la faculté d'abstraire et de représenter ? Il faut plutôt penser que cette conscience est un instinct élargi jusqu'à l'intelligence ; c'est une sympathie capable, pour un instant, de se dilater jusqu'à la frange d'intelligence qui l'entoure, pour créer un « automatisme nouveau » [Bergson 2007, 264]. La créativité de l'animal est donc réelle quoique réellement limitée : « il n'échappe à l'automatisme que pour un instant » [*ibid.*].

Pour résumer, on peut distinguer deux formes de la conscience chez l'animal non-humain :

1. Une *conscience corporelle* qui réside dans l'inscription de la mémoire dans des mécanismes moteurs, et qui permet à l'animal de choisir à la lumière de l'expérience passée. Elle ne requiert pas de représentation : elle est immédiatement extériorisée en action. C'est la conscience instinctive du chien qui accueille son maître, mais aussi, à un degré moindre, celle qu'on retrouve chez l'infusoire ou l'amibe, dont « les mouvements ne sont pas rigoureusement déterminés » [Bergson 2017, 116]. Cette conscience prolonge celle de l'élan vital : elle insère de l'indétermination dans la matière. Mais cette indétermination est toute négative ; elle n'est pas vraiment créatrice.
2. Une *conscience-invention*, qui n'est pas aussi libre que chez l'être humain, mais qui est capable de s'enrichir de « lueurs d'intelligence » [Bergson 2007, 143]. Cette conscience menace toujours de s'endormir : « les portes de la prison se referment aussitôt ouvertes » [*ibid.*, 264]. Mais elle est véritablement créatrice : elle permet à l'animal d'inventer des automatismes nouveaux, de façonner ses propres comportements, et même de fabriquer de nouveaux outils.

¹ Bergson rapporte ici les propos d'Edmond Perrier, auxquels il souscrit.

Tableau 3. Les deux formes de la conscience animale

Conscience corporelle	Conscience-invention
Instinct	Instinct et “lueurs d’intelligence” (Bergson 2007, 143)
Inscription de la mémoire corporellement, dans des mécanismes moteurs (sans représentation)	N’est pas seulement corporelle
Présente chez tous les animaux	Ne se manifeste que chez certains animaux
Insère de l’indétermination dans la matière mais n’est pas créatrice	Réellement créatrice

Ainsi, à côté de la conscience représentative de l’humain, existent « d’autres intelligences » [Bergson, 2011, 177], « d’autres formes de la conscience » [Bergson 2007, viii], propres aux animaux non-humains – la question de la conscience du végétal demeurant problématique. Et ces autres formes de conscience participent activement à la créativité de l’évolution biologique.

Cette approche de l’animal est doublement nouvelle. D’une part, à rebours d’une tradition philosophique qui a considéré l’animal au pire comme une machine, au mieux comme un être capable de signifier et de choisir, mais dans les limites imposées par son instinct [Buytendijk 1965, 72 ; Uexküll 2020, 32-43],² Bergson conçoit l’animal comme un être capable d’*inventer*. D’autre part, si Bergson maintient la différence de l’être humain et de l’animal, elle est moins pensée en termes de supériorité que de complémentarité des facultés. L’animal présente une autre forme de conscience, ce qui signifie qu’on ne peut l’approcher par les schèmes propres à la compréhension humaine.

² A propos des trois signes perceptifs de la tique qui lui sert de paradigme pour penser les milieux non-humains, Uexküll écrit que, à travers eux, « le déroulement de ses activités est si fermement prescrit qu’elle n’est capable d’engendrer que des signes actantiels entièrement déterminés » [Uexküll 2020, 42-43].

3. *La philosophie animale de Bergson et la biologie contemporaine*

Cette nouvelle compréhension de l'animal invite à redéfinir les méthodes de la science qui l'étudie, ainsi qu'à requalifier le rôle de l'animal dans l'évolution. Or, ce sont précisément les défis que rencontrent aujourd'hui l'éthologie comme la théorie de l'évolution.

3.1. *Intelligence humaine et comportement animal*

Pour commencer, Bergson ne conçoit pas la différence de l'animal et de l'humain en termes d'infériorité mais de divergence, ce qui d'emblée interdit une approche anthropomorphique qui chercherait chez l'animal des formes semblables mais diminuées de nos affects et démarches proprement humaines.

Cependant, la philosophie bergsonienne nous garde aussi de l'excès inverse qui consiste à voir le comportement animal comme une pure réaction mécanique, et l'instinct comme un ensemble de « mécanismes construits pièce à pièce, comme ceux que combine notre intelligence » [Bergson 2007, 175]. Une telle approche, qui est celle des behavioristes [Watson 1970 ; Skinner 1974], nie, au nom de l'objectivité, la conscience animale et passe donc à côté de son objet. L'illusion vient ici encore d'une méprise concernant notre supériorité. Penser que le point de vue adéquat pour étudier les autres animaux est celui de notre intelligence, c'est oublier que l'évolution n'est pas une progression unilinéaire mais opère par dissociation ; c'est faire preuve, cette fois-ci d'anthropocentrisme [Frerejouan 2014]. En réalité, nous dit Bergson, l'intelligence n'est pas « pas une espèce d'absolu » [Bergson 2007, 153] : ce n'est *qu'une* façon de connaître le monde, « qu'une émanation, ou un aspect de la vie » [*ibid.*, vi]. Et lorsqu'elle appréhende le comportement animal en termes mécanistes, elle n'en donne pas « une analyse réelle », mais seulement « une traduction [...] en termes d'intelligence » [*ibid.*, 175].

Au contraire, une approche qui reposerait sur la *sympathie* [*ibid.*] nous ferait voir dans les comportements animaux des « manifestations extérieures » de leur conscience [Bergson 1972, 1085]. Loin d'être des réactions mécaniques, les comportements révéleraient en creux les

choix des animaux, c'est-à-dire l'originalité des liens qu'ils tissent avec le milieu et les autres vivants.

3.2. *L'éthologie : un travail d'intégration ?*

On peut alors rapprocher la tâche de l'éthologue du travail d'intégration, propre à l'intuition, qui consiste à « renoncer à certaines habitudes de penser », pour « reconstituer avec les éléments infiniment petits que nous apercevons ainsi de la courbe réelle, la forme courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux » [Bergson 2010a, 206]. Bien qu'il ne soit pas possible de connaître de l'intérieur la conscience animale, le travail de l'éthologue ne consisterait pas pour autant à chercher, par l'expérimentation, le mécanisme ou le conditionnement qui expliquerait tel comportement précis. Au contraire, il lui incomberait d'observer les comportements des animaux dans leur diversité, pour tenter de saisir la cohérence qui les sous-tend, le sens qu'ils ont *pour eux* et non pour nous. L'éthologue Gordon Burghardt appelle cela l'« anthropomorphisme critique » [Burghardt 1997].

Cette méthode s'est développée ces dernières années en éthologie et notamment en primatologie. Shirley Strum indique que toute sa carrière a consisté à « étudier et à apprendre ce qui compte pour les babouins *de leur point de vue* » [Strum 2023, 393, je traduis et souligne]. Concrètement, cela implique de faire des recherches sur le très long terme, telles que des décennies d'observation précèdent les conclusions [Goodall 1986 ; Watanabe 1994 ; Sargeant & Mann 2009]. Certaines de ces recherches ont conduit les chercheurs à s'immerger dans le quotidien des animaux observés. C'est ce qu'a fait Jane Goodall : en offrant une banane à un chimpanzé, elle a pu être introduite dans la troupe et l'observer de l'intérieur.³ Même si une telle immersion n'est pas sans risque pour l'équilibre de la population observée, elle a permis une meilleure compréhension des chimpanzés et la découverte de comportements complexes. Cet exemple révèle l'importance pour l'éthologie de trouver la bonne distance afin que les dispositifs

³ Frerejouan 2014, 66-67, rapporte l'expérience similaire de Smuts avec les babouins, et met en lien l'immersion de la chercheuse avec la connaissance de l'intérieur appelée de ses vœux par Bergson.

scientifiques ne fassent pas taire les animaux qu'elle cherche à étudier, mais ne perde pas non plus en scientificité. Il s'agit d'essayer d'éviter l'anthropocentrisme comme l'anthropomorphisme par un art d'entrer en *sympathie* avec les animaux autres que nous, sans les transformer par ce que nous voudrions découvrir.

Cette sympathie n'est pas seulement un mode de connaissance, mais aussi une façon de se lier aux autres animaux, un engagement qui a des conséquences pratiques. Ainsi, les recherches de Goodall sur les chimpanzés de Tanzanie l'ont conduite à demander et obtenir leur vaccination, en 1966, pour enrayer une épidémie de polio. Goodall a également défendu la protection du site, à travers la création du Parc National de Gobe Stream en 1968. Et, plus globalement, ses recherches ont transformé la façon dont nous percevons et traitons les chimpanzés. Ce type de transformations n'est possible que si les scientifiques parviennent à se mettre à la place des animaux, sans parler à leur place. Et cela n'implique pas seulement de repenser les méthodes d'observation, mais aussi les façons de poser les questions.

3.3. *Sympathie et créativité interspécifique*

On a longtemps utilisé le test du miroir pour évaluer la conscience de soi des autres animaux. Le chien, malgré ses capacités cognitives, échouait presque systématiquement à reconnaître son reflet, et on supposait donc qu'il était dépourvu d'une telle conscience de soi. Mais l'expérience était faussée par la façon même de poser la question. Car la perception du chien, contrairement à la nôtre, s'appuie très peu sur la vision. Récemment, on a montré que si on lui présentait non un miroir, mais sa propre odeur, le chien pouvait tout à fait se reconnaître [Horowitz 2017]. L'erreur venait ici de ce qu'on appliquait au chien un test pensé par mais surtout pour des humains. De la même manière, on a dû corriger des expériences mal adaptées à la curiosité exploratoire des kéas pour révéler leur capacité à raisonner par exclusion [O'Hara *et al.* 2012]. Ces impasses expérimentales montrent que le scientifique s'égare quand il appréhende les autres consciences à l'aune de la conscience humaine. Comme Bergson invitait déjà à le penser, il y a bien différentes formes de conscience [Birch *et al.* 2020].

Ainsi, pour interroger les animaux, il faut formuler la question non dans nos termes, mais dans *leurs* termes. Ce changement de perspective ouvre à une sympathie véritable, capable de nous rendre attentifs à la créativité des autres animaux : aux outils fabriqués par les corbeaux [Bayern *et al.* 2018], à l'art des filets de bulles des baleines [Wiley *et al.* 2011], à l'invention de sauts périlleux par les blaireaux [Eibl-Eibesfeldt 1982]. Mais cela suppose de cesser « de définir la créativité de façon purement humaine » pour reconnaître la « créativité intrinsèque du reste du monde » [Gigliotti 2022, 230 je traduis].

Le défi de l'éthologie nouvelle, c'est donc de sortir de l'anthropomorphisme et de l'anthropocentrisme, sans perdre en exactitude et de en objectivité. Le prix de cet effort c'est de découvrir des formes inattendues de créativité animale, et aussi de parvenir à une sympathie qui ouvre un champ intersubjectif, et éventuellement interspécifique, une communication incarnée qui peut devenir le lieu de transformations concrètes. C'est pourquoi Barbara Smuts compare les rituels des babouins et ceux qu'elle partage avec sa chienne Bahati à des *danses* : ils créent le lien mais aussi le transforment [Smuts 2008, 142]. Donna Haraway reprend le paradigme de la danse pour parler de l'apprentissage avec sa chienne Cayenne, de l'*agility*,⁴ capable de « co-façonner » leurs corps différents dans un « devenir-ensemble » [Haraway 2021, 380]. Ces danses établissent une intersubjectivité qui ne passe pas par la symbolisation mais par un accord corporel, tout proche de la sympathie bergsonienne. Et ces danses peuvent même devenir créatrices, nous permettant d'inventer *avec* des animaux autres que nous. C'est ce que montrent les travaux de Karen Pryor qui a réussi à guider les dauphins, non seulement vers des comportements spécifiques, mais à entraîner leur *créativité même* [Pryor 2015].

Ainsi, *en renonçant à certaines habitudes de penser*, l'éthologie fait apparaître l'inventivité animale, en même temps qu'elle ouvre de nouvelles pratiques. Mais c'est aussi la théorie de l'évolution qui se trouve modifiée. Car il semble que cette inventivité que l'on découvre chez les animaux non-humains joue un rôle beaucoup plus important dans l'évolution que ce qu'on croyait jusqu'alors.

⁴ L'*agility* est un sport canin dans lequel le chien doit franchir un ensemble d'obstacles le plus vite possible. Il est guidé par son compagnon humain, qui communique avec lui de façon essentiellement corporelle.

3.4. Comportement animal et imprévisibilité de l'évolution

Ces dernières décennies, les biologistes se sont intéressés à l'influence du comportement animal sur les trajectoires évolutives. La flexibilité du comportement, voire l'inventivité dont font preuve les animaux semble en effet contribuer largement à l'imprévisibilité de l'évolution. Ainsi les recherches sur les inventions et les innovations animales se sont multipliées⁵ [Reader *et al.* 2003 ; Kaufman *et al.* 2015 ; Tebbich *et al.* 2016], et, avec elles, celles sur les conséquences évolutives des comportements non-humains [Sol 2003 ; Bateson 2004 ; Corning 2014 ; Diogo 2017]. Il ressort de ces études que la capacité d'invention est présente chez la plupart des animaux et que, lorsque les inventions se répandent dans la population, elles ont le pouvoir de changer les dynamiques écologiques et évolutives.

Ces recherches prennent le contre-pied de la vision traditionnelle de l'organisme (non-humain) dans la théorie de l'évolution comme un produit passif de la sélection naturelle [Dawkins 2003]. Elles révèlent en effet le rôle *actif* des animaux, capables non seulement de façonner leurs comportements, mais aussi par là d'influencer les trajectoires évolutives. C'est la raison pour laquelle, aujourd'hui, de nombreux biologistes avancent que cette inventivité comportementale pourrait expliquer au moins en partie la diversité des formes biologiques. En ce sens, le comportement des animaux participe bien de la créativité de l'élan vital.

Écologiquement parlant, la créativité permet aux animaux de s'ajuster à des milieux changeants, que ce soit en modifiant leur régime alimentaire, comme les orques des îles Aléoutiennes qui se sont mises à manger des loutres [Estes *et al.*, 1998], ou en adaptant leur comportement à de nouveaux prédateurs, à l'instar des élans de Yellow Stone, à l'arrivée des loups [Berger *et al.*, 2001]. Cette adaptabilité favorise la colonisation de nouveaux habitats [Sol *et al.* 2002] et réduit le risque d'extinction [McKinney 1997]. Les conséquences des innovations animales touchent parfois même tout l'écosystème. C'est le cas dans les îles Aléoutiennes, où la modification du régime alimentaire des orques a fait baisser le nombre de loutres, ce qui a conduit à un accroissement

⁵ Sur la distinction invention/innovation, voir Tahar 2023a.

de la population des oursins, leurs proies naturelles ; et la multiplication des oursins a entraîné d'importantes perturbations dans toutes les forêts de varech essentielles à la biodiversité locale.

Les innovations animales peuvent donc avoir des conséquences majeures, sur plusieurs générations, jusqu'à transformer les dynamiques de l'évolution. Des études récentes suggèrent que ces innovations pourraient affecter le taux de divergence évolutive et accélérer le rythme de l'évolution [Sol 2003]. Comme le propose Peter Corning [2014], il est possible que ce soit parce que les girafes se sont mises à manger des feuilles d'acacia qu'un cou plus long est devenu avantageux dans la lutte pour l'existence, permettant la sélection de la variation génétique correspondante.

Cependant, l'idée que les comportements pourraient affecter les pressions sélectives, voire les orienter n'est pas nouvelle et est connue sous le nom d'*effet Baldwin* [Baldwin 1896] : lorsqu'un comportement acquis grâce à l'inventivité individuelle, devient un moteur de l'évolution, induisant des changements génétiques dans la population.⁶ Prenons l'exemple d'un rat qui invente une méthode pour ouvrir des pommes de pins, et l'apprend aux autres rats. Ce comportement leur donne accès à plus de ressources, mais il a un coût : celui de l'invention ou de l'apprentissage. Donc toute variation génétique facilitant le développement du comportement et réduisant ce coût, sera sélectionnée. Bien que l'effet Baldwin ait été perçu, jusqu'à peu, comme un cas rare, non déterminant dans les trajectoires évolutives,⁷ l'étude récente de la coévolution culturelle et génétique [Whitehead *et al.* 2019] nous invite à revoir ce verdict. Ce qui motive cette révision, c'est que les inventions animales génèrent une imprévisibilité dans les dynamiques évolutives qui est sous-déterminée par la théorie de l'évolution actuelle.

Ainsi, les animaux introduisent bien de l'indétermination dans l'évolution. Par leurs comportements, ils contribuent activement à façonner les conditions dans lesquelles évolueront les générations suivantes. De ce point de vue, ils apparaissent comme des *agents* au sens fort dans l'évolution [Tahar 2023a]. Ces découvertes biologiques

⁶ On en trouve une formulation plus précise chez Conwy Lloyd Morgan [1896].

⁷ L'effet Baldwin a d'ailleurs été baptisé par George Gaylord Simpson [1953] qui le réduit à un cas particulier de sélection naturelle.

donnent donc un contenu concret à l'idée bergsonienne selon laquelle les animaux, par leurs actions, insèrent de la contingence dans le monde, et prolongent, en la particularisant, la créativité de l'élan vital.

4. Conclusion

Sans que l'animal ne soit l'objet d'étude central de Bergson, ce dernier développe une conception originale de l'animalité, en cohérence avec sa compréhension de l'évolution comme élan vital. Moins par intérêt pour la question animale, que par engagement à l'idée que l'évolution se fait par divergence à partir d'une impulsion initiale (ce qui n'est d'ailleurs en contradiction ni avec le darwinisme, ni avec la génétique [Tahar 2023b]), Bergson pense l'animal comme *différent* plutôt qu'inférieur à l'humain, contribuant, comme lui, à prolonger l'élan vital. Ainsi, Bergson attribue à l'animal une conscience, une créativité et une participation active à l'imprévisibilité de l'évolution – autant de caractéristiques que l'éthologie comme la théorie de l'évolution contemporaines intègrent à leur paradigme, au prix d'une révision profonde de leurs théories et de leurs méthodes. L'œuvre de Bergson apparaît ainsi offrir les fondements philosophiques de la conception de l'animal portée par cette biologie nouvelle.

Références

- Baldwin, J.M. [1896] A New Factor in Evolution, in: *American Naturalist* 30, 441-451, 536-553. <https://doi.org/10.1086/276408>
- Bateson, P. [2004], The Active Role of Behaviour in Evolution, in: *Biology and Philosophy* 19, 283-298. <https://doi.org/10.1023/B:BIPH.0000024468.12161.83>
- Bayern, A.M.P. (von), Danel, S., Auersperg, A.M I., Mioduszewska, B., Kacelnik, A. [2018], Compound Tool Construction by New Caledonian Crows, in: *Scientific Reports* 8 (1), 1567. <https://doi.org/10.1038/s41598-018-33458-z>
- Berger, J., Swenson, J.E., Persson, I. [2001], Recolonizing Carnivores and

- Naïve Prey: Conservation Lessons from Pleistocene Extinctions, in: *Science* 291 (5506), 1036-1039. <https://doi.org/10.1126/science.1056466>
- Bergson, H. [1972], *Mélanges*, éd. A. Robinet, Paris, PUF.
- Bergson, H. [2007], *L'Évolution créatrice*, éd. A. François, Paris, PUF. (Première édition en 1907)
- Bergson, H. [2008], *Les Deux sources de la morale et de la religion*, éd. G. Waterlot, F. Keck, Paris, PUF. (Première édition en 1933)
- Bergson, H. [2009a], *L'Energie spirituelle*, éd. E. Durning et al., Paris, PUF. (Première édition en 1919)
- Bergson, H. [2009b], *La Pensée et le mouvant*, éd. A. Bouaniche et al., Paris, PUF. (Première édition en 1934)
- Bergson, H. [2010a], *Matière et mémoire*, éd. C. Riquier, Paris, PUF. (Première édition en 1896)
- Bergson, H. [2010b], *Le Rire*, éd. G. Sibertin-Blanc, Paris, PUF. (Première édition en 1900)
- Bergson, H. [2011], *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. A. Bouaniche, Paris, PUF. (Première édition en 1889)
- Bergson, H. [2016], *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France. 1902-1903*, éd. C. Riquier, Paris, PUF.
- Bergson, H. [2017], *L'Évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*, éd. A. François, Paris, PUF.
- Birch, J., Schnell, A.K., Clayton, N.S. [2020], Dimensions of Animal Consciousness, in: *Trends in Cognitive Sciences* 24 (10), 789-801. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.07.007>
- Burghardt, G. [1997], Amending Tinbergen: A Fifth Aim for Ethology, in: R.W. Mitchell, N. S. Thompson, H.L. Miles (eds.), *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*, New York, State University of New York Press, 254-276. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.07.007>
- Buytendijk, F.J.J. [1965], *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparée*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1958)
- Corning, P.A. [2014], 'Evolution 'on Purpose': How Behaviour Has

- Shaped the Evolutionary Process, in: *Biological Journal of the Linnean Society* 112, 242-260. <https://doi.org/10.1111/bij.12061>
- Dawkins, R. [2003] *Le Gène égoïste*, trad. L. Ovion, Paris, Odile Jacob. (Œuvre originale publiée en 1976)
- Derrida, J. [2006], *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée.
- Descartes, R. [1902], *Discours de la méthode*, in : Œuvres, tome VI, éd. C. Adam & P. Tannery, Paris, Léopold Cerf (Première édition en 1637)
- Diogo, R. [2017], *Evolution Driven by Organismal Behavior: A Unifying View of Life, Function, Form, Mismatches and Trends*, New York, Springer.
- Eibl-Eibesfeldt, I. [1982], The Flexibility and Affective Autonomy of Play, in: *Behavioral and Brain Sciences* 5 (1), 160-162. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00010992>
- Estes, J.A., Tinker, M.T., Williams, T.M., Doak, D.F. [1998], Killer Whale Predation on Sea Otters Linking Oceanic and Nearshore Ecosystems, in: *Science* 282, 473-476. <https://doi.org/10.1126/science.282.5388.473>
- Frerejouan, M. [2014], L'étude du comportement animal à la lumière du concept de sympathie chez Bergson, in : S. Favreau (éd.), *Bergson ou la science, Implications philosophiques*, 50-68.
- Gigliotti, C. [2022], *The Creative Lives of Animals*, New York, New York University Press.
- Goodall, J. [1986] *The Chimpanzees of Gombe*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Haraway, D. [2021], *Quand les espèces se rencontrent*, trad. F. Courtois-l'Heureux, Paris, La Découverte. (Œuvre originale publiée en 2008)
- Horowitz, A. [2017], Smelling Themselves: Dogs Investigate Their Own Odours Longer When Modified in an "Olfactory Mirror" Test, in: *Behavioural Processes* 143, 17-24. <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2017.08.001>
- Kaufman, A.B., Kaufman, J.C. (éds.) [2015], *Animal Creativity and Innovation*, San Diego, Elsevier.

- Lloyd Morgan, C. [1896], On Modification and Variation, in: *Science* 4, 733-740. <http://dx.doi.org/10.1126/science.4.99.733>
- McKinney, M.L. [1997], Extinction Vulnerability and Selectivity: Combining Ecological and Paleontological Views, in: *Annual Review in Ecology and Systematics* 28, 495-516.
- O'Hara, M., Gajdon, G.K., Huber, L. [2012] Kea Logics: How These Birds Solve Difficult Problems and Outsmart Researchers, in: Watanabe, S. (eds.), *Logic and Sensibility*, Tokyo, Keio University, 23-38.
- Pryor, K.W. [2015], Creating Creative Animals, in: A. Kaufman, J. Kaufman (eds.), *Animal Creativity and Innovation*, San Diego, Elsevier, 483-498.
- Petit, A. [1999], Animalité et humanité : proximité et altérité selon H. Bergson, in : *Revue européenne des sciences sociales* 37 (115), 171-183. <https://www.jstor.org/stable/40370376>
- Reader, S.M., Laland, K.N. [2003] *Animal Innovation*, New York, Oxford University Press.
- Sargeant, B.L, Mann, J. [2009], Developmental Evidence for Foraging Traditions in Wild Bottlenose Dolphins, in: *Animal Behaviour* 78, 715-721. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2009.05.037>
- Simpson, G.G. [1953], The Baldwin Effect: Neglected and Misunderstood, in: *Evolution* 7, 110-117. <https://doi.org/10.1111/j.1558-5646.1953>
- Skinner, B.F. [1974], *About Behaviorism*, New York, Alfred A. Knopf.
- Smuts, B. [2008], Embodied Communication in Non-Human Animals, in: A. Fogel, B. King, S. Shanker (eds.) *Human Development in the Twenty-First Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 136-146.
- Sol, D. [2003], Behavioural Innovation: A Neglected Issue in the Ecological and Evolutionary Literature, in: S.M. Reader, K.N. Laland (eds.), *Animal Innovation*, New York, Oxford University Press, 63-82.
- Sol, D., Timmermans, S., Lefebvre, L. [2002], Behavioural Flexibility and Invasion Success in Birds, in: *Animal Behaviour* 63, 495-502. <https://doi.org/10.1006/anbe.2001.1953>

- Strum, S.C. [2023], Confessions of a Baboon Watcher: from Inside to Outside the Paradigm, in: *Primates* 64, 393-406. <https://doi.org/10.1007/s10329-023-01060-1>
- Tahar, M. [2022], Bergson's Vitalisms, in: *Parrhesia* 36, 4-24. https://parrhesiajournal.org/wp-content/uploads/2023/06/Bergsons-Vitalisms_Mathilde-Tahar.pdf
- Tahar, M. [2023a], Agency, Inventiveness, and Animal Play. Novel Insights into the Active Role of Organisms in Evolution, in: *Spontaneous Generations* 11 (1). <https://www.spontaneousgenerations.com/tahar>
- Tahar, M. [2023b], A Bergsonian Perspective on Causality and Evolution, in: G. Bianco, G. Van de Vijver, C. Wolfe. (eds.), *Canguilhem and Continental Philosophy of Biology*, History, Philosophy and Theory of the Life Sciences 31, 251-267. https://doi.org/10.1007/978-3-031-20529-3_14
- Tahar, M. [à paraître], Élan vital et conscience du vivant : penser la créativité non humaine à partir de la philosophie bergsonienne, in: *Archives de philosophie*.
- Tebich, S., Griffin, A.S., Peschl, M.F., Sterelny, K. [2016], From Mechanisms to Function: an Integrated Framework of Animal Innovation, in: *Philos. Trans. R. Soc. B* 371 (1690), 20150195. <https://doi.org/10.1098/rstb.2015.0195>
- Uexküll, J. (von). [2020], *Milieu animal et milieu humain*, trad. C. Martin-Freville, éd. D. Lestel, Paris, Payot & Rivages. (Œuvre originale publiée en 1934)
- Watanabe, K. [1994], Precultural Behavior of Japanese Macaques: Longitudinal Studies of the Koshima Troops, in: R.A. Gardner, B.T. Gardner, A.B. Chiarelli, F.X. Plooi (eds.) *The Ethological Roots of Culture*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, 81-94. http://dx.doi.org/10.1007/978-4-431-53886-8_9
- Watson, J. [1970], *Behaviorism*, New York, W. W. Norton & Company. (Œuvre originale publiée en 1924)
- Whitehead, H., Laland, K.N., Rendell, L., Thorogood, R., Whiten, A. [2019], The Reach of Gene-Culture Coevolution in Animals, in: *Nature communications* 10, 2405. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2004.03.017>

Wiley, D., Ware, C., Bocconcelli, A., Cholewiak, D., Friedlaender, A., Thompson, M., Weinrich, M. [2011], Underwater Components of Humpback Whale Bubble-Net Feeding Behaviour, in: *Behaviour* 148 (5/6), 575-602. <https://doi.org/10.1163/000579511X570893>

**Bergson's Animal Philosophy.
Consciousness of the Living, Instinctive Creativity,
and Contemporary Biology**

Keywords

Henri Bergson; animal consciousness; animal creativity; ethology; theory of evolution

Abstract

The non-human animal holds a significant position in Bergson's work. However, because it often serves to illuminate other concepts – humanity, the *élan vital* – few studies have delved into Bergson's animal philosophy. However, Bergson's conception of the animal as an instinctive but conscious being, distinct from humans but partaking, like them, in the *élan vital*, provides valuable philosophical tools to address contemporary challenges in ethology and evolutionary theory. The aim of this article is to analyse the paradoxical instinctive consciousness that Bergson attributes to animals, and to explore the contemporary implications of such a conception. To do this, I first examine the singular place of animals in Bergsonian philosophy in relation to humans and the *élan vital*, highlighting how Bergson steers clear of an anthropocentric approach. I then investigate how, through their consciousness, animals uniquely contribute to the creativity of the *élan vital*. This leads me to distinguish between two forms of animal consciousness in Bergson, one of which makes room for genuine non-human inventiveness. Finally, I analyse the contemporary stakes of this animal philosophy, demonstrating how Bergson's approach allows ethology to rethink its methods and encourages a fresh consideration of the role played by non-human organisms in evolution.

Mathilde Tahar

PhD ATER, Université de Lille, France

E-mail: mathildetahar@gmail.com; mathilde.tahar@univ-lille.fr

PEDRO BREA

CRITIQUE OF THE CONCEPT OF ENERGY IN LIGHT OF BERGSON'S PHILOSOPHY OF DURATION

TABLE OF CONTENTS: 1. *Introduction*; 2. *Overcoming the Cinematographical Mechanism of Thought*; 3. *Overview of the Genealogy of Energy*; 4. *Critique of the Concept of Energy*; 5. *Conclusion: Energy and Duration*.

1. Introduction

The history of the concept of energy is inextricably bound to the history of western philosophy and science. The dominant energy discourse of the west arises within the context of nineteenth century thermodynamics. Following the paradigm shifts in the history of physics, our understanding of energy has evolved with the development of relativity, quantum mechanics, and non-equilibrium thermodynamics. However, despite the drastic improvement in scientists' understanding of energetic processes, we still have «no knowledge of what energy is» [Feynman 1966].¹ This is odd, considering that, ever since Lord Kelvin gave cosmic significance to thermodynamics by extending «the canvas of the Second Law [of thermodynamics] to... all of nature» [Coopersmith 2015, 286], energy and its transformations have been viewed by physicists as the stuff of reality itself. Nevertheless, energy still remains but a quantity for scientists to calculate; a concept for which it seems close to nothing ontologically positive can be said, outside of its employment for the quantification of physical processes.

The thesis of this paper is that, by taking a broader view of the history of the concept of energy and with the help of Bergson's analysis of the cinematographical mechanism of thought in *Creative Evolution*, we can indeed come to understand what is expressed by this concept.

¹ Section 4-1 "What is energy?"

Inspired by Nietzsche, Stephen J. Gould noted that a genealogical approach distinguishes «current utility [from] sources of historical origin» [Gould 2002, 1258], which is what I pursue here in my analysis of the concept of energy. That is, I want to draw a distinction between the way we currently employ the concept of energy in physics with the historical, philosophical, and psychological motivations that inspired its development in the first place. It should be noted that this is not a criticism made by Bergson being restored by the author, but a criticism on the author's part to develop a genealogical critique of energy with the help of Bergsonian concepts. I will argue that the thread that runs through the genealogy of energy is, following Henri Bergson, the tendency to «think the unstable through the intermediary of the stable, or the moving through the immobile» [Bergson 2023, 240]. In particular, I will show how Bergson's analysis of the cinematographical mechanism of thought in the fourth chapter of *Creative Evolution* can help us see that the essence of energy is the tendency to privilege immobility over the mobile in metaphysical accounts of change. I will then look to Bergson's analyses of intuition and intelligence in *Creative Evolution* and *Introduction to Metaphysics* to show how Bergson's method of intuition overcomes the cinematographical mechanism of thought, opening the door for a more robust conceptualization of energy beyond spatialized notions of time that ignore qualitative and vital differences in nature by reducing physical process to differences in degree, thereby leveling differences in kind.

2. Overcoming the Cinematographical Mechanism of Thought

Let us first provide a brief explanation of Bergson's concept of 'duration,' without which this analysis is impossible. Bergson introduces the concept of duration in his first work, *Time and Free Will*, where he distinguishes between duration – how we experience time as a continuous and uninterrupted flow – versus empirical time, which is divided into separate moments measured by clocks. Bergson posed the question of whether time was the kind of phenomenon that could be counted like a discreet set of numbers, indivisible and external to each other in their own right much like a series of self-contained presents in

linear succession [Bergson 1995, 78-79]. Whereas clock-time partitions the continuity of events, which is characteristic of becoming, duration refers to the passage of time viewed from within consciousness, rather than outside of it. When viewed from within, time is not a series of instants that combine individually to form a unified sequence. What we find is that the passage of time involves a qualitative and indivisible movement where the past continuously swells into the present in novel forms. As Pete A.Y. Gunter notes, «[duration] is not at all like our traditional measurable time... All [clock-time] segments (for example, minutes or seconds) are the same in character as are all other time segments. But experienced time is not like this. No two moments of experienced time are identical» [Gunter 2023, 1]. For Bergson, clock-time represents the spatialization of time because the fact that all its segments are identical and mutually exclusive to other segments allows us to treat time as if it were a geometric line that can be quantitatively measured and indefinitely partitioned; as if moments in time could be counted like numbers. The ahistorical nature of clock-time leads to the interpretation of time as a succession of mutually exclusive segments, where every moment is virtually annihilated and reconstructed in the passage from one segment to the next.

The difference between spatialized time and duration is well illustrated by Bergson's criticism of Zeno's paradox of motion [Bergson 1995, 113-114]. Bergson's first analysis of Zeno's paradox in *Time and Free Will* was meant to distinguish the empirical experience of motion in terms of a divisible trajectory in space and the subjective experience of duration where motion is a single, indivisible act. Referring to the paradox of Achilles and the tortoise, this paradox was supposed to lend credence to Parmenides' and the Pythagoreans' claims that reality is one and that change is an illusion. The paradox is that, to get from point A to point B, one must first traverse half that distance from point A to point B, then half that distance again, which would be a fourth of the length, then another half, which would be an eighth, and so on. Thus, it would seem that getting from any point A to any point B would be a logical impossibility, because no matter how close you get to point B, you can never actually arrive; since a line can be divided in half an infinite number of times, you would have to traverse half the distance

an infinite number of times. These thought experiments were supposed to prove that movement is a logical impossibility, meaning that change must be a sort of illusion resulting from sense experience. However, Zeno confuses the empirical experience – the interpretation of motion as the interval of simultaneities between conscious states and homogenous points between an initial and final point of motion – with the indivisible/qualitative motion perceived in duration. Bergson tried to reconcile these two experiences without reducing motion to spatiality by distinguishing between the «simultaneous positions of... moving bodies, which are in fact in space, and their movements, which cannot occupy space, being duration rather than extent, quality and not quantity» [*ibid.*, 114]. Thus, Bergson argued that Zeno's paradox is merely an illusion; it «consists in making time and movement coincide with the line which underlies them, in attributing to them the same subdivisions as to the line, in short in treating them like that line» [Bergson 1988, 191]. In other words, this only seems like a paradox because Zeno identified time with the geometric line that can be infinitely partitioned and drawn under the trajectory of any movement. If we identify the movement of Achilles and the tortoise with their trajectory in space, then we run into the paradox pointed out by Zeno of how it might be possible to traverse an infinite number of points in space. Of course, it is always possible, retrospectively, to trace the trajectories of the movements we observe. However, when we look at the actual movement from point A to point B, say, the movement of my hand between two points in the air, the act of waving my hand constitutes a single intentionality, extended in time, and an indivisible movement which is, indeed, real. Such is the qualitative nature of duration which, by definition, cannot be divided into homogenous, mutually exclusive frames.

Bergson explained that spatialized time and duration constitute two kinds of multiplicities, the former referring to a quantitative or numerical multiplicity, and the latter to something qualitative and continuous: “there are two kinds of multiplicity: that of material objects, to which the conception of number is immediately applicable; and the multiplicity of states of consciousness, which cannot be regarded as numerical without the help of symbolical representation [in space],” [Bergson 1995, 87]. States of consciousness do not exist as discrete entities and in

fact intermingle and flow into each other without any artificial schisms. We can only “count” states of consciousness by spatializing them, i.e., artificially making them self-contained and discreet, thus introducing spatiality into a sequence which is temporal and qualitative by nature. Numerical multiplicities fall under the category of phenomena that we would traditionally call “objective,” which «denotes not only what is divided, but what, in dividing, does not change in kind. It is thus what divides by differences in degree. The object is characterized by the perfect equivalence of the divided and divisions, of number and unit» [Deleuze 1988, 41]. Bergson offers the example of a flock of sheep. When reduced to what all the sheep have in common – the fact that they take up space as discrete entities – we ignore what makes each sheep qualitatively unique in order to count them according to a common standard of measurement [Bergson 1995, 77]. Another example would be dividing a timeline into multiple segments, since one can then join those segments back together to restore the original phenomenon. To think of time as a geometric line moving from past to present is to think of time as a numerical multiplicity, and it is this mistaken view of time that is assumed by Zeno’s paradox.

The idea of time as a numerical multiplicity is closely tied to the idea that time is reversible, since it is of the essence of numerical multiplicities that there be a perfect equivalence between the whole and its parts. In this case, directionality matters not, since reconstructing a numerical multiplicity from front to back or from back to front amounts to the same result. This would imply that an individual’s experience of the passage of time is really an illusion relative to the observer’s experience, and that the passage of time does not actually add anything new to the universe. Duration, however, is a qualitative multiplicity. Whereas numerical multiplicities are spatial, duration is temporal. Whereas spatialized time proceeds by differences of degree in its leveling of time to a common metric and mutually exclusive instants, duration proceeds by differentiating differences in kind. For example, from one moment to the next, I feel sad then happy. This progression consists of the flux of sensations in my body, along with my interactions with my environment, and my recognition of those sensations – none of these qualitative phenomena can be clearly partitioned or quantified like a straight line.

Furthermore, when I move from sadness to happiness, there is also the recollection of my sadness after it is gone, and recollections of similar moments that might be called to mind in the flow of consciousness, which Bergson referred to as *mouvant* as opposed to the “movement” of consciousness associated with the Zenonian paradigm. The memory of my sadness is not divorced from the present but protrudes into it, coloring the light in which I perceive my current happiness. Memory and quality, as opposed to space and number, is the stuff of duration. According to Deleuze, «duration divides up and does so constantly: That is why it is a *multiplicity*. But it does not divide up without changing in kind, it changes in kind in the process of dividing up: This is why it is a nonnumerical multiplicity, where we can speak of “indivisibles” at each stage of the division» [Deleuze 1988, 42]. We can only carve duration into distinct objects and moments in time retrospectively, but to think duration in itself requires the method of intuition (discussed later on) to re-place consciousness within the qualitative movement of duration, rather than artificially reconstructing duration by gathering static moments and spreading them along arbitrary temporal units of length.

It is precisely this fragmentation of duration that is characteristic of the cinematographic mechanism of thought. Whereas the becoming of duration «is infinitely varied» [Bergson 2023, 263-264], the cinematographic mechanism replaces infinitely varied *kinds* of movement by the general and impersonal movement of the cinematograph. Summarizing the cinematographical mechanism, Bergson explains that:

the procedure [of the cinematographical method] consisted in first extracting an impersonal, abstract, and simple movement, *a movement in general*, so to speak, from all of the movements belonging to all of the figures; then, in placing this movement into the projector; finally, in reconstituting the individuality of each particular movement through the composition of this anonymous movement with the individual attitudes [of the actors]... We take quasi-instantaneous views of snapshots of the reality that passes by, and, given that they are characteristic of this reality, we can simply string them together – along a becoming that is abstract,

uniform, invisible, and situated at the foundation of the apparatus of knowledge – in order to imitate what is characteristic in this becoming itself. [*ibid.*, 265].

Bergson argued that there are distinct kinds of movements within becoming. There are qualitative movements (such as changes of color), evolutionary movements (the change from green to blue is not like the transition from larva to nymph), and extensive movements (the spatial movement of extended objects) [*ibid.*, 263-264]. What the cinematographical mechanism does is extract from these different kinds of becoming the concept of becoming *in general*, devoid of the qualitative differences unique to these activities. In place of true becoming, it divides duration into a composition of distinct states strung together by an impersonal becoming, where time is the apparatus that unrolls the film from without, being completely external, and therefore having no bearing, on the content of the snapshots it unwinds. The frames of the film represent the different states of an empty space that serve as the container for the content unfolding from one frame to the next. Here, the inner-life of movement is merely represented, only to be perceived by a mind standing outside that empty space and able to mysteriously generate epiphenomenal representations of that impersonal becoming. Thus, the cinematographical mechanism works by supplementing mobility to what is immobile by nature.

This epistemological model only works if you assume that the human mind is able to transcend becoming and grasp that which persists *despite* the passage of time. But this is only a confused half-truth. At the beginning of the fourth and final chapter of *Creative Evolution*, Bergson describes how the intellect's natural disposition towards the necessities of action make it so consciousness, in forming itself into intelligence, is drawn along lines that are suited to the potential action of our bodies. Bergson argues that «the essential function of the intellect will be to sort out the means of dealing with any circumstance whatsoever» [*ibid.*, 137]. The activity of intellect is facilitated by perception, whose purpose is to present the world to consciousness in terms of the conscious being's potential action over its environment. Pascal Blanchard explains that in the Bergsonian model of perception, «nous nous renvoyons à nous-mêmes dans la perception le tableau

de nos possibilités des actions» [Blanchard 2008, 511].² In this sense, perception is utilitarian and subtractive in its foregrounding of certain environmental features as a function of their utility for the perceptive being. Bergson argues that intelligence proceeds by carving out terminal points of action within the flux of its environment – the finality of its ends necessitates the objectivity of its means. A common mistake that arises is to take the intellect as an absolute, that is, to model truths about reality in general on the needs of human action. Furthermore, «all of the elementary forces of the intellect tend to transform matter into an instrument of action, that is, into an *organ*, in the etymological sense of the word [...]. The intellect is life looking to the outside, going outside of itself, and adopting in principle the procedures of inorganic nature [*nature inorganisée*] so as to in fact direct them» [*ibid.*, 146]. This is why Bergson claims that the cinematographic mechanism of thought is the «mechanism of our ordinary [human] knowledge» [*ibid.*, 265] because it is of the essence of intelligence to carve the continuous flux of materiality into discreet objects. Understanding the relations that guide the interactions between the objects carved out by intelligence allows the intelligent being more control over its environment. Thus, as intelligence pushes the boundaries of its knowledge beyond its immediate environment and into the totality of the universe, it is natural that it absolutizes itself by taking objectivity, which it naturally projects on to the totality, as an inherent quality of the totality itself.

Crucially, however, Bergson maintained that intelligence is only one of the tendencies of consciousness. Bergson proposed that to think duration in-itself requires what he called the method of intuition, which is made possible by the tendency that opposes intelligence in consciousness: instinct. Let us quickly clarify the relationship between intelligence, instinct, and intuition, since we cannot understand intuition without first showing how it is determined by a particular relationship of intelligence to instinct. As the editors of this edition have noted, Vladimir Jankélévitch defined Bergsonism as a «monism of substance and a dualism of tendency» [Jankélévitch 2011, 174]. The substance is duration itself, pure temporality. The dual tendency of duration is

² «We return to ourselves, in perception, the picture of our possibilities for action» (author's translation).

towards 1) materiality/stability, and 2) change/novelty. Reality exists between these two tendencies, which are inseparable, and we never quite reach the limits of one tendency or the other. Intelligence reflects the tendency to materialize duration for consciousness. However, just as the materializing/stabilizing tendency always contains the creative tendency in itself, so does intelligence contain the possibility of its overcoming, that is, the insertion of consciousness back into the flux of duration through the suppression of intelligence by instinct. Bergson argues that

consciousness, establishing itself as intellect, that is, focusing first on matter, seemed in this way to externalize itself in relation to itself; but, precisely because it is adapted to external objects, it is able to circulate among them, to get around the barriers that it encounters, and to increase its domain indefinitely. Moreover, once liberated, it can fold back within itself and reawaken the virtualities of intuition that lie dormant within it [Bergson 2023,164].

Intuition is possible because consciousness is comprised of the dual tendency of instinct to inhere in the creative flux of duration, and intelligence, which grasps duration from without – instinct is the foil of intelligence in the evolutionary movement of life. For Bergson, «the intellect treats all things mechanically, [whereas] instinct proceed organically» [*ibid.*, 149]. Bergson's premise for making this argument is his claim that all instinctive behaviors, from the cell to the beehive, must be animated by a common vital impetus that drives the evolution of life (the *élan vital*). The beehive and the cell are extreme cases of instinct in that all the organic parts form a whole that behave as if they were a single organism. On the other hand, intelligence implies a capacity to hesitate before a situation and artfully select a solution for moving forward; the kind of instinctual behavior previously mentioned would be more akin to our 'knowledge' of breathing than the knowledge of a skilled artisan [Allen 2023, 55]. The extreme form of instinct is characterized by the perfect coincidence of consciousness with action. This is not the case for human beings, whose evolution seems to have followed the path of intelligence to a much greater degree than the honeybee, at the expense

of instinct. The instinct of the bee is relatively unconscious compared to human behavior, since humans possess a greater power of deliberation, that is, to pause before a question or obstacle and ponder a way forward. Bergson explains that «*the consciousness of the living being [is] an arithmetical difference between the virtual activity and the real activity. Consciousness measures the gap between representation and action*» [Bergson 2023, 132]. With instinct, the arithmetical difference between potential and real activity is practically null. It should be noted that Bergson argues that intelligence and instinct can only grow by thwarting one another, such that intelligence appears as a result of the suppression of instinct and vice-versa. To sum it up, «although instinct and intellect both involve knowledge, in the case of instinct, knowledge is *enacted or played* and unconscious, in the case of the intellect, knowledge is *thought* and conscious» [*ibid.*, 133].

Nevertheless, it should be emphasized that the intellect, despite its objectifying tendency which distorts real duration, does touch reality – the ‘absolute’ – in its mingling with matter, lest we devolve into the solipsistic Cartesian mind which perceives nothing but itself. Rather, if «[intelligence] *peut être dite toucher à un absolu sans toutefois atteindre à la réalité essentielle de la matière comme devenir, c’est bien en tant que le plus bas degré de l’image – sa spatialité géométrique – est déjà de l’absolu dans son ordre propre*» [Cornibert 2008, 528].³ What is meant is that the part of the absolute touched by the intellect is the degree of duration which tends to materiality/spatialization, what Cornibert calls the ‘lowest degree of the image’, i.e., the image offered up to consciousness by perception. However, the point being argued here is that intelligence oversteps its bounds when it claims that all knowledge is of the kind amenable to the objectifying tendency of the intellect, i.e., that intelligence touches the absolute *in toto* rather than just a part of it.

With the distinction between intelligence and instinct clarified we can now analyze the concept of intuition in terms of these dual

³ If «[intelligence] can be said to touch an absolute without, however, arriving at the essential reality of matter as becoming, it is in so far that the lowest degree of the image – its geometric spatiality – is already of the absolute in its own order» (author’s translation).

tendencies of consciousness: «*intuition* – by which I mean instinct that has become disinterested, self-conscious, and capable of reflecting upon and indefinitely enlarging its object» [Bergson 2023, 159]. Bergson's method of intuition seeks to re-place the mind into duration, which requires thwarting the tendency of intelligence to reconstruct duration by means of stable concepts and objects. Whereas intelligence understands its objects by reference to premade symbols, thereby developing knowledge of an object with symbols external to the object itself, intuition leads us to «the very inwardness of life» [*ibid.*, 159]. Intuition is thus a result of intelligence refined by instinct. This endeavor is not impossible, as it is the craft of the artist, for example, to follow the intention and inwardness of life. Bergson argued that if there is any difference between positive science and metaphysics, it lies in the distinction between analysis and intuition, respectively. Analysis «is the operation which reduces the object to elements already known, that is, to elements common both to it and other objects» [Bergson 1999, 24]. On the other hand, then, metaphysics grounded in the method of intuition would be «*the science which claims to dispense with symbols*» [*ibid.*, 24], which places one within reality rather than viewing it from the outside in the mode of analysis. Intuition would allow us to think change in-itself, as opposed to change distorted by concepts grounded in a static ontology. Whereas intelligence understands reality by passing from concepts to things, intuition proceeds by passing from things to concepts [*ibid.*, 38]; it is the attempt to know objects from within, rather than forcing them to fit into generic concepts generated by intelligence.

3. *Overview of the Genealogy of Energy*

I will now provide a brief overview of the conceptual genealogy of energy in light of the previous analysis of the cinematographical mechanism of thought. It should be noted, however, that physicists' idea of energy has drastically changed since the 19th century. Notably, Einstein's theory of special relativity posited the equivalence of mass and energy, and one of the conclusions of general relativity is that energy, on a cosmological scale, is not conserved. In quantum field theory (QFT), often considered the most successful theory in all of physics, particles are seen as excitations

of quantum fields that are continuous and dynamic, pervading the whole universe. Energy in this context is associated with the excitations and intra-dynamics of these fields. This paper, however, only considers the genealogy of energy up to its birth in 19th century thermodynamics (although I do offer an example of Bergson's influence on contemporary physics through developments in non-equilibrium thermodynamics in the conclusion of this work). The reason being that energy first arose in an intellectual milieu where the Newtonian worldview still held sway. The Newtonian world of discreet objects and absolute space and time is an example of the limit case where the suppression of instinct by intelligence is such that reality is offered up to consciousness in terms of Cartesian space and atomized entities – the limit of duration which tends towards (but never actually reaches) perfect spatiality. Motion in the Newtonian universe is of the kind described by the cinematographic mechanism: a series of static instants strung together by an impersonal becoming. This makes the Newtonian worldview a perfect example of the conception of time Bergson is arguing against, and does well to illustrate what he means by the suppression of instinct by intelligence. Once we move into the 20th century, however, many of the problems that Bergson points out with the Newtonian worldview begin to be addressed. This is not to say, however, that Bergson's views become irrelevant,⁴ only that extending this analysis beyond the scope of 19th century thermodynamics is not necessary to provide a general overview of the problems which Bergson identified with the way time had been conceived of by classical physics. An extension of these ideas beyond the scope of 19th century thermodynamics is the subject of ongoing and future research.

In *Energy: Historical Development of the Concept*, physicist Robert Bruce Lindsay compiled an anthology containing what he believed to be the most significant texts in the development of the concept of energy in western philosophy and physics. Lindsay claims that the idea which has served as the impetus for the development of this concept «is simple: *constancy in the midst of change*» [Lindsay 1975, 5]. The

⁴ P.A.Y. Gunter's *Bergson and the Evolution of Physics* [1969] compiles many essays written by a variety of physicists on the influence of Bergsonism on 20th century physics.

history of energy reflects the faith that, beyond or behind the appearance of sensible change, there is something that remains constant, a timeless ground for the perpetuity of a world of constant flux. This ground is not just timeless, but unifying, in that the history of energy would express the desire to grasp what is constant everywhere and always, despite the passage of time. This notion contains what Nietzsche considered to be the founding intuition of Greek philosophy: «that all things are one» [Nietzsche 2014, 39]. Bergson was of a similar opinion: «[a] perpetuity of mobility is only possible if it is propped up by an eternity of immutability that it unrolls in a chain that is without beginning and without end. Such is the final word of Greek philosophy» [Bergson 2023, 281]. Furthermore, both Nietzsche and Bergson argued that the bias towards the immutable over the eternal also served as an axiomatic presupposition for modern philosophy and science. As we have already seen, Bergson attempted to explain this epistemological bias through the concept of the ‘cinematographical’ mechanism of thought, which presents movement as a series of immobilities strung together by an impersonal becoming, devoid of the qualitative differences in kind and the swelling of the past in the present that we find in real duration. Thus, if the thesis that the key idea in the concept of energy is constancy through change, then it seems that Bergson’s analysis of the cinematographical mechanism lays bare the presuppositions of this key idea.

The etymological origin of energy is Aristotle’s *energeia*, which is often translated as ‘actuality.’ However, as stated above, when we consider the history of ideas leading up to the concept of energy, we must begin with the origin of Greek philosophy itself. Indeed, the oldest text in Lindsay’s anthology is a fragment from Plato’s *Parmenides*. He goes so far as to say that Parmenides is «the ancient patron saint of the concept of energy» [Lindsay 1975, 16]. Lindsay also recognizes Heraclitus for his contributions because he foreshadows in some sense our current understanding of the dynamism of energy through his philosophy of becoming. However, between Heraclitus and Parmenides, Lindsay believes the latter comes closer to the contemporary understanding of energy by positing a more fundamental, unchanging reality – the One – beyond the apparent illusion of change.

In coining the concept of *energeia*, Aristotle was attempting to

provide an answer to the problem of being, not-being, and coming-to-be. Although Aristotle was certainly not the first to take up this question, what interests us here is that he was the first to introduce the concept of *energeia* in doing so. Aristotle's conceptual innovation lies in developing terminology to describe the being of the not-being of what-is-potentially, and its coming to be in/through actuality; that is, in exploring the positive ambiguity of what seemed like a categorical abyss between being and not-being. In accounting for these different senses of being with new concepts, Stephen Menn claims that Aristotle becomes the first western thinker to inaugurate a systematic science of change: «[i]ndeed, Aristotle uses the actuality-potentiality distinction to secure the very possibility of a science of physics, by explaining the possibility of coming-to-be, and resolving the contradictions that Plato, following the Eleatics and the Sophists, had detected in changeable things» [Menn 1994, 73]. In contrast to the original meaning of the word, Michael Marder argues that our understanding of energy is basically the opposite of what Aristotle meant by *energeia*. He argues that the modern conception of energy, as «potentiality waiting to be unleashed into a wide spectrum of activities, is the inverse of Aristotle's» [Marder 2017, 7]. *Energeia* for Aristotle denoted completion and fulfillment, not endless potential and activity. Vision is an example of *energeia* in that when one opens her eyes, she is seeing and has already seen; the activity pursues no end outside of itself. This is distinguished from the motion of matter, which is 'energized' by something external to itself, i.e., the *energeia* of immanent form. Aristotle called the kind of movement characteristic of material flux *kinesis*. It is distinct from *energeia* because the movement of matter possesses an end beyond its own activity, but is nevertheless energized by the actuality of immanent form. Motion that manifests the actual working of *energeia* would then be referred to as *entelecheia*, a word also often translated as 'actuality' – the distinction between these two kinds of actuality is well described by Sachs' translation of *energeia* as "being-at-work" and *entelecheia* as «being-at-work-staying-itself».⁵

Actuality thus held precedence over potentiality for Aristotle,

⁵ See Sachs' commentary of Book III of *Aristotle's Physics* [1995].

the former grounding the latter. *Energeia* refers to the actuality of immanent, teleological form, which potentiality is subordinated to, and it is this subordination of motion to already finished and unchanging form that Bergson is critical of, since it is yet another example of grounding mobility in the immobile. There is much to be said about the concept of *energeia*, but I will focus on Aristotle's claim that the essence (*ousia*) of the Prime Mover is *energeia*, since this is an example Bergson uses in *Creative Evolution* to distinguish his view of change from that of Aristotle's. The Prime Mover would be the uncaused cause of motion in the universe – a solution to the infinite regress that the Greeks abhorred. The activity of the Prime Mover could not have been a kind of *kinesis*, because if the original cause of motion possessed any potentiality, that is, the capacity to be changed or acted upon, then we would be led further down the ladder of regress of motion. The activity of the Prime Mover is imparted to the heavenly spheres and trickles down the rest of the cosmos. This original, uncaused activity is an eternal self-contemplation that is unaffected by whatever happens in the world: «[t]his is Aristotle's God – necessarily immutable and outside of what takes place in the world» [Bergson 2023, 278]. Bergson argues, regarding the cosmology of the Prime Mover, that «[s]ince movement is born of the degradation of the immutable, there could be no movement – and consequently no sensible world – if immutability were not realized somewhere» [*ibid.*, 278]. Aristotle and other Greek philosophers posited that there were degrees of reality, descending from the perfection of the Prime Mover through intermediate degrees of reality (with human reality somewhere in the middle), all the way down to nothingness; the degradation of what is immutable by nature would be the cause of universal becoming. Although *energeia* in Aristotle's work might mean something almost entirely opposite to what we now call energy, they share a similar function, in that both concepts attempt to explain how what exists potentially comes to be actual; they delineate the natural boundary between what is and what isn't subject to change; and both ground change in what is immutable.

The concept of energy, arising within the context of 19th century thermodynamics, explains motion by recourse to the laws of thermodynamics. 'Energy' grew largely out of Gottfried Wilhelm

Leibniz's concept of *vis viva*. This concept was inspired by Leibniz's objection to Isaac Newton's description of inelastic collisions, which involve objects that do not separate after they collide (e.g., a dart sticking to a board). Whereas Newton argued that a part of the total force of the collision is lost upon impact, Leibniz argued that 'active forces' were conserved in the world, meaning that the active force of the dart could not have mysteriously disappeared [Coopersmith 2015, 40]. Rather, if you consider that a dart can shatter upon impact with the board, then Leibniz's argument that the active forces of the dart are transferred to its parts becomes easy to grasp. The force associated with the dart's movement does not vanish. The impact with the board transfers the force of movement into its parts. The dart would not shatter if the active forces simply disappeared. *Vis viva* is the technical term Leibniz gave to these forces, which he defined as the mass of a body times the square of its velocity: mv^2 . Leibniz's *vis viva* was only a factor of two greater than what we now call kinetic energy: $\frac{1}{2}mv^2$. Crucially, Leibniz was also arguing against Descartes' claim that the quantity of motion conserved in mechanical motion was the mass times the velocity of the body (what we would now call 'momentum'), but the mass times the *square* of the velocity. Leibniz stated the following:

And so it may be in agreement with reason that the same total motive power (*potentia*) is conserved in nature and is not diminished inasmuch as we never see a force given up by one body without being transferred to another, nor increased, because perpetual mechanical motion never takes place and no machine, not even the world as a whole, is able to maintain its force without an additional external impulse [Lindsay 1975, 119].⁶

As we will see in the following section, this quote shows that Bergson was spot-on in his analysis of the law of the conservation of energy. Bergson argued that the first law of thermodynamics works on the assumption that any change that occurs must be counterbalanced

⁶ This quote is from Lindsay's translation of the original Latin essay: *Acta Eruditorum*, Leipzig, 1686, in *Leibniz Mathematische Schriften*, Vol. 2, C.I. Gerhardt, ed., Halle, Druck und Verlag von H.W. Schmidt, 1860, pp. 117-119.

in an opposite direction [Bergson 2023, 213-214], which would not be the case, for example, if the force of the dart's movement suddenly disappeared upon impact. Notice also that Leibniz speaks of movement impersonally here, attributing no qualitative aspect to *vis viva*, which is quantitative by definition, but still resonates with the idea of 'activity' associated with Aristotle's *energeia*.

The transition from *vis viva* to energy came through thermodynamics. James Joule, one of the founders of thermodynamics, argued that heat was not a fluid but, rather, a result of molecular and atomic motion. The dominant theory in Europe in the early stages of modern physics was that heat was a fluid called 'caloric,' which flowed from hot to cold. Joule, on the other hand, argued that heat was not a fluid or a substance, but a state of vibration [Smith 1998, 65]. This was one of the key pieces to Lord Kelvin's crucial insight that he developed in his 'dynamical theory of heat'. Kelvin proposed that heat be defined as the kinetic energy (half the *vis viva*) of the molecules of a body or substance. The success of the dynamical theory of heat would eventually extinguish the caloric theory.

4. Critique of the Concept of Energy

Let us look first at what Bergson himself had to say about the concept of energy. Bergson did not go as far as to reconceptualize energy, but he did extend the physical meaning of energy to a more general, philosophical one when pointing out that the law of the conservation of energy is largely conventional, in that «[t]he law of the conservation of energy would thus express that indeed a constant quantity of *something* is preserved. But in fact, there are a variety of different types of energy, and the measurement used for each one of them was clearly chosen in such a way as to justify the principle of the conservation of energy» [Bergson 2023, 213-214]. When referring to different kinds of energy, Bergson refers to the work of French physicist and philosopher Pierre Duhem who, in *Évolution de la mécanique*, speaks of the qualitative aspect of materiality and criticizes the mechanistic approach that reduces all the qualities of matter to figure and quantity of movement. He argued that «*Nous sommes contraints de regarder comme une qualité première et irréductible ce par quoi un corps*

est chaud, ou éclairé ou électrisé ou aimanté» [Duhem 1905, 197-198].⁷ What Duhem is referring to here is the leveling of the various qualities of material objects to what they all have in common: extension and quantity of motion. What we lose in the process of this abstract leveling are concrete qualitative aspects of matter, such as heat, luminosity, electricity, magnetism, and the innumerable qualitative characteristics that we actually encounter in the world. In other words, since energy is not merely quantitative but presents qualitative characteristics that cannot be subsumed by its quantification, the principle of the conservation of energy is conventional insofar as it *de jure* applies a common unit of measurement to different kinds of energies, thereby leveling the qualitative differences that exist *de facto* in energetic processes. Bergson argues that «[t]he law of the conservation of energy will no longer be able to express here the objective permanence of a certain quantity of a certain thing. Rather, it will express the necessity that each change that takes place be somewhere counterbalanced by a change in the opposite direction» [Bergson 2023, 214]. The fact that we are able to account for the counterbalance of many of these changes quantitatively by treating them as mechanistic processes does not mean that these processes in-themselves are mechanistic by nature, which is obvious if we do not ontologically relegate the qualitative aspects of energy to be secondary to its extensive properties.

It is different with the second law of thermodynamics, however, which Bergson famously claimed «is the most metaphysical of the physical laws in that it shows us – without any interposed symbols and without any of the artifices of measurement – the direction in which the world marches» [*ibid.*, 214]. In other words, the second law of thermodynamics stipulates the tendency that all physical changes have to «be degraded into heat, and that heat tends to be distributed among bodies in a uniform manner» [*ibid.*, 214]. Whereas the first law of thermodynamics depends on a conventional leveling of qualitative aspects of energy to a common unit of measurement, the second law follows the direction of the flow itself, and the tendency that Bergson describes for physical changes to be degraded into heat does not depend on any convention or artifice.

⁷ «We are forced to regard as a first and irreducible quality that by which a body is warm, or illuminated, or electrified, or magnetized» (author's translation).

Bergson makes some interesting observations regarding the second law of thermodynamics and life, anticipating the findings of Nobel Laureate Ilya Prigogine who found that entropy – in open, non-equilibrium thermodynamic systems with a constant energy input – can be productive of organized and dynamic forms, which is opposed to the one-sided 19th century conception of entropy as the arrow that points the universe towards heat death. Prigogine claimed that his findings lent credence to Bergson's view of the passage of time being inextricably «related to the creation of unpredictable novelty, where the possible is richer than the real» [Prigogine and Stengers 1984, 72]. Bergson argued that, in terms of energy, what distinguishes life from materiality is «that life is possible everywhere that energy descends the incline described by [the second law of thermodynamics] and where a cause, moving in the inverse direction, can slow that descent» [Bergson 2023, 225]. Here Bergson anticipates contemporary findings in non-equilibrium thermodynamics that entropy, rather than simply pointing energy in the direction of degradation, can lead to the formation of organized and dynamic structures. Life is precisely that which moves towards novelty and higher degrees of organization. Of course, we know this does not mean that life violates the second law of thermodynamics. The extraordinary ability of living beings to reduce entropy locally (that is, ascend the incline indicated by the second law) is compensated by an even greater increase in the entropy of its environment. Nevertheless, Bergson recognized that the movement of life opposed the dissipative direction indicated by the second law of thermodynamics as it was originally conceived.

It is clear that Bergson was critical of the concept of energy in his insistence on the differences in kind of energetic processes and his insights regarding the relationship between life and the second law of thermodynamics. Nevertheless, he never attempted to reconceptualize energy *in toto* in light of his philosophy of duration, but he does pave the way for this project. When discussing the origin of the energy and motion of the universe, Bergson argues that

the problem is unsolvable if we remain within the field of physics since the physicist is obliged to attach energy to extended particles and, even if he sees these particles as nothing but

reservoirs of energy, thereby remains within space. The physicist would betray his role were he to seek the origin of these energies in an extra-spatial process. Nevertheless, the origin must, in my opinion, be sought precisely in some such extra-spatial process [*ibid.*, 215-216].

Here, Bergson is criticizing the spatialization of energy, namely, the idea that energy is something supplemented to extended particles in space. This makes sense, given his analysis of intelligence and intuition where we saw that static space and extended objects, for Bergson, are carved within the flow of duration by intelligence – there are no extended particles with energy attached to them. If reality is process, then we cannot think of energy as something we attach to particles or as a substance that remains self-identical through flux. If materiality is a constant flux, and the lines drawn by perception are merely footholds for our potential actions over matter, then energy, too, must be understood as flux. In other words, Bergson's project invites us to reconceptualize energy as change itself, rather than what remains constant through change or as something supplemented to discrete entities.

5. Conclusion: Energy and Duration

Let us summarize the argument up to this point. My contention is that the genealogy of energy reveals the ontological faith that there is constancy amid change, and that this constancy takes ontological priority in explaining the causes of motion in nature. Bergson's analysis in *Creative Evolution* of the cinematographic mechanism of thought deconstructs the assumption that movement can be derived from the immobile, and that this epistemological bias, present in ancient Greek philosophy and in modern science, is due to the suppression of instinct by intelligence, whose natural tendency it is to carve duration into terminal points of action that reveal to consciousness a world of static objects. Thus, out of the cinematographic mechanism of thought, we derive a spatialized concept of energy, where energy is motion supplemented to what is passive and extended, moving in the direction indicated by the second law of thermodynamics.

Thus, what we find at the birth of energy is that, although energy cannot be destroyed (the eternal) in accordance with the first law of thermodynamics, the second law of thermodynamics ensures that energy is always in flux (the ephemeral) in the direction of dissipation of useful mechanical work, because the universe must always move from states of lower entropy to states of higher entropy. The cosmology behind the idea of the ‘dissipation’ of ‘useful’ mechanical energy recalls the descent of levels of reality in Greek metaphysics from perfection to nothingness, the modern iteration consisting of the descent from the big bang to heat death. However, we should also note that energy is a distorted iteration of the actuality denoted by Aristotle’s *energeia*. That is, early energy science paints a picture of a mechanistic universe where the ‘actuality’ of energy is reduced to the conservation of its quantity over time, whereas Aristotle wanted to account for the teleology and differences in kind of motion through the concept of *energeia*. Nevertheless, regarding the first law of thermodynamics, Cara Daggett in her genealogical study of energy argues that

the conservation of energy reflects the scientists’ desire to know and understand the world, which requires that the world is knowable. Energy points to the enduring faith in nature as divinely designed to be accessible to human perception. In order to be knowable, the world must have some constancy through time – pure, random chaos would mean prediction and calculation are impossible [Daggett 2019, 41-42].

This reminds us of Bergson’s conclusions in his analysis of the cinematographical mechanism and its origin in the dynamics of intelligence and intuition, which offers the world up to consciousness in terms of static, knowable objects.

Bergson’s ideas in *Creative Evolution* offer us conceptual tools to interpret the history of the concept of energy as the history of attempts to provide an account of change in terms of spatialized conceptions of time. Conversely, this realization also opens the door to thinking of energy not as ‘what’ is constant in time, but as change itself. This is what it might mean to think of energy in terms of duration. Similar to how relativity subsumed Newtonian physics, the latter being a special

case of the former, expanding the concept of energy into the sphere of duration would imply that spatialized conceptions of energy would only be a special case of energy in the full context of duration. A spatialized conception of time reflects the limit of duration's tendency to materialize; the point at which the past loses its connection to the present and duration is decomposed into the simultaneity of frames/states that are characteristic of the cinematographical mechanism. Indeed, Bergson argues that at this limit «we catch sight of an existence made up of a present that endlessly begins anew – no longer any real *durée* [duration] nothing but the instantaneous that continuously dies and is reborn» [Bergson 2023, 179]. Furthermore, at this limit, duration is decomposed into perfect spatiality, which «would consist in a perfect exteriority of the parts in relation to each other i.e., in a complete and reciprocal independence» [*ibid.*, 181]. It is near this limit of duration that we encounter matter, and thereby the domain of modern energy discourse. I say 'near' because even at the smallest scales all we seem to find are fluctuations of energy, a fact encapsulated by the third law of thermodynamics which says that absolute rest is a physical impossibility.

The implication of this is that a purely materialistic understanding of energy corresponds to the limit where real duration tends towards materiality, and that energy as it is conceived in physics is ahistorical because it refers to what is conserved in the instantaneous present *despite* the passage of time. Thus, expanding the concept of energy into the domain of duration would involve incorporating historicity into our understanding of energy. Since duration proceeds by the swelling of the past into the present (the passage of time being characterized by the novelty of forms resulting from the creative evolution of the past in the present) the creative repetition of the flow of duration is the only thing that can be said to be constant through change. This is another way of saying that change is the only constant in time, an idea well-put by Bergson's belief that time is invention or nothing at all. Our understanding of what is constant through time, then, which has progressed under the banner of the concept of energy, would come closer to its end by expanding the concept of energy into the domain of duration.

I would like to conclude by offering an example of how Bergson's legacy of opposing descriptions of nature based on mechanical

causality or finalism has already been felt in the construction of contemporary science, perhaps most notably through the work of Ilya Prigogine, mentioned above. Prigogine's contributions to the field of non-equilibrium thermodynamics indicate the influence of a certain Bergsonism on contemporary physics. Prigogine's dream was to «contribute to the unification of science and philosophy by resolving the enigma of time» [Prigogine and Stengers 1984, 72], an endeavor largely inspired by the process philosophies of Bergson and Alfred Whitehead. He attempted this unification with his work on dissipative systems, for which he won a Nobel Prize in 1977. Dissipative systems clarify and extend Bergson's claim that life ascends the decline indicated by entropy, a claim similar to that of physicist Erwin Schrödinger who claimed that life feeds on «negative entropy» [Schrödinger 1992, 71]. Whereas classical thermodynamics dealt mostly with closed systems close to or at thermal equilibrium – where entropy always acts towards the degradation of complexity and the leveling of thermal gradients towards thermal equilibrium – it has been found that «in special cases in systems that are not in a state of equilibrium, the flow of energy and the reduction of gradients produces and sustains patterns, forms, and structures» [Crockett 2022, 50]. These special cases are what Prigogine referred to as dissipative structures. Dissipative structures reveal that, in far-from-equilibrium (open) thermodynamic systems with a constant energy input from the environment, entropy can actually be productive of organized and dynamic forms, such as organic life. The crucial implication of this discovery for our purposes is that it provides an account of the genesis of life that is immanent to materiality, rather than having to compartmentalize the science of life on the one hand and the science of matter on the other. The idea that life is immanent to material reality echoes Jankelevitch's description of Bergsonism as a monism of substance and dualism of tendency, where the tendency for novelty and the production of complex forms are immanent to materiality. This seems analogous to the dual capacity of entropy to degrade or produce complex, self-organizing structures. Prigogine's work on dissipative structures is thus a testament to the value of Bergson's thought of creative evolution for our understanding of the relationship between energy, matter, and life.

Acknowledgments

I would like to honor my friend, Maggie Brown, and their dear friend, renowned Bergson scholar P.A.Y. Gunter, who passed away earlier this month on March 6th. Many thanks to Maggie for introducing me to Gunter's work right as I began brainstorming ideas for this paper, and for helping me develop the initial intuitions that inspired this work. Though I never got to speak to Gunter in person, he was kind enough to offer to read the original draft of this paper despite being in ill-health. His work elaborating on the significance of Bergson's philosophy for contemporary science was of great inspiration to this paper and is sure to continue to inspire scholars of Bergson for many years to come.

References

- Allen, B. [2023], *Living in Time: The Philosophy of Henri Bergson*, Oxford, Oxford University Press.
- Aristotle, [1995], *Aristotle's Physics*, transl. J. Sachs, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Bergson, H. [1988], *Matter and Memory*, transl. N.M. Paul and W.S. Palmer, Brooklyn, Zone Books.
- Bergson, H. [1995], *Time and Free Will*, transl. F.L. Pogson, Montana, Kessinger Pub. Co.
- Bergson H. [1999], *Introduction to Metaphysics*, transl. T.E. Hulme. Indianapolis, Hackett Publishing.
- Bergson, H. [2023], *Creative Evolution*, transl. D.A. Landes, New York, Routledge.
- Blanchard, P. [2008], La métaphysique de la matière, in: *Annales bergsoniennes* 4, Paris, Presses Universitaires de France, 497-512.
- Coopersmith, J. [2015], *Energy, the Subtle Concept*, Oxford, Oxford University Press.
- Cornibert, N. [2008], Les deux sens de l'absolu et la notion d'image dans *L'Évolution créatrice*, in *Annales bergsoniennes IV*, Paris, Presses Universitaires de France, 513-528.
- Crockett, C. [2022], *Energy and Change: A New Materialist Cosmotheology*, New York, Columbia University Press.

- Daggett, C. [2019], *The Birth of Energy*. Durham, Duke University Press.
- Deleuze, G. [1988], *Bergsonism*, transl. H. Tomlinson, B. Habberjam, Brooklyn, Zone Books.
- Duhem, P. [1905], *Évolution de la Mécanique*, Paris, Librairie Scientifique A. Hermann.
- Feynman, R. [1966], *The Feynman Lectures on Physics vol. I.*, with R. Leighton and M. Sands, Reading, Addison-Wesley.
- Gould, S.J. [2002], *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- Gunter, P.A.Y. [1969], *Bergson and the Evolution of Physics*, Knoxville, University of Tennessee Press.
- Gunter, P.A.Y. [2023], *Getting Bergson Straight*, Wilmington, Vernon Press.
- Jankélévitch, V. [2011] *Henri Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France. (originally published 1959)
- Lindsay, R.B. [1975], *Energy. Historical Development of the Concept*, Stroudsburg, Dowden, Hutchinson, & Ross Inc.
- Marder, M. [2017], *Energy Dreams: Of Actuality*, New York, Columbia University Press.
- Menn, S. [1994], The Origins of Aristotle's Concept of *Energeia*, in: *Ancient Philosophy* 14 (1), 73-114.
- Nietzsche, F. [2014], *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, transl. M. Cowan, Washington D.C., Regnery Publishing.
- Prigogine, I., Stengers, I. [1984], *Order out of Chaos*, New York, Bantam Books.
- Schrödinger, E. [1992], *What is Life?*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Smith, C. [1998], *The Science of Energy*, Chicago, University of Chicago Press.

Keywords

energy; duration; time; genealogy; metaphysics; epistemology

Abstract

I will diffract the genealogy of the concept of energy through Bergson's *Creative Evolution* to argue that, historically, energy and its proto-concepts are grounded in spatialized notions of time. Bergson's work not only demands that we rethink energy and its relation to time, it also allows us to see that the concept of energy as we know it depicts time and materiality as a numerical multiplicity, which effaces the differences in kind which are characteristic of energy transformations and real duration. To make this case, I first provide an analysis of Bergson's concept of the cinematographical mechanism of thought, which splits duration into a composition of distinct states strung together by the idea of an impersonal becoming. Bergson claimed that this is the epistemological model for both ancient philosophy and modern science, meaning that it is also the epistemological ground within which energy concepts in western philosophy and science have been theorized. I then show how Bergson offers a way to overcome this model of theorizing through his method of intuition, and how these conclusions might be extended to future energy concepts. Thus, I argue that 1) Bergson's work on duration allows us to interpret the genealogy of energy as the history of attempts to provide an account of change in terms of spatialized notions of time; 2) that his work offers a way of incorporating historicity into our understanding of energy; and 3) that thinking energy in the context of duration offers the possibility of conceptualizing energy as change itself rather than what remains constant through time.

Pedro Brea

University of North Texas, the USA

E-mail: pedro.brea@unt.edu

ALEXANDER NICOLAI WENDT

TELEOGENESIS. A BERGSONIAN VIEW ON PROBLEM-FINDING IN HUMAN AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

TABLE OF CONTENTS: *1. Inductive metaphysics of intelligence; 2. Structural presuppositions in the psychology of intelligence; 3. Problem-solving and problem-finding; 4. Critique of finalism; 5. Teleogenesis by effort; 6. Ontogenetic teleogeny as the principle of the pre-reflective constitution of directedness.*

1. Inductive metaphysics of intelligence

Psychology has penetrated everyday life and the cultural self-conception of modern civilisation in different ways, but especially regarding cognitive ability of individuals: Intelligence has become a ubiquitous notion which suggests the measurability of everybody's mental capacity by means of the so-called *intelligence quotient*. Disregarding the necessary discussion about societal and ethical consequences of this development, it may be said that the determination of cognitive aptitude has been the paradigmatic achievement of psychometrics: «One of the most successful undertakings attributed to modern psychology is the measurement of mental abilities» [Lamb 1994, 386].

The historical sources of psychological research on intelligence can be found in scholars, such as Francis Galton, Alfred Binet, and William Stern, although their approaches and epistemic interests were significantly different. Galton was influenced by Darwinist adaptationism [Daly & Wilson 1999, 510], Binet – despite championing psychometrics – continued the heritage of French introspectionism, suggesting a method of «comparative introspection» [Varon 1936, 38], and Stern stood in the proximity of the personalist movement in Germany, providing a philosophical foundation for his differential psychology [see Sichler 1998]. Irrespective of the particular intentions

of these classics, it may be said that they did not merely investigate intelligence as a cognitive function, as a generic component of human adaptation alone, but their research interest was directed at understanding the meaning or essence of cognition itself. For example, Galton wished to observe «the elementary operations of the mind» despite their «exceedingly faint and evanescent» [Galton 1883, 185] nature while Binet struggled to investigate the «higher phenomena of mind» [Binet 1903, 2; translation ANW]. In other words, the original research interest in intelligence derived from or at least connected to the archetypical quest of understanding mind.

When Henri Bergson, who may be called «the most important French philosopher of the first half of the twentieth century» [Michell 2012, 2, footnote], proposed his understanding of intelligence, for example in his 1902 article *L'effort Intellectuel*, the psychological discourse was still concerned with a structural understanding of mind. Drawing on a tradition of intuitionism and spiritualism, Bergson contribution did not agree with the positivistic distinction between metaphysics and empirical science. His approach may be called «inductive metaphysics» [Pflug 1959] and established the concept of intelligence as the dualistic antagonist of intuition, viz. instinct.

Bergson did not embrace the development of experimental psychology. In fact, he had originally developed an elaborate critique of psychophysics in his *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), rejecting Fechner's classical approach of measuring the intensity of impression. It comes with no surprise that Bergson, when faced with the decision for a successor of the eminent psychologist Théodule-Armand Ribot at the Collège de France, rather sided with Pierre Janet who was open for philosophical considerations instead of Alfred Binet whose approach focussed on empirical methodology [see Nicolas & Ferrand 2002]. Despite recognising the value of empirical contributions, Bergson was not willing to forfeit psychology to an exclusively psychometric approach.

As the historian of French psychology, Georges Dwelshauvers, argues, Bergson's method of choice was self-observation despite the upsurge of behavioural methodologies during the early 20th century: «He shows that it is the psychological method par excellence»

[Dwelshauvers 1920, 199]. Still, moving beyond the eclecticist attempts of his predecessors, Bergson advances introspection by drawing on Hippolyte Taine who had dedicated his investigation *De l'intelligence* (1870) to the matter in question. He approximates the English methodology without committing to associationism while maintaining distance to the reflexive methodology of the rationalists insofar as Bergson dedicates his research to the subject-matters of philosophy of life: «tension, lived duration, character, freedom» [Dwelshauvers 1920, 200]. The centrepiece of Bergson's mode of investigation, which may be called «vital science» [Paul 2016, 252], is intuition. By investigating it, vital science strives deeper into the order of life than the mere surface of cognitive mechanisms, instead attempting to determine the creative evolution of life which unfolds within, leading to a «coincidence of psychological and metaphysical knowledge» [Dwelshauvers 1920, 220].

Bergson's vision of psychology did not succeed in establishing a lasting impact on the empirical discipline. In fact, he was struggling against the current of time insofar as he belonged to «the French philosophers who could not accept the idea that the psychology of the time was in transformation» [Nicolas & Ferrand 2011, 104]. It was Alfred Binet himself who expressed this distance when publishing a review of Bergson's essay on intellectual effort in 1901. Arguing from the standpoint of experimentation, Binet would state that «it is difficult to criticise Bergson's theory because it only exposes possibilities and as long as nobody has verified it, one cannot know what to think about it» [Binet 1901, 477]. Ultimately, Binet – *pars pro toto* for the movement of psychometric psychology – declares empiricism the judge over metaphysics.

The following investigation revisits both empirical psychology of intelligence – on the occasion of developments in so-called artificial intelligence – and Bergson's contribution to it. The main claim is that empirical psychology requires a foundation for theory-building when inquiring into (either human or artificial) intelligence. Bergsonian philosophy of intelligence can enrich such a foundational discourse. This is exemplified by the problem of *teleogenesis*, i.e., the origin of goals.

2. *Structural presuppositions in the psychology of intelligence*

The initial complexity within the psychology of intelligence was ultimately superseded by the psychometric thrust of the discourse, especially thanks to the promotion of operationism and advancement of inferential statistics, for example, by Raymond Cattell, Gordon Allport, and Hans Jürgen Eysenck. The centrepiece of the psychometric conception of intelligence is a general factor of cognitive ability, which developed from Charles Spearman's initial investigations at the beginning of the 20th century to John Carroll's claim of a hierarchical factor structure of intelligence whose apex is the so-called *g-factor* at the end of the century. According to this view, intelligence is not treated as the expression or a feature of mind anymore but as a statistical aggregation of behavioural patterns, an abstraction from different classes of tasks which resemble one another because they require performance, i.e., subjects may succeed or fail when trying to solve the task. In the end, intelligence became a general compound success rate for performance in psycho-diagnostic tasks.

The difference between the classic and the contemporary approach of investigating intelligence is the epistemic scope. The prior addresses intelligence as a member or aspect of the mind, as a trace of intellect which is the supposed subject-matter of psychology. The latter refrains from such commitments and views intelligence as a function, or rather a form of conduct which might or might not have a substrate. To describe this difference, one may draw on the dichotomy of structuralism and functionalism as it has been used at the beginning of the 20th century, especially in the North American discourse on psychology.¹ The debate between structuralists, such as Edward Titchener, and functionalists, such as John Dewey, concerned the foundation of psychology as a science. The structuralists held a defensive position, continuing a European tradition, for example under the influence of (but also different from) Wilhelm Wundt, according to the basic claim that one «could study psychological functions such as memory, imagination, attention, and volition, but this cannot proceed successfully until the

¹ Albeit with a different meaning, the terminology has also been used on other occasions, for example in social sciences [cf. King 2011].

basic structures of the mind have first been worked out» [Green 2009, 79]. The functionalists rejected the burden of determining the nature of mind before investigating cognitive functions and replaced its epistemological liability with a less foundationalist framework, which was inspired, for example, by pragmatism.

The historical background provides two alternative approaches of understanding intelligence. Either intelligence is treated as an empty signifier within a general framework, such as cognitive science, or one claims that there actually is an entity of unique properties which emerges under certain conditions. This entity could be called soul or rather mind but also intellect, which helps highlighting the connection to the problem of intelligence. The first approach is functionalist, it can describe processes in terms of relations according to certain principles. A typical case of such principles would be evolutionist, which means that intelligence would be a function which serves adaptation with the goal of maintaining an equilibrium, such as survival. The second approach is structuralist, which means that intelligence is treated as an expression of a type of being. A classic example for this point of view is the Aristotelean understanding of man as a ζῷον λόγον ἔχον, as a being which is able to think, or rather, which partakes in logos, in the ideal order of being.

It is obvious to the naked eye that both approaches lead to entirely different psychologies. This begs the question which of the two directions is the right one; a question which may be reformulated: What is the epistemological criterion to decide for either functionalist or structuralist psychology? In other words, should intelligence be understood as a cognitive function or as the manifestation of intellect? It comes with no surprise that different answers are possible and have been defended throughout history. For the longest time, especially before the 19th century, the predominant answer was that the mind is an evident givenness and the purpose of psychology is determining its structure. Due to different steps of methodical doubt, this certainty has lost its foundation until the early 19th century and Immanuel Kant as well as Johann Friedrich Herbart put the last nail into the coffin of the project called rational psychology [cf. Dyck 2014]. After a period of transition, the predominant answer of the 20th century was that the

assumption of mind as an autonomous entity is unjustified and all that is left to be investigated are the functional relations which are accessible to direct or indirect observation.

To put it in a nutshell, history has decided in favour of functionalist psychology. This would suggest that intelligence is nothing by itself, at least nothing epistemically accessible. Rather, intelligence can be anything that derives from observations under the premises of explanation in a theoretical framework, for example, it can be cognition, information-processing, or problem-solving. This is where the actual issue arises because such theoretical frameworks are neither uncontroversial nor trivial, they depend on assumptions of different kinds. In fact, even the fundamental idea of a functional nature of cognition is a debatable conceptual commitment.

The problem can be illustrated by an example: The (functionalist) claim that intelligence is a function of information-processing inherits all issues underlying the concept of information. Far from being a generic term, the concept of *information* derives from a long tradition which is already evident from a linguistic point of view. The concept originates from the logical notion of *form* which typically contrasts with *matter*. This dichotomy can be traced back to the so-called *hylemorphism* which belongs to the Aristotelean tradition [cf. Witt 1987]. But even if one forgets about the two millennia which provide the background for the understanding of information, the younger conceptual developments are no less complex.

It were Claude Shannon and Warren Weaver who conceptualised information within a sender-receiver model and deprived it of any semantic properties («information must not be confused with meaning»; Shannon & Weaver [1964]), a fateful divorce which allowed the concept to become both universal and abstract. They developed their approach on the basis of a theory of message transmission as a physical rather than psychological process which was published by Ralph Hartley in 1928. Their concept of information was limited to being «a measure of freedom of choice in selecting one message from others» [Capurro 1978, 211]. Understood as a signal, its primary feature becomes the effect it has within a system.

When applied as the foundation for cognitive science's concept

of information-processing, which means transposing the concept of signal from inanimate to animate systems, a fundamental ambiguity arises from the mathematical understanding of information since it «thus describes both the effect of the forms or structures of reality in themselves and the effect of these forms on cognition» [*ibid.*, 229-230]. In other words, the notion of information struggles with the *explanatory gap* [cf. Levine 1983] insofar as it is a challenge to reconcile the idea of signal transmission with the domain of physical relays, as in the case of telegraphy, as well as with phenomenality: «If we can say how much information these messages represent, then we can speak about their average. But this tells us nothing about what information is being communicated» [Dretske 1983, 56].

The problem led Fred Dretske to the attempt of reintegrating semantics into the mathematical concept of information by drawing on John Searle's so-called *semantic intentionality*: «Whereas different equiprobable signals are all alike in their degree of non-semantic informativeness, they differ in their degree of semantic informativeness, insofar as the selection of each of them stands for something different» [Piccinini & Scarantino 2010, 241]. Dretske's proposal is in itself controversial, and it takes no wonder that Searle's version of intentionality can be challenged, for example from phenomenological grounds. Thus, cognitive science conceptually depends on the paradigm of information without being able to fully conquer its immanent contradictions or to appease underlying controversies.

To understand intelligence as information-processing is a functionalist approach and a doxographic analysis may reveal its presuppositions. However, the conceptual revision can even include the notion of function itself. This means turning to the presuppositions of functionalism as a whole. To treat intelligence as something which enacts a function means to ascribe *directedness* to it, for example in the sense of causality, means-end relations, or goal-directedness. This might not seem a controversial assumption, but a rigorous examination of these commitments demonstrates that they are not logically different from structuralism: Describing mental life and human behaviour in terms of functions entails the assumption of isomorphy or homology of the explanandum to the explanans. Otherwise, no functionalist model could

claim representativeness. Ultimately, the understanding of intelligence will always have to draw on a preconception and it would be a mistake to overlook this conceptual commitment.

Against the background of an analysis of conceptual foundations, the historical bifurcation in psychology can be reassessed: Understanding intelligence either depends on a structuralist concept of intellect or rejects it from the standpoint of functionalism. Still, even functionalism relies on hidden assumptions about the nature of the functions it tries to describe and explain. In other words, *any type of functionalism has structuralist presuppositions*. The distinction between both approaches rather concerns research procedures than reflecting differences in dependency on epistemological foundation. Like positivism, functionalism cannot abolish its foundational issues. This problem can be met in one of two ways. Either functionalism tries to abolish its conditions in an iterative and possibly infinite process, but this means an approximation of an explanatory minimum because cognitive science would detach from its own subject-matter. Or functionalism embraces the fact that any investigation of cognition depends on a pre-reflective acquaintance with the intellect.

Only the second alternative is valid, which is to say that it is necessary to accept that the conception of intelligence shows traces of an original understanding of what intelligence amounts to. This does not rely on an infallible introspective intuition about the nature of intellect, but its structure is not entirely opaque. Conceiving of intelligence as a goal-directed function implies abiding by an anthropological premise which is rooted in logic and the primordial acquaintance with temporality. The directedness of mental processes is different from an arbitrary assumption because it is contained in the texture of the reasoning with which one could corroborate it. Like the law of noncontradiction belongs to formal logic, seriality and consecutiveness is analytically inherent to the concept of processes. For this reason, it is safe to say that intelligence as a mental function is constituted by directedness. This presupposition of intelligence research may be called the *primordality of directedness*.

In lucid moments, even experimental psychologists have been aware of the theoretical conundrum. In an article by the influential psychometrician David Wechsler who is responsible for the development

of one of the most used if not the most used intelligence tests, the author draws on Bergson to argue «against the identification of general intelligence with intellectual ability» [Wechsler 1950, 78]. Without taking notice of the philosophical issues in the background, Wechsler proposes future research to investigate the non-intellective factors which determine cognitive ability, implicitly reaching beyond the operational understanding of intelligence which reduces the issue to a concern of psychometrics.

3. *Problem-solving and problem-finding*

The field of psychological research which is originally concerned with directedness is problem-solving research, which is a part of psychology of thought. Psychology of problem-solving tries to describe and explain how humans solve problems. Within cognitive science, the most influential program in this domain was developed by Allen Newell and Herbert Simon [1972] who treat problem-solving as the transformation of states according to rules. Ultimately, almost all contemporary psychological problem-solving research aligns with their approach and therefore commits to a specific idea of directedness. It can be summarised by saying that problem-solving transforms an initial state into a goal state. Due to this cognitivist tradition, most of psychological research is committed to goal-directedness as the paradigm of human intelligence. It has been questioned only on few occasions, for example in the concept of *polytely* [see Dörner & Funke 2017].

Goal-directedness is also a predominant idea in research on artificial intelligence. In fact, the operative architecture of computers entails the permanent execution of tasks, for example on the level of the atomic operations of a Turing machine [cf. Turing 1992]. Hence, the convergence of problem-solving in humans and machines is not controversial. Yet, a different problem lingers at the conceptual fringes of goal-directedness, namely the issue of so-called *goal formulation* or problem-finding.

While problem-solving has frequently been investigated in psychology, problem-finding has rarely been touched upon beyond exceptions like Jacob Getzels [1979; 1982]. Essentially, the main research

question is: What makes it so a human or an artificial system has a problem or a task to solve? Instead of investigating performance and permutation, problem-finding is a matter of decision, choice, preference and ultimately motivation. Not all possible tasks become the actual problem for a person. The difference between a merely possible and an actual problem resides in aspects like relevance and value. Against this background it becomes clear why problem-finding has received less attention than problem-solving. The phenomena require entirely different perspectives and discourses.

Recently, problem-finding has received some attention in the field of artificial intelligence. The journal *Advances in Cognitive Systems* has been dedicated to the discussion of so-called *goal reasoning* for over a decade. Michael Cox has published a paper entitled *The Problem with Problems*, in which he challenges the classical conception of problem-solving as «a combination of an initial and goal state along with some background domain knowledge» [Cox 2023, 15]. According to his own approach, «a problem is a state of the world that limits choice in terms of potential goals or available actions» [*ibid.*]. Some cognitive scientists, such as Cox and other scholars at Wright State University in Ohio, have already engaged with the conceptual underpinnings of intelligence research by challenging the status quo, although they do not draw on philosophy.

The discourse on goal reasoning is critical of mainstream artificial intelligence research. In a previous paper, Cox argues that the established theories of artificial intelligence «generally do not account for how goals originate» [Cox 2012, 11] with two exceptions: «One assumption is that goals are simply input by a human. A second possibility is that goals arise due to subgoalings» [*ibid.*]. The latter option is an implicit reference to Newell and Simon who had advanced their agenda of understanding human problem-solving towards *Universal Subgoalings and Chunking* [Laird *et al.* 1986]. Cox argues that these two alternatives fall short of the classical ambition (or maybe utopia) of artificial intelligence, namely *autonomy*. For him, «autonomy means being able to generate new goals rather than just following the goals of others» [Cox 2013, 11]. This is the primary concern of goal reasoning research.

To illustrate the meaning of goal reasoning research, one may

engage with Cox’s own approach, which is called Metacognitive, Integrated, Dual-Cycle Architecture (MIDCA). As apparent in the name of this cognitive model, Cox aligns with the research tradition of *metacognition* and especially with Thomas Nelson’s [1990] concept of metamemory. Accordingly, the model makes a hierarchical distinction between three levels, the ground, object, and meta level. These levels are connected by two cycles, the lower one relates to action and perception whereas the upper one is a matter of introspection and control in the sense of metareasoning. Evidently, the MIDCA cognitive model bears resemblance to other architectures, such as SOAR, ACT-R, and ICARUS as well as DISCIPLE. Yet, Cox and colleagues claim that only «MIDCA distinguishes between meta-level and object-level explicitly in the hierarchy» [Cox *et al.* 2016, 3717]. Whether this is true or not, might be a technical question but it is not of primary relevance for the issue of goal reasoning.

In Cox’s [see 2013, 18] model, the executive function at the meta-level is responsible for managing the goal set $\mathcal{G}$. In this capacity, it has the ability to introduce initial goals (g_0), subgoals (gs), or new goals (gn) into the set, alter goal priorities, or modify a specific goal (Δg). In the context of problem-solving, the *Intend* component selects a current goal (gc) from the available options by forming an intention to execute a *Task* capable of achieving the goal. Subsequently, the *Plan* component generates a series of *Actions* (πk) that instantiate that *Task* based on the current understanding of the world ($M\Psi$) and background knowledge (e.g., semantic memory and ontologies). The plan is executed by the *Act* component to bring about changes in the actual world (Ψ) through the effects of the planned *Actions* (ai). In the process of problem-solving, the goal and plan are stored in memory, providing the agent with expectations about how the world will evolve in the future. Consequently, the comprehension task involves grasping the execution of the plan and its interaction with the world in relation to the goal, ultimately leading to success.

The critical part of this description concerns changing goal priorities, adding new goals and committing to a current goal. In the MIDCA architecture, the crucial mechanism is a matter of what Cox calls *anomaly*. He says: «The key is to identify when observations

violate expectations, to ask why such an anomaly occurred, to answer by explaining the causes of the anomaly, and to generate a goal to remove the primary cause» [Cox 2013, 11]. In other words, MIDCA compares two sets of information and adapts the goals accordingly. As Cox summarises [*ibid.*, 19], this comparison is executed by the model through the utilization of two distinct machine learning algorithms, both of which operate on symbolic predicate representations of the world. When provided with an interpretation of the world state, the model's first step involves categorizing the state into one of multiple state classes using a decision tree. Each class is associated with a goal generation rule that was acquired during the learning process. Upon receiving an interpretation and a class, the model proceeds to iterate through various permutations of the rule's variable groundings. It continues this process until either a grounding is found that satisfies the rule (at which point a goal can be generated) or until all possible permutations of groundings have been exhausted (signifying that no goal can be generated).

Research on goal reasoning in artificial intelligence offers further attempts of goal generation. In a comprehensive literature review, Vattam and colleagues [2013] enlist five classes of triggers for goal formulation and six methods of goal formulation. Still, these different approaches are technical solutions for the problem of integrating meta-cognition into artificial intelligence. What they provide are static or dynamic routines for the generation of goals. All of these proposals share a common theoretical frame which suggests that cognition entails goal-directedness. The philosophical presuppositions of this issue remain untouched.

4. Critique of finalism

Goal reasoning is invoked when engaging with the idea of artificial intelligence in autonomous agents. For example, Hussein Abbas and colleagues [2018] have recently edited a collected volume on the *Foundations of Trusted Autonomy*. A well-established approach to making artificial agents autonomous is so-called *goal-driven autonomy* and it takes no wonder that the MIDCA framework has been suggested as a foundation for this type of autonomy. Yet, is metacognition a valid

articulation of proper autonomy? This question coerces a conceptual analysis of autonomy concerning freedom of action and will. This philosophical discourse provides a foundation for further reflections.

Goal reasoning and problem-finding as the core of metacognitive models, such as MIDCA, which try to create actual autonomy, commit to the notion of the goal in a specific sense. In the general conceptual field of cognitive sciences, goals are possible states of the world which are the object of representation by information. Thus, goals become the point of reference for means-ends analyses which allow problem-solving. However, it is justified to doubt whether this concept of goal can be universalised. In fact, the limitation of means-end-analyses has already become evident in the 1970s when the ambitious project of the General Problem Solver could not meet the expectations because its performance diverged from the empirical behaviour of human problem-solving. In the words of Stellan Ohlsson:

[The General Problem Solver] was the closest thing to an operational artificial intelligence that the world had yet seen. From the point of view of psychology, this approach to generality failed. In many task domains, people do not engage in means-ends analysis but use forward search, hill climbing, reasoning by analogy, or some other type of strategy [Ohlsson 2012, 114].

Ohlsson suggests that human intelligence employs forms of reasoning which are dissimilar from means-end-analyses. However, Ohlsson did not reflect on the conceptual consequences of these limitations. In contrast, one may claim that the artificial intelligence of the general problem solver did not only fail due to a lack of strategy but because its architecture depends on the functionalist concept of the goal in the sense of an explicit representation of future states. The directedness which is evident in our experience of the world cannot only be explained as directedness at this type of explicit goals.

The empirical critique of problem-solving research resonates with a philosophical position which predates his comments by a century. Bergson identified the shortcomings of mechanistic as well as finalistic worldviews in his philosophy of organism and life:

The error of radical finalism, as also that of radical mechanism, is to extend too far the application of certain concepts that are natural to our intellect. Originally, we think only in order to act. Our intellect has been cast in the mold of action. Speculation is a luxury, while action is a necessity [Bergson 1944, 50].²

Bergson accuses mechanistic and finalistic positions of intellectualism insofar as they overestimate the importance of explicit conceptual consciousness of goals. This argument runs strictly parallel to Ohlsson's observation that human behaviour cannot be reduced to means-end-analyses. More immediate and general are processes of the «unforeseen, [...] invention, or creation» [*ibid.*, 45] which defy the description in terms of finalism. In Bergson's philosophy,³ these processes of instinct precede the declarative consciousness of intelligence, i.e., they articulate the primordial genesis of directedness. The philosopher describes it in terms of evolution which is «different from a series of adaptations to circumstances, as mechanism claims; entirely different also from the realization of a plan of the whole, as maintained by the doctrine of finality» [*ibid.*, 113]. More specifically, life «transcends finality, if we understand by finality the realization of an idea conceived or conceivable in advance. The category of finality is therefore too narrow for life in its entirety» [*ibid.*, 244-245]. Bergson suggests that the intuitive processes which devise the genesis of intelligence (*genèse de l'intelligence*) belong to the domain of life itself:

² «L'erreur du finalisme radical, comme d'ailleurs celle du mécanisme radical, est d'étendre trop loin l'application de certains concepts naturels à notre intelligence. Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité» [Bergson 1911, 47].

³ Another field of research which can help to criticise the presuppositions of functionalism is teleosemantics and it might appear to be generally commensurable to Bergson's approach insofar as teleosemantics also focusses on the understanding of biological evolution [e.g., Millikan 1984]. Yet, teleosemantics commits to a goal-based concept of function and does not engage with the problem of life as investigated by Bergson. Instead, it supports a naturalistic and even physicalistic conception of intentionality. Hence, it would require additional conceptual steps to synchronise these two discourses.

[I]ntuition may bring the intellect to recognize that life does not quite go into the category of the many nor yet into that of the one; that neither mechanical causality nor finality can give a sufficient interpretation of the vital process [*ibid.*, 195].⁴

5. *Teleogenesis by effort*

To introduce an alternative to the finalistic means-end paradigm of understanding directedness, one may use the term *teleogenesis*⁵ (or telogenesis) which translates to goal generation but invites a different conceptual framework than the aforementioned goal formation and problem-finding. The term can be found in the work of the American philosopher William Pepperell Montague who developed a Bergsonian position and claimed that «before a telos can be actualized in the organism it must have originated in the germ. Teleology must be preceded by Telogenesis» [Montague 1920, 17].

Montague argues that any kind of organic and ultimately mental behaviour indeed serves adaptation, just like Michael Cox would suggest, but on a more fundamental level, the principle of adaptation has an origin in a different type of process. In agreement with Bergson, Montague argues that teleogenesis is not a mechanistic process. Bergson would instead use the term *élan vital* which means vital drive or force. Accordingly,

⁴ «Ainsi, elle pourra amener l'intelligence à reconnaître que la vie n'entre tout à fait ni dans la catégorie du multiple ni dans celle de l'un, que ni la causalité mécanique ni la finalité ne donnent du processus vital une traduction suffisante» [Bergson 1911, 193].

⁵ The term has also been used by the cultural psychologist Jaan Valsiner who defends a semiotic account, according to which «Signs are constructed by active sign-makers who operate toward goals (intentionality) that are constantly being modified (teleogenesis)» [Valsiner 2017, 6]. Valsiner uses the term to address «imaginative processes» [Valsiner 2021, 269] of goal-creation but without sharing the philosophical background of Bergson, rather drawing on the so-called *Rubicon model* which was developed by the motivational psychologists Heinz Heckhausen and Peter Gollwitzer 1987.

Telogenesis is the heart of what Bergson calls «creative evolution»; and that great philosopher has clearly demonstrated that creative evolution depends upon the cumulative preservation of the past. Because of this preservation of the past every product of a telogenetic process must have two basic characteristics: first, the characteristic of pertinence and, second, the characteristic of novelty. Since a telos arises from the past, it must be pertinent or relevant to it; it must carry on or carry out the tendencies which generate it, and make explicit what was implicit. But that which is a function of the whole past cannot be a mere repetition of a part of the past; hence the telos that arises will not merely be pertinent, it will also be novel [Montague 1920, 20].

When taking the term autonomy in its literal sense, i.e., self-determination insofar as something determines its own laws, a cognitive model like MIDCA will always struggle with its own conceptual constraints since the metacognitive loop is a formal precondition of the system's activity. The structural logic of meta-cognition entails an implicit meta-goal which determines the entire vertical regulation and therefore undermines actual spontaneity or autonomy. Metacognitive models rather describe, as it were, *auto-tely* than *auto-nomy*. Teleogenesis on the other hand tries to account for the spontaneity of intelligence. Montague provides different examples for this kind of activity, such as artistic freedom: «In the domain of affective experience, telogenesis is exemplified in almost any case of artistic creation or expression» [*ibid.*, 21]. He goes on: «Humour, in particular, because of the suddenness and spontaneity which is of its essence, is a perfect case of telogenetic activity. The flash of wit or pat remark, when at its best, is the acme of both pertinence and novelty» [*ibid.*, 21]. A further example is the spontaneity of language «in which the cognitive, conative and affective interests are equally involved» [*ibid.*, 21] insofar as, «[i]n talking, a man does not and cannot plan out his words in advance. His sentences are not duplicates of what pre-existed; they do not repeat his thoughts, they express them» [*ibid.*, 21].

What one finds in teleogenesis is directedness without a goal, a direction which allows finding a goal, but which does not presuppose the formal nature of what will be encountered. A similar description

can be found in the German philosopher Max Scheler who distinguishes goals or purposes from what he calls striving:

One cannot find purposes wherever the phenomenon is present that ‘something in us is striving upwards’. Here we experience the movement of striving in one case quite simply, without being directed ‘away from a state’ or ‘towards something’; for instance, in the case of a pure ‘urge to move’, in which even the movement does not in any sense become a ‘goal’, an ‘aspiration’ [Scheler 1980, 53; translation ANW].

In Bergson’s philosophy, striving corresponds with the concepts of *effort* and *tension* which stand in the philosophical tradition of Maine de Biran: «in paying ‘attention’ to and thus actively ‘resisting’ its environment, consciousness becomes aware of itself as an autonomous» [Kotva 2016, 400]. This is to say that the mental faculty of attention is explained by underlying dynamics of effort: «The moment of waiting between the reception of an external stimulus and the following answer is that which Bergson calls ‘attention’» [Ramirez Cubaque 2016, 23; translation ANW]. In Bergson’s body of work, one can find a continuous engagement with the concept of effort as muscular, intellectual, and intuitive effort. Concerning intellectual effort, which comprises attention, Bergson distinguishes different degrees, from the lowest of the effort of recollection to the more profound effort of comprehension and finally the effort of invention.

Importantly, «to make an effort there has to be resistance» [Ramirez Cubaque 2016, 8; translation ANW]. Bergson’s approach integrates into the philosophical current of *voluntative realism* as it was inspired by Biran. For this reason, Bergson’s approach is akin to other voluntaristic position, and his understanding of life «is rather of the same order as the Will of Schopenhauer or the Unconscious of Von Hartmann – only that it is more definite, more verifiable by direct experience» [Solomon 1912, 71]. Accordingly, when speaking of the primary intuitive order of life which is characterised by «tension, continuous creation, free activity» [Bergson 1944, 244] and the secondary intellectual order which entails «geometrical mechanism» [*ibid.*, 244], Bergson argues «that the vital is in the direction of the voluntary. We may say then that this first kind of order is that of the vital or of the willed» [*ibid.*, 245].

6. *Ontogenetic teleogeny as the principle of the pre-reflective constitution of directedness*

Bergson offers a conceptual alternative to the instrumentalist means-end logic of cognitive processes. This alternative rests on a structurally different ontology, a radical reconsideration of the relation between the possible and the real. The cognitivist understanding of problem-solving hinges on the mechanistic prejudice that the possible determines the real, insofar as the future is the realisation of possibilities of the present. According to this metaphysical presupposition, solutions for given problems may only be extrapolations of the current state. Hence, intelligence attempts to exhaust all possibilities, like a chess computer which analyses all permutations of the pieces. Leonard Lawlor draws on Bergson's treatise on intellectual effort when calling this understanding of intelligence «pure intelligence» which «composes a metaphysics 'in which the totality of the real is postulated complete in eternity'» [Lawlor 2020, 68].

Although Bergson has been interpreted as an anti-intellectualist philosopher, for example due to his allegiance to philosophy of life or interest in pragmatism, he did not expel intellect as a whole from his approach. Bergson scrutinises the validity pure intelligence because such «intellect cannot understand life and its creative evolution» since it omits «the 'upsurge' of invention» [*ibid.*] which is the expression of Bergson's understanding of metaphysics. For Bergson, «the possible does not express the relation of the real to the future but of the real towards the past» [Cusinato 1999, 362; translation ANW]. The real has primacy over the possible, thereby «dynamizing the concept of reality: it is not only a changing reality [*realtà in divenire*] but the horizon of possibility changes with it» [*ibid.*, 364; translation ANW]. Therefore, the novelty of the future does not result from the past, but reality organically grows: «While being never remains what it is, it does, however, always already carry virtually in itself a sketch of everything that it can become» [Bernet 2010, 43; translation ANW]. Only a different rationality may do justice to this ontology. Lawlor calls it «true intellect», «inventive intellect», or «dynamic intellect» and «to understand how the true intellect is inventive, we must turn to Bergson's concept of the virtual» since this «intellect must have a kind of power of virtuality to it that

makes it able to produce novelty» [Lawlor 2020, 69].

Virtuality is an iridescent concept of Bergsonian thought, least since Gilles Deleuze's [1968] exegesis. When addressing the problem of intelligence, virtuality emerges from the dialectic relationship between a «dynamic schema» that «is a response to obstacles and resistances» [Lawlor 2020, 70] and images which arise from memory and which are «static and closed (immutable), materialistic, and already done» [*ibid.*, 72]. True intellect is not simply the unfolding of speculative schemas but «the 'coming and going between the schema and the images which are trying to materialize it'» [*ibid.*, 73]. This is not a deterministic process, and the schema cannot anticipate the development, which ultimately remains unforeseen. Lawlor argues that «the dynamic schema is a solution to a problem» [*ibid.*, 78], but this hypothetical solution is continuously transformed when encountering resistance, making it «indeterminately determinate» [*ibid.*]. Ultimately, both components, the schema and the memory-image, cannot provide the solution by themselves: «The complete solution to the problem does not resemble any one of the memory-images or any combination of them» [*ibid.*, 80]. Thus, *true* intellect establishes a plain of virtuality which is unattainable for *pure* intellect: «With a preformed and pre-existing possibility, there is no virtuality, no potentiality, and no dynamism» [*ibid.*, 84].

The decisive question remains: How do the problems emerge which true intellect needs to solve? Bergson searches for an origin within the subject, namely in impulse which is given in intuition. A more promising perspective is his consideration of sympathy. Nonetheless, despite achieving a paradigmatic breakthrough in the understanding of intellect, his explanation of the dynamic nature of true intellect depends on a spontaneous subject which is irritated by its environment. This preference for the activity of the self could not contend Scheler, for whom Bergson was what Arthur Schopenhauer was to Friedrich Nietzsche, a predecessor who ultimately had to be overcome. Scheler faced the problem of the experience of goals by advancing Bergson's intuitions: Scheler's proposal is that of substituting the term 'teleological' by a neologism: 'teleocline'. A teleocline becoming is a becoming which cannot be predicted or predetermined from the beginning on. Not only intellectual spontaneity but «cosmic evolution» is a teleocline process:

«Teleocliny is thus a direction without a predetermined end» [Cusinato 1999, 260; translation ANW]. *Teleocliny is the ontogenetic principle behind the psychological structure of teleogenesis.*

Rather than searching for the source of motivation inside the subject, a Schelerian advancement of Bergson's philosophy embraces the transformative dynamics of values. The emergence of goals in teleogenesis has its foundation in pre-reflective order of teleocliny. True intellect is not an experience of autonomy in the sense of sovereign autarchy which detaches from the world, but it manifests as openness towards the world and an experience of incompleteness which strives towards growth: «Creative people are not lacking something, but rather are not closed within themselves. They are unsatisfied with repeating what they are already» [Cusinato 2023, 18]. The phenomenological psychiatrist Thomas Fuchs uses the Spinozist term *conatus* to make reference to this original presence of motivation in life [e.g., Fuchs 2012, 152].

Teleogenesis is a conative structure of an organism which results from its teleocline being in the world, from its proper way of living and it precedes the formation of goals. To attend to this level of intelligence, research will have to face conceptual constraints, it will have to revise the foundations of its architecture and to accept that certain classes of phenomena transcend the fringes of the means-ends paradigm. However, the philosophical problem also runs deeper than the paradigm of metacognition can address [cf. Coulter, 1975; Locker, 1992; Locker & Coulter, 1976]. It will remain to be an open question whether or not a form of artificial intelligence can be created which is truly autonomous but if so, research in the field will have to consolidate its conceptual underpinnings to account for structures like teleogenesis.

References

- Abbass, H. A., Scholz, J., Reid, D.J. [2018], *Foundations of trusted autonomy*, Heidelberg, Springer.
- Bergson, H. [1902], L'effort intellectuel, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 53, 1-27.

- Bergson, H. [1911], *L'Évolution Créatrice*, Paris, Librairies Félix Alcan et Guillaumin Réunies.
- Bergson, H. [1944], *Creative Evolution*, New York, The Modern Library.
- Bergson, H. [1970], *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Les Presses universitaires de France.
- Bernet, R. [2010], Bergson on the Driven Force of Consciousness and Life, in: M.R. Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*, London, Palgrave Macmillan, 42-62.
- Binet, A. [1901], H. Bergson, Note sur la conscience de l'effort intellectuel, in: *L'année psychologique* 8, 471-478.
- Binet, A. [1903], *L'étude expérimentale de l'intelligence*, Paris, Libraire C. Reinwald.
- Capurro, R. [1978], *Information*, München, Saur.
- Coulter, N.A. [1975], The Self-Determinism of Teleogenic Systems, in: *Journal of Cybernetics* 5, 9-20.
- Cox, M.T. [2013], Question-Based Problem Recognition and Goal-Driven Autonomy, in: D.W. Aha, M.T. Cox, H. Muñoz-Avila (eds.), *Goal Reasoning: Papers from the ACS Workshop*, College Park, University of Maryland, 10-25.
- Cox, M.T. [2023], The Problem with Problems, in: *Advances in Cognitive System*, 10, 15-34.
- Cox, M.T., Alavi, Z., Dannenhauer, D., Eyorokon, V., Muñoz-Avila, H., Perlis, D. [2016], IDCA: A Metacognitive, Integrated Dual-Cycle Architecture for Self-Regulated Autonomym in: *Proceedings of the AAAI Conference on Artificial Intelligence* 30 (1), 3712-3718.
- Cusinato, G. [1999], *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Cusinato, G. [2023], *Periagoge. Theory of Singularity and Philosophy as an Exercise of Transformation*, Leiden, Brill.
- Daly, M., Wilson, M.I. [1999], Human Evolutionary Psychology and Animal Behaviour, in: *Animal Behaviour* 57, 509-519.
- Deleuze, G. [1968], *Le Bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France.

- Dörner, D., Funke, J. [2017], Complex Problem Solving: What It Is and What It Is Not, in: *Frontiers in Psychology* 8, 266802.
- Dretske, F. [1983], Précis of Knowledge and the Flow of Information, in: *Behavioral and Brain Sciences* 6 (1), 55-63.
- Dwelshauvers, G. [1920], *La psychologie française contemporaine*, Paris, Libraire Félix Alcan.
- Dyck, C. [2014], *Kant and Rational Psychology*, Oxford, Oxford University Press.
- Fuchs, T. [2012], The Feeling of Being Alive. Organic Foundations of Self-Awareness, in: J. Fingerhut, S. Marienberg (eds.), *Feelings of Being Alive*, Berlin, De Gruyter, 149-165.
- Galton, F. [1883], *Inquiries into Human Faculty and its Development*, London, Macmillan.
- Getzels, J. [1979], Problem Finding: A Theoretical Note, in: *Cognitive science* 3 (2), 167-172.
- Getzels, J. [1982], The Problem of the Problem, in: R.M. Hogarth (ed.), *New Directions for Methodology of Social and Behavioral Science: Question Framing and Response Consistency*, San Francisco, Jossey-Bass, 37-49.
- Green, C. D. [2009], Darwinian Theory, Functionalism, and the First American Psychological Revolution, in: *American Psychologist* 64 (2), 75-83.
- Hartley, R. [1928], Transmission of Information, in: *Bell System technical journal* 7 (3), 535-563.
- Heckhausen, H., Gollwitzer, P. [1987], Thought Contents and Cognitive Functioning in Motivational versus Volitional States of Mind, in: *Motivation and Emotion* 11 (2), 101-120.
- King, A. [2011], *Functionalism and Structuralism*, London, SAGE.
- Kotva, S. [2016], The God of Effort: Henri Bergson and the Stoicism of Modernity, in: *Modern Theology* 32 (3), 397-420.
- Laird, J., Rosenbloom, P., Newell, A. [1986], *Universal Subgoalting and Chunking. The Automatic Generation and Learning of Goal Hierarchies*, Heidelberg, Springer.
- Lamb, K. [1994], Genetics and Spearman's 'g' Factor, in: *Mankind*

Quarterly 34 (4), 379-391.

- Lawlor, L. [2020], Bergson on the True Intellect, in: A. Lefebvre, N.F. Schott (eds.), *Interpreting Bergson. Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 67-86.
- Levine, J. [1983], Materialism and Qualia: The Explanatory Gap, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (4), 354-361.
- Locker, A. [1992], Systemtheoretische Aspekte von Selbstorganisation und Autologie, in: W. Niegel, P. Molzberger (Hrsg.), *Aspekte der Selbstorganisation*, Heidelberg, Springer, 153-169.
- Locker, A., Coulter, N.A. [1976], Recent Progress Towards a Theory of Teleogenic Systems, in: *Kybernetes* 5, 67-72.
- Michell, J. [2012], Alfred Binet and the Concept of Heterogeneous Orders, in: *Frontiers in psychology* 3, 261.
- Millikan, R.G. [1984], *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge, MIT Press.
- Montague, W.P. [1920], Variation, Heredity and Consciousness, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 21, 13-50.
- Nelson, T. [1990], Metamemory: A Theoretical Framework and New Findings, in: G.H. Bower (ed.), *Psychology of Learning and Motivation*, Cambridge, Academic Press, 125-173.
- Newell, A., Simon, H. [1972], *Human problem solving*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Nicolas, S., Ferrand, L. [2002], Alfred Binet and Higher Education, in: *History of Psychology* 5 (3), 264-283.
- Nicolas, S., Ferrand, L. [2011], La psychologie cognitive d'Alfred Binet, in: *L'Année psychologique* 111, 87-116.
- Ohlsson, S. [2012], The Problems with Problem Solving: Reflections on the Rise, Current Status, and Possible Future of a Cognitive Research Paradigm, in: *The Journal of Problem Solving* 5 (1), 101-128.
- Paul, Z. [2016], Gathering Intelligence from Taine to Bergson, in: *L'Esprit Créateur* 56 (4), 146-159.
- Pflug, G. [1959], *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, Berlin, De Gruyter.

- Piccinini, G., Scarantino, A. [2010], Computation vs. Information Processing: Why Their Difference Matters to Cognitive Science, in: *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 41 (3), 237-246.
- Ramirez Cubaque, D.M. [2016], *Un recorrido Bergsoniano: un análisis de la noción del 'esfuerzo' en la filosofía de Henri Bergson*, Pontificia Universidad Javeriana, Thesis.
- Scheler, M. [1980], *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, Francke.
- Shannon, C., Weaver, W. [1964], *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, The University of Illinois Press.
- Sichler, R. [1998], William Stern und das menschliche Erleben. Historische und terminologische Anmerkungen zu einem vergessenen Grundbegriff der Psychologie, in: *Psychologie und Geschichte* 8 (1/2), 67-84.
- Solomon, J. [1912], *Bergson*, London, Constable & Company.
- Taine, H. [1870], *De l'intelligence*, Paris, Librairie Hachette.
- Turing, A. [1992], *Mechanical Intelligence. Collected Works*, Amsterdam, North-Holland.
- Valsiner, J. [2017], *From Methodology to Methods in Human Psychology*, Heidelberg, Springer.
- Valsiner, J. [2021], *General Human Psychology*, Heidelberg, Springer.
- Varon, E. J. [1936], Alfred Binet's Concept of Intelligence, in: *Psychological Review* 43 (1), 32-58.
- Vattam, S., Klenk, M., Molineaux, M., Aha, D. W. [2013]. Breadth of Approaches to Goal Reasoning: A Research Survey, in: W. Aha, M.T. Cox, and H. Muñoz-Avila (eds.), *Goal Reasoning: Papers from the ACS workshop*, College Park, University of Maryland, 111-126.
- Wechsler, D. [1950], Cognitive, Conative, and Non-Intellective Intelligence, in: *American Psychologist* 5 (3), 78-83.
- Witt, C. [1987], Hylomorphism in Aristotle, in: *The Journal of Philosophy* 84 (11), 673-679.

Keywords

intelligence; goal reasoning; problem-finding; Bergson

Abstract

To understand human intelligence, problem-solving has frequently been conceptualised as a goal-oriented mental process, in which an agent transforms the ‘problem space’ to reach a goal-state: A hungry rat tries to obtain food and a chess player tries to win. From the standpoint of functionalism, goal-states like these are understood as image-like or propositional representations which are the subject of motivation. Due to the presupposition of a finalistic or mechanistic explanatory framework, what is rarely investigated is the origin of goal consciousness. From the point of view of such a framework, ‘all life is problem solving’ (Karl Popper), i.e., goal consciousness derives from a minimal logical discrepancy of two representations which is a universal type of relation. Yet, this reasoning falls short on processes of discovery which require forward search of goals. Human life is not exhausted by means-ends-analyses in a deductively closed field of operations. Differently put, human problem-solving entails *teleogenesis*. In it, human striving emerges, a process that may post hoc be described as teleological. Integrating this primordial constitution of goals into the understanding of problem-solving requires overcoming functionalist, mechanistic, or finalist presuppositions, which is only possible when revisiting the conceptual foundations. Bergson’s philosophy of creative evolution offers a critical perspective. According to his organistic standpoint, *teleogenesis* is different from a logical relation between two representations. Under the condition of new foundations, it might be possible to leave the conceptual impasse of problem-solving research in the human sciences, which has lasted for several decades.

Alexander Nicolai Wendt

Sigmund Freud University, Fakultät für Psychologie,
Freudplatz 1, 1020 Vienna, Austria

University of Verona, Dipartimento Scienze Umane,
Lungadige Porta Vittoria, 17, 37129 Verona, Italy

University of Heidelberg, Psychologisches Institut,
Hauptstraße 47-51, 69117 Heidelberg, Germany

E-mail: alexander.wendt@sfu.ac.at

ESSAYS / SAGGI LIBERI

CHRISTIAN GEMELLI

I “GEOMETRI RIDICOLI”: UNA BATTAGLIA NEI LIBRI VI E VII DELLA *REPUBBLICA* DI PLATONE

SOMMARIO: 1. *Questioni preliminari*; 2. *I Pitagorici come i “geometri esperti” della Repubblica*; 3. *I Sofisti come “geometri pratici”*; 4. *Il monologo di Socrate nel Filebo*.

1. *Questioni preliminari*

I libri VI e VII della *Repubblica* di Platone si presentano come due fra i luoghi del *corpus* più studiati e commentati. Nonostante questo, manifestano ancora delle problematicità interpretative tali da non rendere completamente inutile una loro ulteriore analisi. Un caso emblematico è ben rappresentato dalla discussione di Socrate e Glaucone sulle discipline del *curriculum* matematico.

In particolare, oggetto di questo studio saranno le linee del libro VII dedicate alla geometria: qui i due protagonisti procedono a verificare se essa sia davvero vantaggiosa per la formazione dei futuri filosofi regnanti.¹ Come è ormai noto, l'utilità di questa disciplina si identifica con un fine specifico a cui tutti i saperi del *curriculum* devono tendere: la conversione dell'anima «da una sorta di giorno notturno al giorno vero».²

Se il senso di questa espressione appare piuttosto chiaro,³ le cose

¹ Platone, *Resp.*, VII 526c4-10. Da qui mi avvalgo della traduzione di Vegetti 2015.

² Platone, *Resp.*, VII, 521c6-7: «ἐκ νυκτερινῆς τινοῦς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν». Sul senso di questa espressione si rimanda a Ferrari 2022, 136-141.

³ A questo proposito si veda Franco Repellini 2010, 369, dove viene specificato che l'utilità degli studi è tale soltanto se essi costringono l'anima a volgersi verso il luogo in cui è l'idea del buono; Cattanei 2010, 522-524, in cui in riferimento a questo passaggio ed altri si parla di un «potere aurorale» delle matematiche che caratterizza la *dynamis* delle matematiche platonicamente intese. Questo “potere” viene anche riconosciuto da Muller 1992, 170-199, spec. 172 e 189, il quale specifica che il

si complicano qualora si cerchi di capire come Platone configuri le «discipline sorelle»,⁴ affinché abbiano una tale capacità di “conversione”. Il problema principale sembra risiedere soprattutto in una interpretazione efficace di quei “non-detti” o di quei “appena-accennati”⁵ che assumono all’interno della discussione un ruolo tutt’altro che marginale. La loro esegesi consentirebbe di inquadrare la critica di Socrate all’interno di un contesto ben preciso, il cui riconoscimento renderebbe più pregnante la posizione epistemologica di Platone.

Allo scopo di chiarire le considerazioni svolte dai due protagonisti, si inizierà prima di tutto ad elencare alcune tesi interpretative, per metterne successivamente alla prova la reale efficacia esegetica.

Alcuni studiosi [Franco Repellini 2010] sono propensi a ritenere che:

- a) alle linee 527a1-10 Platone, attraverso un gioco di contrapposizioni, va soprattutto a caratterizzare i geometri non-valenti, dimostrando così l’utilità *paideutica* della geometria – se praticata a certe condizioni;
- b) la comprensione corretta e quella scorretta della geometria devono essere identificate con gli scopi per i quali essa viene coltivata: la prima viene fatta coincidere con una pratica intesa soprattutto a scopo conoscitivo, mentre la seconda con finalità applicative della stessa;
- c) le operazioni grafiche citate in queste linee portano con sé una comprensione scorretta della geometria come disciplina in vista del solo fare.⁶

curriculum di studi descritto da Platone, più che rappresentare un reale percorso di formazione per il futuro filosofo, si tratta di uno schema ideale inteso a mostrare la forza di conversione delle discipline matematiche sull’anima.

⁴ Platone, *Resp.* VI 510c5-511b2; VII 530d8. Per una tale denominazione nei libri VI-VII della *Repubblica*, si rimanda a Cattanei 2010, 473-477.

⁵ Sui “non detti” nei dialoghi di Platone interpretati come «passi di omissione», ovvero rimandi ad una dottrina riservata all’oralità, si veda Szlezák 1991.

⁶ Si è propensi a ritenere questi punti importanti, a discapito di altri nodi problematici, poiché la loro discussione dà la possibilità di offrire una nuova fisionomia dell’analisi epistemologica e metodologica sulla geometria condotta in queste linee.

Nonostante quanto rilevato, rimane ancora il sospetto che la discussione possa dirigersi su binari nettamente diversi. Ne è una prova l'atteggiamento assunto da Socrate e Glaucone: essi appaiono per lo più intenti ad applaudire e deridere con grande sarcasmo i geometri che fanno lì la loro comparsa, dando così l'impressione che davanti a noi si stia aprendo il sipario di una commedia. Sulla scena si trovano personaggi che urlano e strepitano a gran voce con grande serietà. Una serietà, però, smorzata dalle risate incontrollate dei due protagonisti che assistono alla rappresentazione.⁷

2. I personaggi della commedia

Per una comprensione adeguata di questa breve messa in scena, è necessario prima di tutto esaminare che tipo di relazione si articola tra l'indagine epistemologica guidata da Socrate e i personaggi della commedia.

Rivolgiamo l'attenzione direttamente al testo, dove si afferma che:

C'è per altro una cosa» dissi io «che nessuno di quanti siano anche minimamente esperti di geometria (σμικρὰ γεωμετρίας ἔμπειροι) potrà contestarci: che questa scienza (αὕτη ἡ ἐπιστήμη) è tutto l'opposto del linguaggio usato a proposito di essa (πᾶν τοῦναντίον ἔχει τοῖς ἐν αὐτῇ λόγοις λεγομένοις) da coloro che la praticano (τῶν μεταχειριζομένων).⁸

Per alcuni studiosi l'idea che in queste linee emergerebbe (a) riguarda *in primis* la possibilità dell'utilità all'educazione platonica del μάθημα qui menzionato [Franco Repellini 2010]. L'argomentazione a favore dell'inclusione della geometria all'interno del *curriculum* verrebbe prodotta brevissimamente e solo per contrasto: a partire da come questa è intesa da alcuni – etichettati qui come σμικρὰ γεωμετρίας ἔμπειροι

⁷ Per queste parti intese come le scene di una commedia, si veda Cattanei 2010, 534-535.

⁸ Plato, *Resp.*, VII, 527a1-4: «οὐ τοίνυν τοῦτό γε, ἦν δ' ἐγώ, ἀμφισβητήσουσιν ἡμῖν ὅσοι καὶ σμικρὰ γεωμετρίας ἔμπειροι, ὅτι αὕτη ἡ ἐπιστήμη πᾶν τοῦναντίον ἔχει τοῖς ἐν αὐτῇ λόγοις λεγομένοις ὑπὸ τῶν μεταχειριζομένων».

– si individuerrebbe una pratica corretta ed una pratica scorretta. In particolare, quest’ultima rintraccia una categoria non precisata di cultori, chiamati in causa attraverso un participio sostantivato (τῶν μεταχειριζομένων). Dalla loro esplicita caratterizzazione negativa dipenderebbe l’individuazione di quei tratti che definiscono in un senso positivo la pratica geometrica intesa da Platone.

Come è facile notare, questa interpretazione sottolinea con particolare enfasi l’appello ai cosiddetti “esperti”, i quali assumono il ruolo di punto di partenza della posizione platonica intorno allo statuto epistemico e all’utilità *paideutica* della geometria. In sintesi, sarebbe possibile includere tale disciplina all’interno del *curriculum*, poiché ritenuta un sapere capace di “costringere” colui che la coltiva a rivolgere lo sguardo verso «ciò che sempre è, e non su ciò che volta a volta nasce e perisce».⁹ La conclusione dell’utilità del sapere geometrico appare, quindi, come il passo successivo di un argomento che si appoggia in un senso forte al giudizio di quelli considerati da Socrate come dei “buoni” studiosi – cioè degli “autenticamente” esperti di geometria.

Sono proprio tali conseguenze a comportare difficoltà non da poco, in modo particolare se considerate insieme agli stessi esiti “platonistici”¹⁰ presupposti nelle pagine dei libri centrali della *Repubblica*. Alle linee 510d5-7 che vanno a chiudere il libro VI, si legge:

Dunque sai anche che si servono di forme visibili e su di esse conducono le dimostrazioni, pur non pensando a quelle ma alle forme cui esse somigliano [...] (*Resp*, VI 510d5-7).

L’espressione “dunque sai anche” (οὐκοῦν καὶ ὅτι) rivolta da Socrate a Glaucone tende a chiarire che la situazione cui il filosofo fa riferimento non costituisce né un evento tale da dover essere sottoposto ad una critica minuziosa, né la conclusione di un’argomentazione a favore di

⁹ Platone, *Resp*, VII 527b4-5: «ὥς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως, ἀλλοῦ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου».

¹⁰ Si tratta di quella “morale” anti-costruttivista in ambito geometrico che Socrate e Glaucone traggono dalla loro discussione: lo sguardo dei cultori di geometria si rivolge ad oggetti in sé, e non alle rappresentazioni che costruiscono sulla sabbia [Cattanei 2010, 538-539].

una prospettiva ontologica ed epistemologica. L'uso di rappresentazioni, intese come "simulacri" di oggetti aventi un differente statuto ontologico, appare come uno stato di cose assodato su cui entrambi i personaggi danno il loro assenso:¹¹ i geometri, pur servendosi di rappresentazioni tracciate nella sabbia,¹² si rivolgono a oggetti che (da un punto di vista platonico) possiedono una natura differente in confronto alla componente costruttiva di cui si servono nelle dimostrazioni.¹³ Proprio questi sono per i due protagonisti il vero soggetto a cui sono rivolti i *logoi* geometrici, in cui però la parte visiva gioca una funzione metodologica tutt'altro che superflua. La preoccupazione e il richiamo al ruolo del *graphein*, a cui entrambi i personaggi danno il loro assenso, viene ricordato a causa del tipo di dimostrazioni che appartiene alla prassi geometrica:¹⁴ «sono dimostrazioni che ricorrono all'illustrazione grafica delle figure, alla costruzione materiale di modelli, oppure alla proiezione di ombre o al rispecchiamento di immagini su superfici riflettenti, e quindi non si svincolano del tutto dalla percezione e dall'immaginazione sensibile» [Cattanei 2010]. Queste riflessioni intorno alla natura degli oggetti delle

¹¹ La risposta affermativa di Glaucone («ἀληθῆ λέγεις») alle linee 511a3 sostiene la tesi secondo la quale «i due personaggi si riferiscono a uno stato di cose assodato, ben noto a entrambi; non danno l'impressione di inventare le matematiche di cui discutono, ma di trovarle nella cultura che in buona misura rappresentano» [Cattanei 2010, 473].

¹² Su una ricognizione dell'uso di rappresentazioni nelle dimostrazioni geometriche, si rimanda a Netz 2003, 12-16.

¹³ È necessario precisare che, sebbene in questo passo si trovi accennata la deriva ontologica a cui Platone sembra si rivolga in altri dialoghi (come ad esempio nel *Filebo*), in questa sede sembra che l'esemplificazione fatta da Socrate su richiesta di Glaucone, intenda in modo particolare concentrarsi sugli aspetti più spiccatamente metodologici delle matematiche, al fine di chiarire la natura cognitiva che appartiene al segmento inferiore della sezione intelligibile della linea. È plausibile in conclusione che ciò su cui Glaucone è d'accordo con Socrate sia l'indubbio ruolo ausiliario delle figure tracciate nel corso delle dimostrazioni prodotte dai geometri [Ferrari 2014, 37; Franco Repellini 2010, 391-392]. Per una discussione sugli esiti ontologici di questo passo, si rimanda a Reale 1987, 245-247.

¹⁴ Si pensi anche solo alla famosa lezione di geometria di Socrate (*Meno*, 82b-86 c), il quale si serve dell'ausilio di una figura tracciata [Ferrari 2017, 206 n. 124] o alla lezione sugli irrazionali di Teodoro (*Theaet.*, 147d-e), dove il ricorso a verbi come *anagraphein* o *graphein* lascia intendere senza dubbio che la dimostrazione fosse condotta con l'ausilio di figure tracciate [Ferrari 2021, 224 n. 31].

matematiche stabiliscono un legame fra epistemologia e ontologia, dal quale le considerazioni del libro VII prendono inevitabilmente le mosse: il ruolo *paideutico* delle matematiche è definito in maniera evidente per Platone dall’insorgenza di una tensione ontologica tra le figure disegnate e gli oggetti geometrici colti dalla *dianoia* [Cattanei 2010].

L’aspetto più controverso emerge proprio nel punto che questa struttura epistemica, a cui Glaucone dà il suo assenso, non si presenta come un “fenomeno puramente platonico”. Il richiamo di Socrate ai γεωμετρίας ἔμπειροι nel libro VII sembra più che altro assumere l’aspetto di un argomento che sostiene semplicemente la bontà della posizione platonica sulla base del riconoscimento di “esperti” garanti di una pratica “corretta”. È necessario ricordare che questa “pratica” non viene caratterizzata in modo esplicito, ma inquadrata con l’identificazione di un bersaglio polemico (quelli che Socrate chiama οἱ μεταχειριζόμενοι) sul quale Platone si sofferma particolarmente. Questo rappresenta il maggiore punto problematico: ci si potrebbe chiedere, in effetti, quale necessità spinga Socrate a concentrare la sua analisi su una pratica scorretta, data l’utilità *paideutica* che la geometria già manifesta nella formazione dei futuri filosofi.

È improbabile che «un profondo spirito speculativo» [Toth 1998] come Platone intendesse discutere sull’utilità *paideutica* della geometria attraverso il riconoscimento di una qualche “forma di autorità”, rivolgendosi però ad una “pratica non-valente”. Una interpretazione di questo tipo non farebbe altro che appiattire il discorso ad un gioco retorico tra “buono e cattivo”, incapace di restituire la complessità dell’esame condotto da Socrate e Glaucone e il senso della terminologia tecnica di cui essi si servono.

Iniziamo facendo luce sul contesto nel quale i due protagonisti intendono muoversi nella loro analisi. Nelle linee immediatamente precedenti, infatti, Socrate chiarisce che:

[...] bisogna piuttosto indagare se la parte principale e più avanzata della geometria tenda a quel nostro fine, ad agevolare cioè la visione dell’idea del buono.¹⁵

¹⁵ Platone, *Resp.*, VII 526d7-e2: «τὸ δὲ πολὺ αὐτῆς καὶ πορρωτέρω προῖον σκοπεῖσθαι δεῖ εἴ τι πρὸς ἐκεῖνο τείνει, πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾶον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν».

Una tale distinzione non sembra un caso isolato all'interno del procedere argomentativo del libro VII. Tuttavia, contrariamente alle altre discipline prese in esame, qui ricorre in maniera del tutto differente e, quindi, bisognosa di ulteriori chiarificazioni.

Nella discussione precedente a quella sulla geometria la conclusione a cui i due protagonisti approdano è che solo «un sapere relativo al calcolo» (τό μάθημα περὶ τοὺς λογισμοὺς)¹⁶ coltivato a scopi conoscitivi e non pratici guida l'anima verso «la verità e l'essenza».¹⁷ È chiaro allora che l'aspetto qui discusso riguarda indubbiamente la possibilità di una scienza del calcolo “più avanzata” di natura *teorica*,¹⁸ la quale comprende operazioni e problemi che vanno oltre quelli appartenenti alla semplice compravendita.

La differenza che si presenta fra il contesto della *logistike* e quello geometrico, pur non essendo particolarmente evidente, risulta essere sostanziale: nel primo caso il riferimento ad un certo tipo di pratica si manifesta come la conclusione dell'analisi condotta dai due protagonisti. Nel secondo caso, invece, il richiamo ad una parte più avanzata viene in modo particolare collocato come assunto di partenza della discussione.

Una possibile spiegazione dipende dalla peculiarità della circostanza: fin dall'inizio qui, più che nelle altre discipline del *curriculum*, Socrate contestualizza l'esame che intende condurre in riferimento a scenari specifici della pratica geometrica.¹⁹ Questo risulta particolarmente significativo soprattutto se si considera che al tempo di Platone erano presenti diversi canali di diffusione di alta cultura scientifica delle matematiche – specialmente di matrice pitagorica e sofistica [Cattanei 2010].

¹⁶ Platone, *Resp.*, VII 525c10-d1. Su aritmetica e *logistike* si rimanda a Cattanei 2010, 493-494.

¹⁷ Platone, *Resp.*, VII 525c6. Per un'analisi dettagliata sulle considerazioni svolte da Socrate e Glaucone sull'aritmetica, si rimanda a Cattanei 2010, 493-509.

¹⁸ Sul contrasto tra esercizio teorico ed esercizio pratico della *logistike* si rimanda a Toth 1997, 77-78.

¹⁹ Ancora una volta ritorna l'idea che lo scambio di battute a cui si assiste dia l'impressione che Socrate e Glaucone non “inventino” le matematiche di cui discutono. Al contrario, esse sembrano trovarsi perfettamente nella cultura del tempo, di cui sono perfetti rappresentanti [Cattanei 2010, 473].

A partire dunque dalle considerazioni svolte, è possibile vedere nelle maschere presenti sulla scena non solo una contrapposizione dalla quale dipende una successiva caratterizzazione della disciplina in un senso platonico, ma anche la messa in scena di un dibattito intorno a questioni tutt'altro che ridicole per la geometria del V-IV secolo a.C. Ridicole sembrano essere per Platone le pretese che vengono con forza sostenute da questi personaggi. Il presunto appoggio di Socrate agli “esperti di geometria” e il riconoscimento di una “pratica scorretta” possono allora essere letti come un preciso riferimento al modo con cui cultori della disciplina discutevano di un tipo particolare di “problemi”. Però di chi e perché i nostri protagonisti ridono senza freni?

2. I Pitagorici come i “geometri esperti” della Repubblica

Non ci sono dubbi sul fatto che Socrate suggerisca esserci una qualche relazione tra «questa scienza» (αὕτη ἡ ἐπιστήμη) e «il linguaggio usato a proposito di essa» (τοῖς ἐν αὐτῇ λόγοις) da coloro che praticano tale disciplina (ὑπὸ τῶν μεταχειριζομένων). Tuttavia, non passa inosservato che non sia un rapporto qualunque quello qui definito: l'uso di «è tutto l'opposto» (πᾶν τοῦναντίον ἔχει) chiarisce fin da subito che tra l'*episteme* e i *logoi* sussiste un livello di incompatibilità tale da presentarsi in una forma di contrarietà senza possibilità di alcuna mediazione. Il tono di Socrate però sembra spingersi oltre il porre una semplice opposizione: l'impressione, leggendo il testo, è che “la scienza” e i *logoi* menzionati non vogliano semplicemente riferirsi alla geometria valente e non-valente, bensì mascherare il volto dei personaggi che lentamente e discutendo fanno il loro ingresso sulla scena.

Socrate inizia con l'indicare i γεωμετρίας ἔμπειροι come coloro che hanno saputo almeno riconoscere il carattere di scientificità del sapere geometrico. A cosa però danno il loro assenso di preciso i “minimamente esperti”?

Prima di tutto è necessario tornare alle linee 510c3-d8 del libro VI, nelle quali viene richiamata alla mente di Glaucone il ruolo *mimetico* delle rappresentazioni nelle dimostrazioni. Com'è stato sostenuto, qui l'accento della discussione viene senza dubbio posto su una geometria a forte carattere visivo [Cattanei 2010], dove però la funzione *mimetica*

delle rappresentazioni appare come un dato non bisognoso di un ulteriore esame.²⁰

È plausibile pensare che l'insistenza dei due protagonisti nasconda problemi di ben altra natura in grado di suscitare maggiore interesse per la loro radicalità. Più precisamente: i termini attraverso i quali Socrate procede nella discussione non soltanto richiamano al legame tra la geometria teorica e la definizione in essa del ruolo del *graphein* [Cattanei 2010], ma si connettono a questioni di ordine più prettamente epistemologico che trovano largo spazio all'interno di una riflessione sulle pratiche e sul valore delle matematiche.²¹

A questo proposito è lo stesso Proclo a mettere in luce nel suo *Commentario al I libro degli «Elementi» di Euclide* l'impulso che Platone e l'Accademia hanno dato al sapere matematico,²² riportando le parole della *Storia della geometria* di Eudemo di Rodi.²³ Tuttavia, i riferimenti del testo procliano non si limitano soltanto a rilevare l'importanza della figura di Platone nello sviluppo della geometria, ma fanno cenno ad altre personalità contemporanee al filosofo ateniese:

A quel tempo c'erano anche Leodamante di Taso, Archita di Taranto e Teeteto di Atene, grazie ai quali i teoremi furono accresciuti in numero e condotti verso un ordinamento più scientifico.²⁴

Fra i nomi che vengono citati si trova anche quello di Archita di Taranto. Stando alle fonti a nostra disposizione²⁵ fu un matematico pitagorico di grande intelligenza, al quale viene attribuita una brillante

²⁰ È utile menzionare che secondo Mueller 1992, 184, qui Socrate si riferisce in modo particolare a peculiarità appartenenti in modo particolare alla pratica della geometria: l'uso di rappresentazioni e la derivazione di conclusioni a partire da assunzioni iniziali.

²¹ Si veda Ferrari 2014, 145 n. 167.

²² Proclo, *In Eucl.*, 66.

²³ Su Eudemo di Rodi e la sua *Storia della geometria* si veda Zhmud 2017.

²⁴ Proclo, *In Eucl.*, 66 14-18: «ἐν δὲ τούτῳ τῷ χρόνῳ καὶ Λεωδάμας ὁ Θάσιος ἦν καὶ Ἀρχύτας ὁ Ταυαντῖνος καὶ Θεαίτητος ὁ Ἀθηναῖος, παρ' ὧν ἐπαυξήθη τὰ θεωρήματα καὶ προήλθεν ἐπιστημονικωτέραν σύστασιν».

²⁵ Per una ricognizione intorno alla figura di Archita, si rimanda qui a Huffman 2005.

dimostrazione nell’ambito della stereometria del famoso problema della duplicazione del cubo.²⁶ Si tratta, insieme a quello della trisezione dell’angolo e della quadratura del cerchio, di uno dei grandi problemi-sfide che hanno segnato la storia della matematica antica [Cattanei 2010]. Non è un caso, infatti, che all’interno della denuncia nel libro VII sulla situazione in cui versava la geometria solida venga citato espressamente il cubo come esempio paradigmatico di figura tridimensionale “in sé e per sé” (528a9-b2). Sulla base di questo e altri passi presenti nel *Corpus platonicum*²⁷ è plausibile pensare che Platone stesso e gli studiosi dell’Accademia conoscessero molto bene questi problemi e che verosimilmente ne discutessero al fine di trovare soluzioni «che avessero il grado maggiore possibile di universalità e fondatezza» [Cattanei 2010].

Tuttavia, nelle pagine di *Repubblica* VII il problema non sembra focalizzarsi solamente sulla situazione in cui versava una disciplina come la stereometria o su un problema difficile come quello della duplicazione del cubo, ma sembra guardare al contesto generale del modo di fare scienza proprio dei cultori del tempo. Per questa ragione è lecito domandarsi se il ruolo di Archita all’interno dei libri centrali della *Repubblica* si limiti solamente a una menzione al merito per la risoluzione di un problema stereometrico [Cattanei 2010] o si collochi aldilà dello specifico ambito della geometria solida di cui Socrate denuncia la trascuratezza.

Per cercare di rispondere a questa domanda è necessario, in primo luogo, cercare di ricostruire la concezione che il filosofo pitagorico aveva sul valore e la natura della scienza. Un frammento fra tutti (*DK* 47B1) sembra darci qualche idea:

Ottime cognizioni mi sembra abbiano raggiunto gli studiosi di scienze matematiche (τοὶ περὶ τὰ μαθήματα διαγνώμεναι); e non

²⁶ Sulla dimostrazione di Archita si veda Heath 1981, 245-249.

²⁷ Si ricorda ad esempio *Tim.*, 32a-c dove il riferimento dei due medi proporzionali sembra alludere proprio alla questione della duplicazione del cubo. Ippocrate di Chio pare infatti che avesse dimostrato l’equivalenza tra il problema della duplicazione del cubo con il problema della ricerca di due medi proporzionali. Si veda a proposito Heath 1981, 244-246.

è strano che ragionassero correttamente sulle proprietà delle singole cose, perché conoscendo bene la natura del tutto (περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὅλων φύσιος), dovevano vedere bene anche *come sono le cose particolari* (corsivo mio). Così sulla velocità degli astri, sul loro sorgere e tramontare ci hanno fornito chiare nozioni (σαφῇ διάγνωσιν), come anche sulla geometria, sull'aritmetica e in misura non minore sulla musica, perché queste scienze sembrano essere sorelle (ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι ἕμεν ἀδελφεά).²⁸

Ciò che immediatamente colpisce nelle prime linee è il vocabolario che viene impiegato per lodare gli ottimi risultati raggiunti dagli «studiosi di scienze matematiche». Nella prima parte del passo, pur trattandosi di poche righe, l'uso ripetuto del verbo διαγιγνώσκειν e διάγνωσις sembra dire molto su quale sia la concezione del sapere scientifico qui in gioco: stando alla tesi di Huffman [2005], attraverso l'uso di una tale terminologia Archita intende argomentare che l'attività principale della scienza sia quella di fare distinzioni e che il vero scienziato operi delle ottime distinzioni. Non si tratta di un punto estraneo al pensiero platonico. In effetti, la centralità del “fare distinzioni” nel discorso sulla scienza di Archita non appare molto distante dal discorso di Socrate sulla capacità del pensiero di saper distinguere gli opposti, che si presentano insieme in maniera indistinta nella sensazione (*Resp* VII, 523a-524 a).

Nella seconda parte ci viene presentato un punto ulteriore: in virtù delle buone distinzioni che i cultori delle scienze matematiche fanno sulla «natura del tutto», essi sono capaci di ragionare «correttamente sulle proprietà delle singole cose». L'uso del plurale τῶν ὅλων chiarisce fin da subito che “il tutto” a cui si fa cenno non intende riferirsi al cosmo e alle sue parti, ma a quei “tutti” intorno ai quali gli scienziati operano delle buone distinzioni e grazie alle quali sono capaci di conoscere come le cose sono nelle loro parti.²⁹ Stando all'interpretazione di Huffman,

²⁸ Mi avvalgo qui della traduzione di Timpanaro Cardini nella edizione italiana della raccolta Diels-Kranz a cura di Reale 2020.

²⁹ «The plural instead suggests that, in each science, there is a whole or a set of wholes, which those concerned with the sciences distinguish, and that, because of their good discernment of these wholes, they are able to see well how things are in their parts» [Huffman 2005, 59].

si vede con l’uso di questo plurale un riferimento all’operazione di distinzione e definizione di concetti universali di una data scienza, da cui segue successivamente la capacità di comprendere e produrre conclusioni intorno a oggetti particolari presi in considerazione dai vari *mathemata* [Huffman 2005].

Un ultimo punto non meno importante è la terminologia con il quale si indica la “vicinanza” dei vari saperi matematici: si dice che «queste scienze sembrano essere sorelle». Si tratta di un aspetto particolarmente rilevante soprattutto se considerato in relazione ai libri centrali della *Repubblica*, poiché a più riprese³⁰ Socrate parla di *mathemata adelphea* in riferimento al complesso dei saperi matematici (aritmetica, geometria, astronomia e musica)³¹ e addirittura, ad un certo punto della sua analisi, egli menziona più direttamente i Pitagorici come coloro che per primi hanno inteso la “sorellanza” di questi *mathemata* (VII, 530d6-9). Questa circostanza, unita al richiamo precedente sulle distinzioni, mette in luce un legame fra Archita e il dialogo platonico: Platone appare riconoscere ad Archita e ai Pitagorici la costruzione intorno ai saperi matematici di un impianto sistematico, metodologicamente coerente e fondato su una epistemologia forte. Tuttavia, alle linee 510c-d di *Repubblica* VI troviamo un giudizio tutt’altro che accomodante nei confronti di questo ottimismo per i successi raggiunti da queste discipline:

Penso infatti tu sappia che colo che si occupano di geometria, di aritmetica e di scienze simili, dopo aver ipotizzato il pari e il dispari, le figure, i tre tipi di angoli, e le altre cose di questo genere secondo le esigenze di ciascuna disciplina, danno tutto questo per noto e lo assumono come ipotesi, né ritengono di doverne più dar conto a se stessi e agli altri, quasi fosse chiaro a tutti; partendo poi da queste ne svolgono le conseguenze e convengono sulle conclusioni intorno a ciò su cui verteva l’indagine.

³⁰ Platone, *Resp.*, VI 510c5; 511b2; VII 530d8.

³¹ La discussione nel libro VII della situazione ridicola in cui versavano gli studi di stereometria mette in evidenza un punto fondamentale: il *curriculum* platonico non concordava con il numero delle discipline del *quadriivium* pitagorico, in quanto a quelle già presenti Platone riteneva dovesse essere necessariamente aggiunta anche la geometria solida.

Socrate si richiama ancora una volta ad uno stato di cose di cui né lui né Glaucone nascondono una certa familiarità: la metodologia attraverso la quale i cultori di geometria e aritmetica procedono a stabilire conclusioni intorno agli oggetti di cui si occupano. Lo fanno ὑποθέμενοι e per *homologia*, ovvero pongono – in accordo con la etimologia della parola *hypothesis* – le loro tesi come se fossero evidenti di per sé e senza preoccuparsi di giustificarle in alcun modo a fondamento di una catena inferenziale di conseguenze, deducendo da queste le proprietà dei singoli oggetti di cui essi si occupano [Toth 1997]. Si tratta di *archai* di cui si assume la verità e l'idoneità a ricoprire il ruolo di principio delle dimostrazioni non attraverso un “atto fondato”, bensì attraverso l'atto convenzionale di un accordo. Non c'è niente che costringa il geometra a giustificare l'assunzione di una certa tesi come principio. L'unico dovere a cui non può sottrarsi è quello di rispettare rigorosamente la condizione della coerenza logica della catena inferenziale [Toth 1997].

È evidente che si presenta una differenza valutativa fondamentale che tende a distinguere non poco la posizione di Platone da quella di Archita. Se per il filosofo pitagorico l'operare buone distinzioni denota il merito delle scienze sui progressi raggiunti intorno agli oggetti di cui si occupa, per Socrate invece questo non basta: le discipline matematiche sono incapaci di raggiungere una comprensione adeguata di questi stessi oggetti. Proprio all'interno della “metafora della linea”, dove sono individuati i diversi gradi cognitivi [Ferrari 2014], l'accento della discussione più che essere posto sul ruolo delle immagini sensibili all'interno delle dimostrazioni geometriche, si focalizza sulla questione dei presupposti da cui i “geometri” prendono le mosse [Hösle 1994]. Più precisamente, Socrate appare in modo particolare insistere sull'impossibilità da parte della *dianoia* di superare il livello ipotetico delle assunzioni e – come aggiungerà Glaucone – dell'impossibilità di raggiungere una «comprensione noetica di quegli stessi oggetti»,³² ai quali essa si rivolge. È a questo punto che viene sottolineata la necessità di una fondazione dialettica capace di prescindere da ogni dato sensibile (*Resp.*, VI, 511b-c) e di eliminare il carattere ipotetico di quelle *archai*

³² Platone, *Resp.*, VI, 511d1-2: «νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι». Sui limiti della *dianoia* e sulla sua differenza con la *noesis* si veda Ferrari 2014, 38-42, e Migliori 2013, 572-575.

assunte dai cultori di geometria come se fossero evidenti di per sé [Hösle 1994].³³ Non mancano ulteriori esempi a questo proposito.

Alle linee 525d8-e3, dove viene messa in piedi una piccola scena a difesa della indivisibilità della monade, Socrate afferma:

Sai bene che gli esperti in questo campo (τοὺς περὶ ταῦτα δεινοὺς), se qualcuno si prova a dividere a parole l'uno stesso (αὐτὸ τὸ ἓν), lo deridono e non lo ammettono; e se tu lo frazioni, quelli lo moltiplicano, nel timore che l'uno appaia non più come uno ma come la somma di molte parti.³⁴

Anche in questo passo Socrate si richiama sia alle conoscenze pregresse di Glaucone sia ad esperti (οἱ περὶ ταῦτα δεινοί) che assumono una posizione forte intorno all'impossibilità di dividere in parti l'uno (αὐτὸ τὸ ἓν). Questa assoluta negazione da parte degli «esperti» (οἱ δεινοί) ha portato alcuni interpreti a ritenere “la scienza dei numeri” della *Repubblica* di stampo prettamente “pitagorico”, sulla base soprattutto di fonti che appartengono e al *Corpus aristotelicum* e ai libri VII e IX degli *Elementi* di Euclide [Cattanei 2010]. Proprio in Euclide sembra sia possibile rinvenire i resti di una teoria molto antica che farebbe da sfondo alla riflessione condotta da Socrate e Glaucone: in apertura al libro VII si trovano collocate quelle definizioni di *monas* e *arhitmos*, sulla base delle quali l'aritmetica del libro VII della *Repubblica* può essere intesa come una *mathesis peri to hen*.³⁵ A partire da queste definizioni di probabile origine “pitagorica”,³⁶ viene successivamente tracciata la distinzione tra «pari» e «dispari» che vediamo comparire sia nello stesso libro VII degli *Elementi* sia nel libro

³³ Sulla forza della dialettica platonica come scienza forte in grado di fondare i presupposti delle matematiche si veda Vegetti 2003, 175-185.

³⁴ Platone, *Resp*, VII 525d8-e3: «οἴσθα γάρ που τοὺς περὶ ταῦτα δεινοὺς ὥς, εἴαν τις αὐτὸ τὸ ἓν ἐπιχειρῇ τῷ λόγῳ τέμνειν, καταγελῶσί τε καὶ οὐκ ἀποδέχονται, ἀλλ' ἐὰν σὺ κερματίζῃς αὐτό, ἐκείνοι πολλαπλασιοῦσιν, εὐλαβοῦμενοι μὴ ποτε φανῇ τὸ ἓν μὴ ἓν ἀλλὰ πολλὰ μόρια».

³⁵ Platone, *Resp*, VII 525a2, dove i caratteri e i comportamenti dell'unità si ripercuotono su ogni altro numero [Cattanei 2010, 495].

³⁶ Sulle attribuzioni ai Pitagorici nel campo dell'aritmetica si rimanda a Centrone 1999, 136-137.

VI della *Repubblica*.³⁷ La ragione di un tale riferimento è rintracciabile sulla base del libro IX dell'opera euclidea: qui sarebbe incastonata una dottrina fossile costruita proprio sulle definizioni di «pari» e «dispari» che a loro volta si riferiscono alle prime due definizioni presenti nel libro VII degli *Elementi*.³⁸

L'attenzione di Platone per una teoria come questa sembra motivarsi non soltanto per la sua attestata mancanza di applicazioni concrete,³⁹ ma soprattutto per l'attitudine taciuta da entrambi i personaggi del dialogo «a contemplare visioni paradossali e contrastanti dell'unità».⁴⁰ Proprio a causa della compresenza nell'unità «pitagorica» di uno e molteplice⁴¹ e del fatto che essa si collochi come *arche* fondamentale, per alcuni studiosi dietro l'interesse di Platone si nasconderebbe una considerazione particolare per problemi di carattere specificamente assiomatico.⁴² I «veri» cultori di aritmetica ridono freneticamente di coloro che credono di poter dividere l'unità. Tuttavia, non c'è nulla che legittimi le procedure di moltiplicazione contrapposte a quelle di frazionamento dell'unità, se non un accordo (*homologia*) che stabilisce convenzionalmente l'indivisibilità di ciascuna unità. Proprio a causa di questo, le canzonature e i sogghigni di derisione rappresentano le uniche armi attraverso le quali «gli esperti» sono in grado di difendere l'assoluta verità dell'assioma che sancisce indiscutibilmente l'indivisibilità della monade. È forse questo quadro a catturare l'attenzione di Socrate e Glaucone.

In conclusione, non è assurdo vedere nei γεωμετρίας ἔμπειροι un possibile riferimento agli stessi Pitagorici e ad Archita in particolare,

³⁷ Platone, *Resp.*, VI, 510c3-4, intese come *hypothesis* assunte dai matematici senza giustificazione [Toth 1997, 166-171].

³⁸ Per ulteriori precisazioni, si veda Cattanei 2010, 496-498.

³⁹ Attestata tra l'altro da Socrate stesso nella distinzione tra scopi conoscitivi e scopi commerciali [Toth 1997, 169].

⁴⁰ Su questo «silenzio» è stata riconosciuta un'attitudine generale a constatare visioni paradossali dell'unità [Cattanei 2010, 500].

⁴¹ Sulla base dei passi 525d5-526a7 si esclude una spiegazione semplicistica puramente aritmetica, quale per cui ciascuna unità è una ma infinitamente irripetibile. Un esempio che realizza la compresenza di unità e molteplicità sembra trovarsi in quello presente nelle grandezze incommensurabili alla linea presa come unità di misura [Cattanei 2010, 499 e 500-509].

⁴² Su questa affermazione, si veda Toth 1997, 80-81.

i quali appaiono per Platone aver riconosciuto il reale valore della geometria, dell'aritmetica e delle altre discipline del *curriculum*: si tratta di «forme di sapere intellettuale» [Cattanei 2010] che possono essere praticate a puri scopi teorici, capaci di svincolarsi da un qualunque tipo di finalità *banausica*. Il problema sembra però collocarsi all'interno di uno spiccato “convenzionalismo”. A queste condizioni la geometria, così come l'aritmetica e la *logistike*, non possono in alcun modo presentarsi come un sapere fondato e in definitiva vero dal punto di vista di Socrate e Glaucone. Procedendo con la discussione diventerà sempre più chiaro che il punto focale del discorso platonico intende mettere in evidenza il legame inscindibile tra aspetti e problemi più prettamente epistemologici delle matematiche e la natura ontologica degli oggetti a cui esse si rivolgono: da questi ultimi, infatti, dipendono necessariamente quelle *hypotheses* assunte in un primo tempo per accordo e da cui ogni *logos* geometrico prende necessariamente le mosse [Hösle 1994].

3. I Sofisti come “geometri pratici”

Sulla scena però fanno la loro comparsa anche altri personaggi che più esplicitamente vengono osteggiati e derisi. Su questi Socrate non dice molto, se non che:

Usano un linguaggio assolutamente ridicolo e vincolato alla necessità (γελοῖως τε καὶ ἀναγκαίως): costruendo tutti i loro discorsi come se operassero praticamente e in vista di questa pratica, parlano di “quadrare”, di “costruire”, di “aggiungere”, e profferiscono tutta questa terminologia; mentre questa disciplina va certamente coltivata tutt'intera in vista della conoscenza.⁴³

Le brevi parole spese per individuare quella che, da alcuni interpreti, è stata intesa come «la comprensione scorretta della geometria» [Franco Repellini 2010, 372] sembrano invece dire molto altro.

⁴³ Platone, *Resp.*, VII 527a6-10: «λέγουσι μὲν πού μάλ᾽ ἀγελοῖως τε καὶ ἀναγκαίως ὥς γὰρ πράττοντες τε καὶ πράξεως ἔνεκα πάντας τοὺς λόγους ποιοῦμενοι λέγουσιν τετραγωνίζειν τε καὶ παρατείνειν καὶ προστιθέναι καὶ πάντα οὕτω φθειρόμενοι τὸ δ' ἐστὶ πού πᾶν τὸ μάθημα γνώσεως ἔνεκα ἐπιτηδεύομενον».

Il primo punto da prendere in considerazione riguarda la questione sulla quale l'argomento si concentra. Gli avverbi γελοῖως e ἀναγκαίως non intendono caratterizzare una categoria non-valente di cultori, quanto piuttosto i *logoi* “rivolti” verso quelle rappresentazioni di cui essi si servono: Socrate si concentra sulla inappropriatezza epistemica di questi *logoi* che tengono imperterriti il loro sguardo “basso” alle figure tracciate sulla sabbia.

In altre parole, la critica operata da Platone non vuole semplicemente individuare una “pratica scorretta” (b), bensì porre l'attenzione sullo statuto debole di un discorso (*logos*) in relazione a una pretesa forte di scientificità accordata in precedenza al sapere geometrico. Tuttavia, la debolezza dei *logoi* non si presenta come una macchia che sporca la purezza teoretica della geometria: essa rappresenta un tratto che le appartiene essenzialmente, del quale non può in nessun modo “liberarsi”.

Questo risulta particolarmente vero se si tiene presente nuovamente la natura della geometria discussa da Socrate e Glaucone. I riferimenti a procedure quali “quadrare” (τετραγωνίζειν), “costruire” (παρτείνειν), “aggiungere” (προστιθέναι) unite ai passi del “paragone della linea” non lasciano spazio ad alcun dubbio: qui l'accento della discussione si concentra nuovamente sul suo forte carattere visivo [Cattanei 2010]. Più precisamente, i due protagonisti sembrano interessati allo stretto legame che il *logos* geometrico intrattiene con la «visibilità» delle figure che studia [Cattanei 2010]. Tale circostanza richiama ad uno stato di cose evidente alla geometria del V secolo, nella quale le dimostrazioni venivano condotte non soltanto sulla base della relazione logica tra le proposizioni, ma anche attraverso l'osservazione di disegni.⁴⁴

Se è vero che alle linee 510d5-7 Socrate intende riferirsi ad una situazione ben nota a Glaucone, questo evidenzia ancora di più che l'aspetto problematico, sul quale i personaggi del dialogo si soffermano, non può coincidere semplicemente con il riferimento alle rappresentazioni oppure al “modo di dire” delle operazioni citate [Franco Repellini 2010]. Trattandosi di procedure e strumenti di cui

⁴⁴ Sembra che proprio in questo modo Ippocrate di Chio dimostrò la quadratura della lunula, ovvero che una figura curvilinea può trasformarsi in una figura rettilinea [Cattanei 2010, 511-512]. Per una completa ricostruzione, si veda Heath 1981, 183-201 e Netz 2001, 762.

la matematica nel V secolo non può fare a meno, sarebbe assurdo pensare che Platone intenda in qualche modo metterle in discussione o peggio eliminarle: questo significherebbe «distruggere la geometria greca» [Franco Repellini 2010, 370].⁴⁵ Inoltre, le linee all'interno del libro VI non sembrano far riferimento ad una qualche difficoltà che deriverebbe dall'uso di rappresentazioni. Si esplicita invece in maniera piuttosto chiara che i cultori di geometria, pur servendosi di forme visibili, si dirigono con il pensiero (*dianoia*) a realtà con le quali le forme visibili hanno un rapporto di somiglianza (*Resp*, VI, 510d5-6). Questa precisazione risulta tutt'altro che banale e anzi mette in evidenza ulteriormente quella che sarà la conclusione epistemologica più importante del libro VII: il linguaggio della geometria è bicefalo, capace di ricorrere ad un vocabolario fatto di espressioni che tra loro sono contrarie. Che cosa rende a questo punto “ridicoli e vincolati alla necessità” i geometri di cui Socrate e Glaucone ridono senza freni?

Le considerazioni svolte fino a qui ribadiscono con forza un punto fondamentale: l'uso di rappresentazioni costituisce un elemento ineludibile all'interno delle procedure geometriche. È chiaro allora che il discorso viene piuttosto giocato sul problema del riferimento “semantico”⁴⁶ per la formulazione di quelle *hypotheses* destinate a rivestire il ruolo di *archai* di ogni dimostrazione [Höslé 1994].

Sulla base del richiamo esplicito ai *logoi* e connettendolo al secondo dei tre esempi di *hypothesis* fatto da Socrate nel libro VI, non può sfuggire che l'esame dei due protagonisti si riferisca al modo con cui si discuteva sulla verità di definizioni fondamentali per la geometria. A questo proposito ci sono interpreti che hanno sottolineato come intorno all'ipotesi degli *schemata* gravitino quelle definizioni geometriche – come quella di punto, linea ecc. – «alle quali i matematici concedevano il loro assenso» e con le quali «articolarono dimostrazioni di andamento

⁴⁵ A questo proposito mi permetto di rimandare a Fowler 1990, 10-13, secondo il quale «a typical solution of a problem or proof of a proposition will consist of a figure and a collection of statements about the figure».

⁴⁶ Come risulterà evidente, questo problema ha ripercussioni di carattere ontologico, epistemologico e gnoseologico.

deduttivo, ispirate a criteri rigorosi di esattezza e chiarezza, dove, tuttavia, non scompare ogni componente visiva» [Cattanei 2010].⁴⁷

Non sembra infatti un caso che ad aprire il primo libro degli *Elementi* di Euclide siano proprio le definizioni di punto (def.1), linea (def.2), linea retta (def.3) e figura (def.14).⁴⁸ L'uso da parte di Socrate del termine *hypothesis* suggerisce che si trattava probabilmente ancora di definizioni molto discusse nel V-IV secolo.⁴⁹ Di tale situazione sembra dare qualche notizia Aristotele, il quale cita casi di definizioni ampiamente controbattute. Un caso fra tutti⁵⁰ sembra essere quella della linea tangente a un cerchio (intesa come «linea che tocca la circonferenza in un punto»), la quale addirittura suscitò le critiche di Protagora stesso. Proprio all'interno del libro III della *Metafisica*⁵¹ lo Stagirita si riferisce ad un trattato – di cui oggi rimane solo un frammento in un papiro di Ercolano [Cattanei 1996]⁵² – redatto dal Sofista di Abdera, nel quale probabilmente quest'ultimo discuteva con cognizione di causa proprio di definizioni e principi matematici.⁵³ Lo scopo doveva essere quello di

⁴⁷ Sull'accordo dei matematici intorno alle definizioni, risulta rilevante sottolineare come in relazione ai fini platonici, essa venga intesa come un atto insufficiente di giustificazione della veridicità dei principi fondamentali di ogni dimostrazione [Hölsle 1994, 120].

⁴⁸ Per una discussione intorno a queste definizioni si rimanda a Heath 1956, 155-169. Si rimanda inoltre alla traduzione italiana degli *Elementi* [Acerbi 2019].

⁴⁹ Questo non sorprende, soprattutto se si tengono presente alcune fonti che tendono a sottolineare come in questa fase le matematiche non siano approdate ad un assestamento tranquillo. La loro condizione è quello di “scienze in laboratorio” [Cattanei 2010, 488-493].

⁵⁰ In altri luoghi del *corpus aristotelicum* sono citati altri esempi come la definizione di «linea lunga un piede» posta come unità di misura, la quale nella sabbia dove viene disegnata non appare né una lunghezza senza larghezza né tantomeno lunga un piede, rendendo perciò false le dimostrazioni che su di essa si basano [Cattanei 2010, 490].

⁵¹ Aristotele, *Metaph.*, III 2, 998a1-4: «οὐτε γὰρ αἱ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦταί εἰσιν οἷας λέγει γεωμέτρης (οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογύλλον ἄπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμήν ὁ κύκλος ἀλλ' ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρους)» [Berti 2017].

⁵² Per una discussione generale intorno a questa definizione, ai problemi ad essa connessi, alla cornice in cui viene condotta e alle sue conseguenze si rimanda ad Auffret 2018.

⁵³ Inoltre, è lo stesso Platone a suggerire nel dialogo dedicato a Protagora che Sofisti,

mostrarne l'assurdità sulla base dell'esperienza empirica [Cattanei 1996]. Si tratta di una circostanza che trova riscontro anche in autori più tardi tutt'altro che d'accordo con il carattere scientifico delle matematiche: la cosiddetta «battaglia contro le definizioni» [Cattanei 1996].

Lo stesso Sesto Empirico nel suo *Contro i matematici*, in effetti, riferisce che lo Stagirita aveva risposto ad un certo argomento inteso a concludere l'impossibilità di pensare la linea come «lunghezza senza larghezza», in quanto le linee disegnate dai geometri non si presentavano come tali.⁵⁴ Inoltre, proprio alle prime pagine di questo trattato (*Adv. Math.* III, 20) il filosofo scettico si rivolge a quelle ipotesi geometriche che sono riconducibili alle prime sei definizioni in apertura al I libro degli *Elementi*.

Vedendo, dunque, nelle «ipotesi delle figure» citate da Socrate un preciso riferimento a quelle proposizioni raggruppate successivamente da Euclide, è possibile immaginare che il retroterra dell'esame condotto dai due personaggi della *Repubblica* sia proprio quello di una battaglia, dove in gioco è la salvezza di quei principi fondamentali alla base di ogni discorso geometrico.

Da questo punto di vista, il richiamo ad un linguaggio «ridicolo e vincolato alla necessità» appare chiaro: i due protagonisti della *Repubblica* criticano i “geometri pratici”, i quali sulla base di procedure ostensive pretendevano di arrivare a conclusioni certe intorno alla natura degli oggetti geometrici. A partire dal papiro di Ercolano non è assurdo vedere nel grande Sofista di Abdera⁵⁵ uno dei bersagli polemici a cui potrebbe essere rivolta l'ingiuria di Platone.

come ad esempio Ippia di Elide, insegnavano le discipline del *quadrivium* pitagorico ad un livello superiore, i quali però trovano proprio qui le accuse del sofista di Abdera, secondo il quale essi non fanno altro che «danneggiare i giovani» (*Prot.* 318d9-e4). Questo scenario sembra sostenere ulteriormente l'atteggiamento di forte critica che egli manifestava nei confronti dell'insegnamento e della pratica matematica del tempo, almeno dal poco che ci è pervenuto [Cattanei 1996, 95].

⁵⁴ Sext. Emp., *Adv. Math.* III, 57: «Ma sebbene l'inconcepibilità della cosa [linea come lunghezza senza larghezza] sia stata assodata in varie guise e i geometri si trovino in non lieve imbarazzo, Aristotele afferma tuttavia che non è inconcepibile quella che costoro chiamano lunghezza-privadi-larghezza, ma che una tale cosa può penetrare nella nostra mente senza alcuna difficoltà». Da qui mi avvalgo della traduzione di Russo 1972.

⁵⁵ La presenza di Protagora come “interlocutore fantasma” della *Repubblica* non

Tutto ciò porta ancora una volta a mettere in primo piano l'idea delle matematiche come di «scienze in laboratorio» [Cattanei 2010]. Più precisamente, in questa parte dei libri della *Repubblica*, l'accento della discussione sembra dirigersi sullo statuto instabile, altalenante e in una parola non scientifico di un linguaggio che fa uso esclusivamente di espressioni legate al mondo del divenire [Cattanei 2010]. Lo stesso Socrate afferma che «vedendoli (i disegni), un esperto di geometria penserebbe trattarsi di opere dalla bellissima esecuzione, ma anche che sarebbe ridicolo studiarli seriamente come se (ὥς) si potesse cogliere in essi la verità circa gli eguali, i doppi o qualsiasi altro rapporto» (*Resp*, VII 529d-530a). La ragione per la quale sarebbe “ridicolo” studiare le figure, pretendendo di cogliere delle “verità” in esse, viene suggerita proprio da Socrate: i “geometri pratici” costruirebbero «tutti i loro discorsi come se (ὥς) operassero praticamente e in vista di questa pratica (*praxeos heneka*) parlano di “quadrare”, “costruire”, “aggiungere”» (*Resp*, VII, 527a6-10). L'uso della particella «ὥς» in entrambi i passi si rivela in questo contesto determinante.⁵⁶ Attraverso il “come se”, inteso ad esprimere uno stato di cose soggettivo, è possibile individuare il vero nodo problematico per Platone: i cosiddetti cultori di geometria, pur affrontando problemi difficilissimi come la quadratura del cerchio o la duplicazione del cubo, articolano dimostrazioni non allontanandosi da procedimenti e costruzioni di carattere più propriamente *banausico*.⁵⁷ I “geometri pratici”, pur non studiando le figure per scopi pratici come il “costruire” o il “fare”, sembrano tuttavia agire e discutere secondo queste finalità, con la pretesa di pervenire ad un sapere non da poco.

sembra esaurirsi soltanto nella sfera matematica del libro VII. Si veda a questo proposito Corradi 2013.

⁵⁶ In questo contesto è necessario rilevare la contrapposizione tra l'uso di «ὥς» (soggettivo) da quello di «ἄτε» (oggettivo) [Hölsle 1994, 119-120].

⁵⁷ A questo proposito è interessante il resoconto di Plutarco (*DK* 47A15) intorno ad una disputa metodologica tra Archita, Eudosso e Platone: i due sarebbero accusati dal filosofo ateniese di servirsi di costruzioni strumentali e meccaniche per questioni teoriche come la costruzione dei solidi. Sebbene non si possa essere certi sull'attendibilità di quanto viene narrato, il passo si configura come un testimone della tarda antichità, in grado di attestare la forte morale “anti-costruttivista” geometrica di Platone riscontrabile anche nei libri VI-VII della *Repubblica* [Cattanei 2010, 538-539]. Sul passo, si veda Migliori 2011, 1171-1172; Horky 2013, 212-213; Heath 1981, 244-251.

Da questo punto di vista, l'illusione di cogliere nelle rappresentazioni «la verità circa gli eguali, i doppi o qualsiasi altro rapporto» è possibile che possa riferirsi a tipi di procedure, come il «metodo della sovrapposizione»,⁵⁸ con le quali venivano stabilite delle precise relazioni tra le figure attraverso l'osservazione di «ciò che volta a volta nasce e perisce» (*Resp.*, VII 527b4-5). Tuttavia, la morale di Socrate su questo punto appare molto chiara: l'uso di queste procedure non permette di dire nulla circa la reale natura, ad esempio, della loro uguaglianza. Si tratta di metodi che non si slegano dal mondo sensibile e dunque non garanti di un tipo di conoscenza che possa definirsi “vera”. Di questo Socrate e Glaucone non riescono a smettere di ridere freneticamente. L'uso in questo caso dell'avverbio ἀναγκαίως echeggia non soltanto l'inevitabilità che lega procedure geometriche al divenire, ma sembra assumere una valenza anche ironica: i «geometri praticoni» rimangono “vincolati” senza rendersene conto ad un ambito di realtà che in alcun modo è capace di garantire loro di poter parlare “scientificamente” degli oggetti di cui trattano.

Sulla base di queste considerazioni sembra che le operazioni citate non siano “in vista del solo fare”, intendendo con queste qualunque finalità non di ordine teorico. La finalità *praxeos heneka* risulta una mera conseguenza delle procedure argomentative di cui i Sofisti si servivano nella discussione di definizioni e principi (c) cruciali per la risoluzione di problemi complicati. Perché allora Socrate, pur canzonandoli, ne discute così seriamente?

Si tratta di vedere in questa piccola commedia la messa in scena di un dibattito che ha contribuito,⁵⁹ con non poche esclusioni di colpi, ad una sistematizzazione graduale del sapere matematico negli *Elementi* di Euclide. Di questo processo si possono trovare delle evidenze nei dialoghi di Platone e in modo particolare nei libri centrali della *Repubblica*, dove l'instabilità evidente delle matematiche si trasforma in una *dynamis* capace di trainare l'anima verso realtà più stabili.

⁵⁸ Se ne trova traccia ad esempio nella prop. 4 e 8 del I libro degli *Elementi* [Heath 1956, 249].

⁵⁹ Su questo si rimanda a Gaiser 1994, 221-225.

4. *Il monologo di Socrate nel Filebo*

A questo proposito l'ilarità di Socrate e Glaucone non si ferma qui. La qualificazione di *σμικρὰ*, attraverso la quale sono identificati gli "esperti di geometria", lascia in sospeso che anche intorno agli altri personaggi non riescono a trattenere le risate.

Il contesto di *Repubblica* VII 527a1-10 dà l'impressione che Socrate si appelli con ironia ai presunti esperti, intesi come coloro che "almeno" hanno potuto cogliere il reale carattere di scientificità della geometria. Questo porta ancora una volta a considerare i passi sulla geometria del libro VII come uno spazio di contrapposizione che trova risoluzione nell'idea di una pratica della disciplina «tutt'intera in vista della conoscenza» (*gnoseos heneka*). Tuttavia, non si trovano tracce nei libri centrali della *Repubblica* sul senso preciso e completo di questa espressione. La reticenza che Socrate mostra a più riprese nel libro VI sulla discussione intorno al *megiston mathema* suggerisce di cercare altrove la ragione di tale conclusione.

A questo punto è lo stesso Socrate a portarsi sulla ribalta della scena attraverso i passi 51b-d del *Filebo* [Migliori 2013]. Proprio intorno alla discussione sui piaceri puri a cui questa parte è dedicata, egli parla a Protarco di quello che deriva dalla contemplazione delle figure in sé e per sé:

SOCRATE – [...] infatti, ora non intendo parlare della bellezza delle figure, riferendomi, come farebbero i più, agli esseri viventi o a qualche pittura, ma, così dice il ragionamento, a qualcosa di rettilineo e di circolare, alle figure piane e solide che si generano a partire da quelle per mezzo di compassi, righe e squadre, se capisci quello che voglio dire. Infatti, affermo che queste non sono belle in relazione a qualcosa, come le altre, ma sono sempre in se stesse belle per natura, e dotate di piaceri propri, che non hanno niente a che spartire con quelli che dipendono dal grattarsi.⁶⁰

La bellezza e il piacere di queste figure non sono per nulla paragonabile a quella delle figure invece disegnate. Non si tratta in

⁶⁰ Platone, *Phil.*, 51c-d. Da qui mi avvalgo della traduzione di Migliori 2011.

questo caso di quelle rappresentazioni intorno alle quali sarebbe assurdo e ridicolo concludere delle verità. Non è un caso che poco più oltre si distingua una matematica “dei più” da quella “dei veri filosofi”,⁶¹ dove quest’ultima si traduce in una conoscenza che si differenzia dalla prima per «rigore e verità» (*Phil.*, 57d1-2).

La conclusione a questo punto appare chiara: soltanto la contemplazione delle figure in sé è in grado di svelare la verità intorno al loro essere e ristabilire la pace sulla scena.⁶² Da questo punto di vista, Socrate appare da una parte lontano da qualunque discussione intorno a figure disegnate che pretendono di affermare verità incontrovertibili; dall’altra però appare lontano da qualunque *homologia* o forma di convenzione, della quale potevano essersi resi “colpevoli” forme pitagoriche di sapere matematico. Nei libri VI e VII della *Repubblica* Platone non dimostra di essere interessato a costruire un nuovo linguaggio o a stabilire un “modo di dire” adeguato delle procedure a cui fa riferimento. Tutt’altro, egli si presenta come un attento osservatore e critico di quegli aspetti paradossali che però appartengono essenzialmente alle matematiche. Proprio le contrarietà relative all’unità per l’aritmetica o ai *logoi* per la geometria sono manifestazioni della *dynamis* che rendono le “discipline sorelle” utili da un punto di vista *paideutico*. Esse non trovano risoluzione nei procedimenti assiomatico-deduttivi di cui i matematici si servono, ma in uno sguardo che si eleva a realtà in sé attraverso gli strumenti della dialettica (*Resp.*, VI, 511b-c).

⁶¹ Platone, *Phil.*, 56e7, dove si accenna ad una geometria praticata dai filosofi. Su questa distinzione, si veda Migliori 1998, 279-280.

⁶² Per una discussione sullo status ontologico delle «figure in sé» si veda Migliori 1998, 258-259 e 420-422, e Reale 1987, 247-249.

* La mia riconoscenza va al prof. Stefano Demichelis per le proficue discussioni e i suggerimenti sul tema che qui viene trattato, al dott. Matteo Varoli per il supporto e la collaborazione nella traduzione di alcuni passi dal greco e in ultimo al dott. Ludovico Ferrari e alla dott.ssa Agnese Delucchi per aver letto con pazienza le prime bozze di questo lavoro. Rimane sottinteso che ogni errore e carenza sono esclusivamente di mia responsabilità.

Bibliografia

Fonti

- Aristotele, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Roma/Bari, Laterza 2017.
- Euclide, *Tutte le opere*, a cura di F. Acerbi, Milano, Bompiani 2019.
- Euclid, *The Thirteen Books of the Elements*, translated from the text of Heilberg with Introduction and Commentary by T.L. Heath, 3 voll., New York, Dover Publication Inc. 1956.
- Platone, *Menone*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR 2017.
- Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Milano, Bompiani 2011.
- Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, BUR 2015.
- Platone, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR 2021.
- Procli Diadochi, *Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, ex recognitione G. Friedlein, Lipsia, in aedibus teubneri 1873.
- Reale, G. (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano, Bompiani 2020.
- Sesto Empirico, *Contro I Matematici*, a cura di A. Russo, Roma/Bari, Laterza 1972.

Letteratura critica

- Auffret, T. [2018], L'angle de contingence chez Platon et Protagoras, in: *Les Études Philosophiques* 1, 139-162.
- Cattanei, E. [1996], *Enti matematici e metafisica*, Milano, Vita e Pensiero.
- Cattanei, E. [2010], Le matematiche al tempo di Platone, in: M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Napoli, Bibliopolis, 473-539.
- Centrone, B. [1999], *Introduzione a I Pitagorici*, Roma/Bari, Laterza.
- Corradi, M. [2013], Dal «Protagora» alla «Repubblica»: Platone e la riflessione di Protagora su letteratura e «paideia», in: N. Notomi,

- L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's «Politeia» («Republic»)*. *Selected Papers from the ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 82-86.
- Ferrari, F. [2022], *La «Repubblica» di Platone*, Bologna, Il Mulino.
- Ferrari, F. [2014], *Platone. Il governo dei filosofi*, Venezia, Letteratura Universale Marsilio.
- Franco Repellini, F. [2010], La linea e la caverna, in: M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Napoli, Bibliopolis, 355-403.
- Fowler, D. [1990], *The Mathematics of Plato's Academy. A new Reconstruction*, Oxford, Claredon Press.
- Gaiser, K. [1994], *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, trad. it. a cura di V. Cicero, Milano, Vita e Pensiero.
- Heath, T.L. [1981], *A History of Greek Mathematics*, 2 voll., New York, Cambridge University Press.
- Horky, P. [2013], *Plato and Pythagoreanism*, New York, Oxford University Press.
- Hösle, V. [1994], *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria*, trad. it. a cura di E. Cattanei, Milano, Vita e Pensiero.
- Huffman, A.C. [2005], *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Migliori, M. [1998], *L'uomo fra piacere e intelligenza. Commentario storico-filosofico al «Filebo» di Platone*, introduzione di T.A. Szlezák, Milano, Vita e Pensiero.
- Migliori, M. [2013], *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., Brescia, Morcelliana.
- Mueller, I. [1992], *Mathematica Method and Philosophical Truth*, in: R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 170-199.
- Netz, R. [2001], La matematica nel V secolo, in: *Storia della Scienza*, vol. I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 754-763.
- Netz, R. [2003], *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics. A Study in Cognitive History*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Reale, G. [1987], *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e Pensiero.
- Szlezák, T. [1991], *Come leggere Platone. Un nuovo canone per affrontare gli scritti platonici*, traduzione di N. Scotti, presentazione di G. Reale, Milano, Rusconi.
- Toth, I. [1997], *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti non-euclidei nel «Corpus Aristotelicum»*, trad. it. a cura di E. Cattanei, Introduzione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero.
- Toth, I. [1998], *Lo schiavo di «Menone». Il lato del quadrato doppio, la sua misura non-misurabile, la sua ragione irrazionale. Commento a Platone, «Menone» 82B-86C*, trad. it. a cura di E. Cattanei, presentazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero.
- Vegetti, M. [2003], *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi.
- Zhmud, L. [2012], *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, transl. K. Windle and R. Ireland, Oxford, Oxford University Press.
- Zhmud, L. [2017], *Eudemos' History of Greek Mathematics*, in: I. Bodnar, W.W. Fortenbaugh (eds.), *Eudemus of Rhodes*, New York, Routledge, 263-306.

The Ridiculous Geometers: a Battle in *Republic* VI-VII by Plato

Keywords

Pythagoreans; sophists; Plato's *Republic*; geometrical method

Abstract

The aim of this paper is to elucidate the lines of Book VII of the *Republic* in which Socrates and Glaucon investigate the paideutic utility of geometry. Indeed, Plato does not intend to outline some form of good geometry, but he seems to take the point of view of a critical observer, aiming to underline problematic aspects of geometric activities. To support this thesis, this paper is divided into two parts: the first part discusses the main interpretative positions on these lines; the second part intends

I “GEOMETRI RIDICOLI”

to unmask the characters that Socrates and Glaucon laugh at in their analysis. This juxtaposition made by Plato is fundamental to understand the importance of the Platonic position regarding geometry.

Christian Gemelli
Università degli Studi di Genova, Genova, Italia
E-mail: christian_gemelli@libero.it

LIDIA PALUMBO

LA NOZIONE DI “APPARENZA” NEL *SOFISTA* DI PLATONE

SOMMARIO: *Introduzione; 1. La definizione dell'apparenza; 2. Il legame tra il sofista e l'apparenza; 3. I due modi dell'apparenza; 4. Phantasmata, falsità e non essere; 5. L'oscura comunicazione dell'opinione con il non essere e l'origine della falsità; 6. La falsità come scarto tra essere e apparire; 7. La falsa opinione come relazione non all'essere delle cose, ma al loro non essere; 8. Il non essere, il diverso e la loro differenza.*

Introduzione

Scopo di questo breve saggio è definire il ruolo cruciale che la nozione di apparenza gioca nel *Sofista* di Platone. A tal fine, nelle pagine che seguono, si proverà a ricostruire l'argomentazione platonica in 9 tappe:

1. definizione di “ciò che appare” come una mescolanza di sensazione e opinione (264b).
2. individuazione del legame che esiste tra il sofista e “ciò che appare”: il sofista – è questa la sua specialità – fa *apparire* le cose (fa credere che esse siano) *in un certo modo* (234c, 240d).
3. considerazione dei due modi in cui le cose possono *apparire*: come *eikones* e come *phantasmata* (234e).
4. evidenziazione del fatto che i *phantasmata* implicano l'esistenza del non essere e della falsità (236e).
5. definizione della falsità come comunicazione del non essere con opinione e discorso (260c) e interpretazione di questa comunicazione come *scarto* tra il modo di essere e il modo di apparire delle cose (260c-261a).
6. lettura della negazione sofistica dell'esistenza di questo scarto come maniera sofistica di negare l'esistenza dell'apparenza (240d) e sfuggire alla presa del filosofo (239d-240a).

7. identificazione della falsa opinione come relazione degli umani *non* all'essere delle cose, ma al loro non essere (260e-261a, 264d).
8. definizione del non essere delle cose *non* come semplice differenza, ma come differenza – scarto – rispetto al loro essere (258a-b).
9. rimando alla critica delle interpretazioni che identificano il non essere con il diverso, e proposta di intendere il non essere come quella parte del diverso che, opponendosi all'essere di ogni ente, rende possibile “ciò che appare” (258e).

1. La definizione dell'apparenza

«Ciò di cui diciamo che “appare”» (“φαίνεται” δὲ ὃ λέγομεν, 264b2)¹ – dice lo Straniero del *Sofista* a un certo punto del dialogo – «è risultato una mescolanza di sensazione e di opinione» (σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, 264b1-2).²

Quando lo Straniero lo dice, – siamo alla fine del dialogo – Teeteto – che insieme con lui sta cercando la definizione del sofista – accoglie l'affermazione senza problemi. Altre affermazioni sono state accolte da Teeteto con titubanza.³ A volte il giovane matematico ha esplicitamente

¹ Il verbo φαίνω, che significa “apparire”, “far vedere”, “manifestare”, “portare alla luce”, deriva dalla stessa radice *φα- da cui derivano φάος, “luce”, φανερός, “visibile”, “manifesto”, “illustre”, φάσις, “affermazione”, “informazione”, ἀπόφασις, “dichiarazione”, ἔμφασις, “spiegazione”, “enfasi”.

² Cito dalla traduzione di Centrone 2008.

³ Con titubanza, o meraviglia, come davanti a qualcosa di nuovo, Teeteto ha accolto l'idea dello Straniero che delle tecniche si diano due forme (εἶδη δύο, 219a), che la pesca, intesa come caccia agli animali acquatici, vada divisa in due grandissime parti (μέγιστα μέρη δύο, 220b), che esista una parentela tra il pescatore e il sofista (221d), che esista una “caccia agli animali domestici” (222b), che esista una tecnica che vende ciò di cui si nutre l'anima (223e). Teeteto si è sorpreso della critica dello Straniero ai narratori di miti in 243a-b, ha ammesso di trovarsi di fronte a questioni suscettibili di introdurre sbandamenti sempre maggiori in 245e; in 249e ha detto di essersi trovato, senza accorgersene, in una situazione di ignoranza. Quando, in 257c, lo Straniero ha affermato che «la natura del diverso risulta frammentata allo stesso modo della scienza», Teeteto ha risposto: πῶς; La stessa risposta ha dato quando lo Straniero, in 263d, ha affermato che διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία possono essere false o vere.

affermato di *non* capire quel che lo Straniero gli va dicendo.⁴ Ma quando quegli afferma che l'apparenza è la mescolanza del sentire con l'opinare, Teeteto non batte ciglio e accoglie questa definizione come qualcosa di chiaro. Eppure, quella dell'apparenza era precisamente la nozione aporetica del dialogo:⁵ è stato proprio a partire da una riflessione sulla natura dell'apparenza che è cominciato quel percorso che ha portato i due interlocutori a mettere in discussione le nozioni chiave della discussione filosofica, prima quella del non essere, e poi quella dell'essere.⁶

⁴ Quando lo Straniero gli ha detto che esistono due forme di tecnica della persuasione, una che si pratica in privato e l'altra in pubblico e che, nell'ambito di quella che si pratica in privato, una mira a procurarsi guadagno e l'altra a far regali, Teeteto ha detto esplicitamente οὐ μανθάνω (222d); la stessa cosa ha detto in 228a (οὐκ ἔμαθον), quando lo Straniero ha affermato che vi sono due specie di malvagità dell'anima, una assimilabile alla malattia e l'altra alla deformità. Ha ammesso di essere in difficoltà davanti alle molteplici manifestazioni del sofista in 231c; non ha compreso l'ipotesi dello Straniero di una tecnica capace di produrre tutte le cose (οὐ μανθάνεις, 233e); né l'affermazione che, cercando il sofista, ci si sia imbattuti nel filosofo (253c). Non ha compreso l'affermazione dello Straniero in 255a, secondo la quale «qualunque cosa noi ponessimo nel discorso come comune al movimento e alla quiete, non potrebbe coincidere con nessuno dei due». Allo stesso modo sembra non comprendere quando, in 261d-e, lo Straniero gli dice: «si congiungono i nomi che, pronunciati l'uno dopo l'altro, significano qualcosa, mentre quelli che, nella loro successione, non significano nulla, non si congiungono» (in 262a afferma ταῦτ' οὐκ ἔμαθον).

⁵ Cf. Palumbo 1994.

⁶ Come sostiene Notomi 1999, 1-9, l'unità del *Sofista* è configurata nel modo seguente: esiste un problema iniziale – la determinazione della natura del sofista – che viene posto subito e che attraversa l'intero dialogo. A partire da questo problema iniziale si sviluppano altri 5 problemi derivati da quello, dunque: 1) il sofista, 2) l'apparenza, 3) l'immagine, 4) la falsità, 5) il non essere, 6) l'essere [cfr. Notomi 1999, 40-41, 167-173]. Secondo Notomi, lo Straniero formula i problemi in questo ordine e li risolve in ordine inverso, in modo che il problema iniziale si trova risolto alla fine del dialogo. Si tratta di una caratteristica struttura ad anello, nella quale, alla fine, vi è un ritorno al punto di partenza. Thesleff 2009, 28, chiama *pedimental* questa struttura, che si ritrova anche in altri dialoghi e nella tragedia attica, e osserva che corrisponde alla struttura triangolare del tempio greco. Così strutturato, un testo si trova ad avere una *kephale* e un *meson* ed è quest'ultimo, la parte centrale del testo, la *peripeteia*, piuttosto che il finale, come nei libri a struttura moderna, a contenere la parte culminante dell'argomentazione.

2. Il legame tra il sofista e l'apparenza

Nel tentativo di definire il sofista, a un certo punto, infatti, si era arrivati a isolare una specialità della sua tecnica: la capacità di far credere (ποιεῖν δοκεῖν, 234c6), di creare opinioni,⁷ di costruire discorsi in grado di *far apparire* le cose in un certo modo. Data questa sua capacità, il sofista era apparso essere un illusionista (θαυμαστοποιός, 235b5) e un mago (γότης, 235a), termini usati da Platone per indicare la capacità di creare le apparenze.

Ecco il testo:

Straniero: Di chi promette che sia possibile, con un'unica arte, fare tutte le cose sappiamo dunque questo, credo, che realizzando tramite l'arte pittorica imitazioni che hanno lo stesso nome delle cose reali, sarà in grado di *far credere* a giovani ragazzi poco accorti, mostrando loro da lontano i suoi dipinti, che qualunque cosa voglia fare, sarà capacissimo di metterla compiutamente in opera.

Teeteto: Come no?

Straniero: E allora? Riguardo ai discorsi non dobbiamo aspettarci che ci sia un'altra arte, grazie alla quale è poi possibile ammalciare con le parole le orecchie di giovani ancora ben distanti dalla verità dei fatti (πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας), mostrando di ogni cosa immagini parlate (εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων), tanto da *far credere* che si dica il vero (ὥστε ποιεῖν ἀληθὴ δοκεῖν λέγεσθαι) e che chi parla sia il più sapiente di tutti su tutto?

Teeteto: Come potrebbe, infatti, non esserci un'altra arte di questo genere?

Straniero: Non è dunque inevitabile, Teeteto, che con il passare del tempo e l'avanzare dell'età la maggior parte di coloro che una volta ascoltavano tutto questo, quando vengano a scontrarsi da vicino con la realtà e siano costretti con sofferenze al contatto con l'evidenza delle cose come realmente sono, mutino le opinioni che si erano fatte all'epoca, al punto che le cose grandi sembrano loro piccole, difficili quelle facili e tutte le apparenze nei discorsi (τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα) vengono sconvolte dalla realtà dei fatti sopravvenuti? (234b-e).

⁷ Cf. Palumbo 2019.

3. I due modi dell'apparenza

Pur avendo dunque individuato due modi diversi in cui le cose possono apparire agli umani – e cioè un primo modo, che è quello delle *eikones*, in cui le cose appaiono simili a come realmente sono, cioè hanno, nella realtà e nel modo in cui appaiono, le stesse proporzioni (la stessa lunghezza, la stessa profondità, lo stesso colore, e così via, cfr. 235d-e), e un secondo modo, che è quello dei *phantasmata*, dei simulacri ingannatori, che non sono affatto simili a ciò a cui dicono di somigliare (cfr. 236b)⁸ – gli interlocutori del dialogo non hanno potuto affermare che il sofista sia un creatore di *phantasmata*, perché, precisamente a questo punto, il discorso ha incontrato la questione della falsità, che è una questione aporetica:

Straniero: Sono queste, dunque, le due specie dell'arte produttrice di immagini di cui parlavo, una icastica, produttrice di immagini somiglianti, l'altra, fantastica, produttrice di *phantasmata* (τούτω τοίνυν τὸ δύο ἔλεγον εἶδη τῆς εἰδωλοποιικῆς, εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν).

Teeteto: Corretto.

Straniero: E ciò su cui anche allora ero incerto, in quale si dovesse collocare il sofista, neppure adesso riesco ancora a vederlo con chiarezza; ma davvero quest'uomo è sorprendente e difficilissimo da osservare, perché anche ora si è rifugiato molto bene e abilmente in una specie la cui indagine non presenta vie di uscita.

Teeteto: Così sembra.

Straniero: Ma ti dichiari d'accordo perché conosci questa specie, o è la foga del discorso che ti ha trascinato con sé, secondo le tue abitudini, a dichiararti subito d'accordo?

Teeteto: In che senso hai detto questo, e a che ti riferisci?

Straniero: Realmente, beato ragazzo, siamo nel mezzo di un'indagine assolutamente difficile. Perché questo “apparire” e questo “sembrare ma non essere” (τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή), e questo “dire certe cose, ma non vere” (καὶ τὸ λέγειν μὲν ἅττα, ἀληθῆ δὲ μή), tutti questi modi di esprimersi sono da sempre gravidi di difficoltà senza uscita (πάντα ταῦτα

⁸ Cf. Dixsaut 2022, 438-445.

ἐστὶ μεστὰ ἀπορίας), in passato e ora (ἄεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν). In che modo, infatti, si debba affermare che il dire o l’opinare il falso si danno realmente, senza incorrere in contraddizione pronunciando queste espressioni, è assolutamente difficile, Teeteto.

Teeteto: Perché?

Straniero: Questo discorso ha osato supporre che ciò che non è, sia. Non c’è altro modo, infatti, in cui il falso verrebbe ad essere qualcosa che è (236c-237a).

La questione di “ciò che appare” è collegata alla questione della falsità ed entrambe sono aporetiche nella misura in cui implicano un riferimento al non essere. Per i protagonisti del dialogo è stato necessario, allora, rivisitare tutta intera la questione del non essere, con tutte le sue implicazioni logiche e ontologiche, e solo quando la fase aporetica è stata superata e il non essere è apparso partecipe dell’essere, il discorso ha potuto avviarsi a definire il sofista come creatore di *phantasmata*. Ma restava ancora un punto da chiarire, e di importanza tutt’altro che secondaria.

4. *Phantasmata, falsità e non essere*

Il punto da chiarire, di importanza tutt’altro che secondaria, è quello che evidenzia lo Straniero in 260c, quando dice che, apparso il non essere partecipe dell’essere, definita la falsità come la comunicazione del non essere con il discorso o con l’opinione, il sofista potrebbe negare che esista questa comunicazione.

È questo il punto del dialogo in cui, dopo la lunga digressione ontologica, si ritorna, allora, alla questione del sofista e alla sua arte di “manipolazione delle opinioni”, arte di “far credere”, cioè di “far apparire le cose in un certo modo”. Questa specialità dell’arte sofistica implica la possibilità di una comunicazione dell’opinione con il non essere. Il fatto che l’opinione sia manipolabile, infatti, significa che noi non opiniamo sempre le cose così come esse sono, ma è possibile che la nostra opinione opini le cose come non sono, sia cioè in una oscura comunicazione con il non essere.

Se tale oscura comunicazione non esistesse, se il non essere non comunicasse con opinione e discorso (μὴ μειγνυμένου μὲν αὐτοῦ τούτοις)» – afferma lo Straniero – «necessariamente tutto sarebbe vero (ἀναγκαῖον ἀληθὴ πάντ' εἶναι)»; «mescolandosi, invece, con essi, si originano opinione e discorso falsi (μειγνυμένου δὲ δόξα τε ψευδὴς γίγνεται καὶ λόγος). «Opinare, infatti, o dire le cose che non sono, questo è, credo, il falso che viene ad essere nel pensiero e nei discorsi (τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἔστι που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον). «Se c'è il falso – dice lo Straniero – c'è anche inganno e se c'è inganno necessariamente tutto sarà ricolmo di immagini, somiglianze e rappresentazioni apparenti (καὶ μὴν ἀπάτης οὔσης εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι 260c)».

Quanto vorrei qui sottolineare è la sequenza argomentativa seguita dallo Straniero: una volta stabilito che il non essere partecipa dell'essere (μετέχον τοῦ ὄντος, 260d5-6), viene mostrato che esso si mescola con il discorso e con l'opinione e viene affermato a chiare lettere che, se così non fosse, se cioè non esistesse mescolanza tra non essere, opinione e discorso, non potrebbe esistere alcuna forma di falsità⁹ e quindi nemmeno alcuna forma di apparenza. L'esistenza dell'apparenza viene infatti legata all'esistenza della falsità, la quale è a sua volta legata alla dimensione dell'opinare e del discutere degli umani. Quando questo opinare e questo discutere si mescolano con il non essere diventano falsi e il mondo si riempie di false apparenze, le quali altro non sono che l'apparire falsamente degli enti nei pensieri e nei discorsi degli umani (260d-261a).

⁹ In assenza di questa comunicazione (δόξα καὶ λόγος οὐ κοινωνεῖ τοῦ μὴ ὄντος), il falso non sussiste in nessun modo (ψεῦδος γὰρ τὸ παράπαν οὐκ εἶναι ταύτης μὴ συνισταμένης τῆς κοινωνίας, 260e). Se il falso non esiste in alcun modo, non è possibile che esista la tecnica della produzione di immagini e di apparenze (τὴν εἰδωλοποιικὴν καὶ φανταστικὴν), nel cui ambito noi diciamo che il sofista si trova (260d).

5. *L'oscura comunicazione dell'opinione con il non essere e l'origine della falsità*

«Sembra proprio vero, Straniero» – dice Teeteto a questo punto del dialogo – «quello che fu detto del sofista all'inizio, cioè che appartiene a un genere difficile da catturare (ὅτι δυσθήρευτον εἴη τὸ γένος, 261a7.¹⁰ Si rivela infatti ben munito di difese (φαίνεται γὰρ οὖν προβλημάτων γέμειν, 261a7-8), e quando ti frappone una di queste, bisogna abatterla prima di avventarsi su di lui in persona (διαμάχεσθαι πρὶν ἐπ' αὐτὸν ἐκεῖνον ἀφικέσθαι, 261a9). Ora, infatti, abbiamo a fatica superato il problema messoci di fronte, che il non essere non è, ed ecco che ce ne è stato posto di fronte un altro, ed è necessario dimostrare che il falso si dà, nel discorso e nell'opinione (καὶ δεῖ δὴ ψεῦδος ὡς ἔστι καὶ περὶ λόγον καὶ περὶ δόξαν ἀποδείξαι, 261b1-2), e magari dopo questo un altro, e un altro ancora dopo questo, senza termine, apparentemente» (Pl. *Sph.* 261a-b).¹¹

6. *La falsità come scarto tra essere e apparire*

In queste parole di Teeteto, il sofista, di cui si parla, rappresenta precisamente l'apparenza: «un genere difficile da catturare» perché «munito di difese», difese che si frappongono tra il cacciatore e la preda, e impediscono qualsiasi presa diretta su di essa.

L'apparenza, infatti, secondo il testo del *Sofista*, è precisamente ciò che si frappone tra chi cerca e la cosa cercata. È come un velo, in cui le prede si avvolgono, per impedire la riuscita della caccia.¹² Esse indossano

¹⁰ Cfr. 218d.

¹¹ Usando il lessico della guerra di conquista, lo Straniero così replica alle parole di Teeteto: «Bisogna, Teeteto, che chi può si faccia coraggio e continui ad avanzare, anche di poco. Chi si perde d'animo in queste circostanze, infatti, cosa farebbe in altre, qualora non avanzasse di un passo, o addirittura venisse respinto indietro? Difficilmente, credo, come dice quel proverbio, un uomo del genere potrebbe mai prendere una città. Ma ora, ottimo uomo, poiché quella difesa che dicevi è stata superata, credimi, il muro più poderoso l'abbiamo preso, e quello che resta è a questo punto più facile e di minor peso» (261b-c).

¹² La pratica della caccia, tanto diffusa nel mondo antico, è quella scelta da Platone per rappresentare la ricerca. La caccia è infatti innanzitutto una ricerca. Essa è anche

sempre nuove maschere e dunque *appaiono* continuamente diverse,¹³ come sperimentano Teeteto e lo Straniero nelle diverse *diaireseis*.¹⁴ Tuttavia, l'espedito più importante, cui le prede ricorrono per sfuggire a tutte le prese, non è tanto quello del mascheramento, quanto quello che consiste nel negare l'esistenza stessa di quell'apparenza che esse manipolano mascherandosi.

Per spiegare questo espediente sofistico – la negazione dell'esistenza dell'apparenza – Platone, nel dialogo, introduce la figura del sofista cieco.

La figura del sofista cieco allude allo statuto proprio dell'apparenza, che è cosa legata allo sguardo come a ciò che la fa esistere.¹⁵ Il sofista è presentato come un cieco a indicare la condizione teorica di chi non può considerare l'esistenza dell'apparenza. Senza occhi per vedere, infatti, non c'è niente che *appaia*. Per il sofista – nell'interpretazione di Platone – il modo di apparire delle cose non può essere distinto dal loro modo di essere, dunque l'apparenza semplicemente non esiste.¹⁶ In *Sph.* 260d

un inseguimento, che comincia con l'individuazione di tracce della preda, che vanno cercate tenendo presente la loro possibilità di scomparire alla vista del cacciatore, la capacità della preda di dissimularle, cancellarle, crearne di false, e così via. La pratica della caccia, che prevede l'uccisione e l'appropriazione della preda da parte del cacciatore, è particolarmente adatta a rappresentare la ricerca che avviene nel *Sofista*, perché si tratta di una ricerca che ha per oggetto il sofista, che in 221d è definito "cacciatore", e dunque di esso si va a caccia provando a ribaltare i ruoli del cacciatore e della preda (cf. Wolff 1991; Dixsaut 2022, 334), nella certezza che in caso di insuccesso si diventerebbe prede di esso e del suo discorso.

¹³ Cf. Wolff 1991, 41, 44: «Le sophiste *est* et en meme temps *n'est pas* chacune de ses images». «Tel est le statut ambigu de ces différentes "images": vraies images du Sophiste, mais en tant qu'images, et en tant que multiples, fausses définitions du Sophiste». Sulla multiforme natura del sofista così come essa appare nelle *diaireseis*, cf. Migliori 2006, 27-45; Dixsaut 2022, 363-425.

¹⁴ Cf. Greenstine 2019, 22.

¹⁵ Cf. Vasiliu 2008, 299: «Le regard s'invente presque son objet, et cet objet, que le regard se crée à partir de son adaptation à une certaine réalité du visible (un être, un objet, un lieu), n'est autre que l'image des choses appréhendées selon leur condition déterminante d'existence».

¹⁶ Nel *Teeteto* (166c) - là dove è riportato, per bocca di Protagora, quello che può essere considerato il manifesto della maniera sofistica di guardare al mondo - il modo in cui le cose *sono* non è mai distinto dal modo in cui le cose *appaiono*.

si spiega perché il sofista abbia negato l'esistenza del non essere, abbia negato, cioè, che nell'essere vi sia una *differenza*. Tale sua negazione gli è servita da riparo, da nascondiglio: solo negando che esista lo spazio che distingue l'essere dal non essere, infatti, paradossalmente, egli ha potuto nascondersi, facendo della negazione dell'esistenza di questa differenza il suo rifugio. Ecco perché il sofista, che si nasconde nell'*aporos topos*, è una bestia pericolosa, difficile da cacciare.¹⁷

¹⁷ La metafora della caccia è costantemente presente nel dialogo e allude non soltanto al rapporto che lega gli interlocutori, identificati come esseri cercanti, all'oggetto della loro ricerca (il sofista, preda policefala difficile da cacciare), ma allude anche, più in generale, alla filosofia, che è sempre una caccia, e l'oggetto di questa caccia è *l'essere delle cose* (Cfr. *Phd.* 66c2: τοῦ ὄντος θήρα, Dixsaut 2022, 335), *colto al di là della loro apparenza*. Nella prospettiva platonica, il filosofo e il sofista sono sempre – per così dire – l'uno il cacciatore dell'altro, perché il sofista, incarnando la dimensione dell'apparenza, rappresenta un ostacolo, un πρόβλημα (propriamente «ciò che è gettato in avanti», ciò che è posto come un ostacolo, un impedimento, uno schermo) che impedisce la ricerca della verità, e il filosofo, incarnando la ricerca della verità, rappresenta un πρόβλημα per il tentativo sofistico di negare l'esistenza dell'apparenza. Non a caso nel prologo del dialogo, quando Teodoro ha presentato lo Straniero a Socrate, questi ha ipotizzato che potrebbe trattarsi di un sofista (216a-218b) [cf. Ambuel 2011, 282; Pimenta Marques 2006, 50]. Di contro, nella sesta *diairesis* (230b-231a), lo Straniero sembra ipotizzare che lo stesso Socrate possa apparire come un sofista. Si tratta, in entrambi i casi, di apparenze, *phantasmata*, che esprimono, anche a livello drammatico, il tema discusso nel dialogo: la difficoltà di distinguere la verità dall'apparenza. Tale difficoltà sussiste anche a proposito della cruciale questione dell'identità del filosofo, e non a caso è proprio l'indagine sulla cruciale questione dell'identità del filosofo a essere programmata nel *Sofista* (217a-218b), dopo quella dedicata alla natura del sofista e del politico. Il paragone, che viene presentato nel cuore del dialogo (231a), tra il filosofo e il sofista, che si assomigliano come il cane e il lupo, si iscrive anch'esso nel contesto della stessa metafora della caccia, perché il cane di cui si parla è un cane da caccia: ha fiuto e segue le tracce, soprattutto difende il gregge, mentre il lupo, che al cane assomiglia, che di esso ha l'apparenza, è in realtà predatore proprio di quel gregge che il cane difende. Il gregge, messo in pericolo dal sofista e difeso dal filosofo, è rappresentato, in questo dialogo, dai giovani, che il sofista incanta in cambio di denaro (224b-c), mentre il filosofo li difende (in una sorta di rovesciamento delle accuse dell'*Apologia*). Possiamo osservare come egli difenda innanzitutto Teeteto, che è per così dire il rappresentante dei giovani nel dialogo e che, in 265d, viene esplicitamente invitato a non lasciarsi traviare dalle somiglianze. Chi non vuole vacillare – afferma lo Straniero in 231a – deve più di ogni altra cosa stare sempre in guardia verso le somiglianze, perché sono il genere più scivoloso.

Dunque, il sofista assume apparenze cangianti per proteggersi dalla cattura. Erige muri (261c), difese da scalare, o abbattere, o disintegrare. Lo Straniero incoraggia Teeteto quando il giovane sembra avvilito: «Ma ora, ottimo uomo, poiché quella difesa che dicevi è stata superata, credimi, il muro più poderoso (μέγιστον τεῖχος) l'abbiamo preso, e quello che resta è a questo punto più facile e di minor peso (σμικρότερα)» (261c).

Il «muro più poderoso» eretto dal sofista era la negazione dell'esistenza del non essere. Tale negazione era propedeutica, come abbiamo visto, alla negazione dell'esistenza della falsità e quindi dell'apparenza.¹⁸ Il muro di minor peso, che bisogna in seguito affrontare, è la negazione della falsità intesa come comunicazione del non essere con il discorso e con l'opinione.

7. La falsa opinione come relazione non all'essere delle cose, ma al loro non essere

Torniamo all'affermazione dalla quale siamo partiti, quella che Teeteto ha accolto senza problemi: ciò che diciamo che appare (“φαίνεται” δὲ ὃ λέγομεν, 264b2) è una mescolanza di sensazione e opinione (σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, 264b1-2). Che cosa significa questa affermazione?

Le cose che appaiono – che si offrono ai pensieri degli umani – possono essere vere o false. Quando sono false, ciò è dovuto non certo alla sensazione (il vedere), ma all'altra componente della mescolanza di cui si parla, cioè all'opinione. Noi guardiamo qualcosa e ce ne facciamo

Le somiglianze di cui si parla sono quelle che possono esistere, nelle opinioni degli umani, tra l'essere e la sua apparenza.

¹⁸ Il sofista oppone le sue difese nascondendosi dietro alcune maschere e la sua stessa arte, manipolatrice dell'apparenza, può essere definita come l'arte di sfuggire allo sguardo di chi lo cerca, moltiplicando le proprie difese. La prima delle difese erette dal sofista era stata la negazione dell'esistenza del non essere e quindi dell'apparenza. Tale difesa impediva alla filosofia di inchiodare il sofista alla sua definizione. E allora cercarlo significava cercare l'essere dell'apparenza, la sua natura propria, al di là di ciò che appare: un'impresa quasi impossibile (un genere difficile da cacciare), che però alla fine riesce, consegnando alla filosofia la preda, la bestia sofistica dalle mille risorse.

un’opinione, ecco come nasce “ciò che appare”: è il darsi di un’opinione, di una credenza, di una convinzione, sulla natura della cosa guardata. Se Teeteto accetta l’affermazione dello Straniero senza problemi è perché ha finalmente compreso il legame tra il sofista e l’apparenza.

«Ciò che diciamo “che appare”» – dice lo Straniero – «ci è apparso una mescolanza di sensazione e opinione» (264a-b). Ecco delimitata la dimensione dell’apparenza: si ha apparenza, e quindi possibilità di falsità, quando c’è uno scarto tra l’essere di una cosa e il suo darsi al discorso o all’opinione degli umani. Il testo platonico del *Sofista* dimostra che tale scarto esiste soltanto nel pensiero, nell’opinione e nella *phantasia*, che è una mescolanza di sensazione e opinione. Non c’è falsità nel mondo e nelle cose, ma solo nell’anima degli umani che, nel pensare, nell’opinare o nell’immaginare, accolgono la falsità, la differenza dall’essere, cioè lo scarto dalla dimensione della verità e della realtà.

A questo punto è forse opportuno specificare che l’apparenza non è la falsità, ma la possibilità della falsità. Se non esistesse l’apparenza, concepita da Platone come uno scarto tra l’essere degli enti e il loro essere pensati e opinati dagli umani (se il pensiero e l’opinione non partecipassero del non essere), non esisterebbe la falsità e allora tutto sarebbe vero.

Se non esistesse la falsità, la realtà e l’apparenza coinciderebbero, proprio come dice Protagora nel *Teeteto*,¹⁹ attentissimo a non distinguere l’essere dall’apparire, il percepire dal ritenere, il conoscere dall’opinare.²⁰

¹⁹ Cf. *Tht.* 152a. Socrate discute con Teeteto che ha definito la conoscenza come sensazione e gli dice: «C’è la possibilità che la tua definizione di conoscenza non sia banale, anzi anche Protagora sosteneva la stessa cosa. In effetti, esprimendosi in un altro modo, egli affermava esattamente le stesse cose. Dice infatti, se non erro, che “di tutte le cose è misura l’uomo, di quelle che sono come sono, di quelle che non sono come non sono”. Lo hai letto ovviamente?». Teeteto gli risponde «certo che l’ho letto e spesso». E allora Socrate gli domanda: «Non sostiene grossomodo che le cose prese singolarmente come a me appaiono così anche per me sono, e come a te appaiono così anche per te sono, appartenendo tu ed io alla categoria uomo?» (trad. Ferrari 2011). L’importanza di questo riferimento al *Teeteto* è da sottolineare fortemente, essendo il dialogo che si svolge nel *Sofista* una continuazione di quello che si è svolto il giorno prima nel *Teeteto*: come si evince dalla chiusa del *Teeteto* e dall’inizio del *Sofista*, questi due dialoghi sono legati da una continuità inedita nel *corpus platonicum*.

²⁰ «Io infatti sostengo» – afferma Protagora nel *Teeteto* – «che la verità sta come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, ma

Ma se tutto fosse vero, come sostengono i sofisti, niente sarebbe vero, perché la verità e la falsità possono esistere solo nella loro distinzione reciproca,²¹ e dunque ecco il compito del dialogo: dimostrare l'esistenza dell'apparenza.

aggiungo che c'è una differenza enorme tra l'uno e l'altro in virtù di questo motivo, cioè perché a uno appaiono cose diverse rispetto a quelle che appaiono a un altro. Sono poi ben lungi dal sostenere che non esistano la sapienza e l'uomo sapiente, e definisco uomo sapiente colui che, quando a qualcuno di noi le cose appaiono e sono cattive, intervenendo con un cambiamento le farà apparire ed essere buone. Non seguire il mio ragionamento attenendoti alla lettera, ma cerca di capire ancora più chiaramente ciò che intendo dire. Sforzati di ricordare ciò che si diceva in precedenza, ossia che a chi è malato ciò che mangia appare ed è amaro, mentre a chi è sano è ed appare il contrario. Tuttavia, nessuno di loro deve essere considerato più sapiente – perché non è possibile – né si deve affermare che chi è malato è ignorante perché possiede simili opinioni, mentre chi è sano è sapiente perché ne ha di contrarie; bisogna invece trasformare le une nelle altre, dal momento che la seconda condizione è migliore. Analogamente nel campo dell'educazione bisogna trasformare una certa condizione in una migliore: il medico opera questa trasformazione servendosi dei farmaci, il sofista delle parole. Nessuno ha fatto sì che qualcuno che aveva false opinioni ne avesse poi di vere, visto che è impossibile opinare cose che non sono e cose diverse da quelle che si provano, le quali sono sempre vere. Ma penso, qualcuno potrà fare in modo che chi, per una cattiva condizione dell'anima, ha opinioni affini a questa condizione, con una condizione ben disposta abbia opinioni diverse conformi a questa condizione; si tratta comunque di rappresentazioni (*phantasmata*) che alcuni, per ignoranza, chiamano vere, mentre io considero semplicemente queste ultime migliori delle altre, non più vere» (166d-167b). In questo passo del *Teeteto*, nel quale sono discusse, dal punto di vista sofistico, l'impossibilità della verità e della falsità delle sensazioni e delle rappresentazioni, nel quale si parla di ciò che appare agli umani e dell'impossibilità di opinare le cose che non sono, è possibile leggere il quadro teorico che Platone intende demolire nel *Sofista*.

²¹ La relazione tra il vero e il falso nell'ontologia platonica è una relazione asimmetrica. Il falso infatti esiste solo come nascondimento del vero, laddove la verità, invece, non ha certo bisogno della falsità per esistere. Ma qui, nel *Sofista*, non si tratta, per così dire, del vero e del falso in sé, bensì del vero e del falso per noi. E, in questa dimensione tutta umana, il vero e il falso si costituiscono come termini relativi, l'uno relato all'essere e alla sua luce e l'altro al non essere e alla sua ombra. In questa prospettiva, nel dialogo, si dice che solo scoprendo l'uno si arriverà a scoprire l'altro (cf. 250e-251a).

8. *Il non essere, il diverso e la loro differenza*

Possiamo pensare e dire il vero, e ciò accade quando pensiamo e diciamo le cose che sono come sono, oppure possiamo pensare e dire il falso, cioè pensare e dire le cose come non sono.

Straniero: E che qualità si deve dire possiedano l'uno e l'altro di questi due discorsi?

Teeteto: Uno direi che è falso, l'altro vero.

Straniero: Di essi, quello vero dice che sono le cose che effettivamente sono.

Teeteto: Senza dubbio.

Straniero: Quello falso, invece, cose diverse da quelle che effettivamente sono.

Teeteto: Sì (263b).

Quando pensiamo il falso, il mondo ci appare diverso da com'è, e l'apparenza è precisamente questa differenza, è la possibilità di questa differenza. Ma dire che il non essere è la possibilità di questa differenza non significa dire – come pure è stato sostenuto²² – che il non essere sia *tout court* identificabile con la differenza.

Quel che vorrei allora affermare, a conclusione dell'argomentazione platonica ricostruita in questo saggio, è che il non essere *non* è il diverso, ma una specifica parte del diverso, che si contrappone all'essere di ogni ente. Esso ha un'esistenza mentale, che rappresenta il modo in cui un ente appare agli umani che lo pensano o lo immaginano o lo opinano.

Nella cosiddetta sezione ontologica del dialogo, lo Straniero ha presentato la natura del non essere come «l'antitesi di una parte della natura del diverso e dell'essere reciprocamente contrapposte» (ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἀλλήλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις, 258a-b).²³

²² Cf. Klein 1977, 58. Una discussione delle interpretazioni della natura del non essere in Crivelli 2012, 177-220.

²³ Riporto il passo nella traduzione di Centrone, lievemente modificandola: cfr. Centrone 2008, 205, n. 140.

Il non essere, l'apparenza, e dunque ogni possibilità di falsità, nascono quando si dà un'antitesi, una contrapposizione, una differenza *rispetto all'essere*.

Quando una parte del diverso si oppone al bello, si ha il "non bello", quando si oppone al grande si ha il "non grande", quando si oppone all'essere si ha il "non essere".²⁴ "Non bello" e "non grande" non sono "non essere", perché si oppongono rispettivamente al grande e al bello, non all'essere. È l'antitesi nei confronti della natura dell'essere che crea il non essere. L'apparenza è lo scarto con l'essere, con l'essere inteso come la vera realtà di un ente. Quando c'è questo scarto, questa antitesi, questa distanza,²⁵ le cose *appaiono* diverse da quelle che sono. La filosofia come caccia all'essere, tensione al riempimento di questa distanza, è precisamente lotta a ciò che appare, alla cangiante e multiforme natura dell'apparenza incarnata dal sofista ingannatore.

«Noi abbiamo resa manifesta del non essere» – dice lo Straniero in 258d-e – «la forma che esso risulta essere. Avendo dimostrato, infatti, che la natura del diverso (τὴν θατέρου φύσιν) è e che è spezzettata (κατακεκερματισμένην, 258e) attraverso tutti gli enti nella loro relazione reciproca (ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα), abbiamo osato (ἐτολμήσαμεν) dire che la parte di essa²⁶ contrapposta all'essere di ciascuna cosa, proprio questa è, realmente, il non essere (τὸ πρὸς τὸ

²⁴ Cf. O'Brien 1995, 66-71.

²⁵ Allo scarto che è a fondamento del non essere come differenza dall'essere si allude più volte nel dialogo, ma il punto in cui tale scarto mi sembra rappresentato più chiaramente è quello in 234c, ove si allude ai giovani che vengono ingannati dai sofisti perché sono "distanti dalla verità dei fatti" (πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας). Sul ricorrere dell'avverbio πόρρωθεν cf. Napolitano Valditara 2007, 200, n. 92; sul non essere come differenza dall'essere cf. Pimenta Marques 2006, 457-458.

²⁶ In luogo della lezione ἑκάστων adottata anche dall'ultimo editore del testo, secondo la quale il non essere sarebbe *ciascuna* parte del diverso contrapposta all'essere, molti traduttori, a mio avviso giustamente, scelgono di seguire la lezione ἐκάστου che si trova nei manoscritti: cf. Cordero 1993, 184, 270, n. 338; O'Brien 1995, 70; Centrone 2008, 207, n. 141. Non soltanto, infatti, data la lontananza dell'articolo *to*, è difficile riferire *hekaston* a *morion*, ma soprattutto in precedenza il non essere è risultato dall'opposizione all'essere di una sola parte del diverso e non di una molteplicità di sue parti.

ὄν ἐκάστου μόνιον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτο ἐστὶν ὄντως τὸ μὴ ὄν».

Per mostrare che, secondo il testo del *Sofista*, sia soltanto questa singola parte del diverso, e non il diverso intero, a identificarsi con il non essere, vorrei sottolineare che solo in riferimento a questa singola parte lo Straniero usa espressioni che indicano ardimento teorico (ἐτολμήσαμεν). Il non grande e il non bello, anch'esse parti del diverso, di cui si è parlato prima, non fanno problema: quel che fa problema è la natura parricida del non essere, la paradossale esistenza (mentale) di ciò che non esiste pensato come esistente.

Coloro che identificano il non essere con il diverso non tengono conto dell'importanza che in questo dialogo riveste il discorso sull'apparenza, sul sofista manipolatore delle opinioni degli umani, creatore di immagini che ingannano, perché sono impastate di non essere.

Se il non essere significasse semplicemente la differenza, niente di tutto questo avrebbe ragione d'essere argomentato nel dialogo e la differenza tra il movimento e la quiete, citata in 255e, per la quale il movimento non è quiete, sarebbe già foriera di non essere. Ma così non è, perché la differenza tra il movimento e la quiete, così come la differenza tra il movimento e l'identico,²⁷ è citata senza alcun problema, perché non implica una differenza rispetto all'essere, cioè il non essere. Invece, quando si prende in considerazione la differenza – lo scarto – di qualcosa rispetto all'essere, il discorso si configura teoreticamente arduo e difficile:

«Vogliamo dunque senza timore andare sino in fondo e sostenere che il movimento è *diverso dall'essere*?». E Teeteto acconsente: «Senza il minimo timore». E lo Straniero incalza: «Che il movimento realmente è una cosa che non è? (ἡ κίνησις ὄντως οὐκ ὄν ἐστὶ, 256d)».

Se il non essere fosse la stessa cosa della differenza, allora ogni espressione negativa dovrebbe essere teoreticamente temibile, e anche citando la non quiete e il non identico si sarebbe dovuta temere la contraddizione. E invece la contraddizione nel testo del *Sofista* la si teme solo quando si parla del non essere, che è l'opposizione all'essere, quella opposizione che, alla fine del dialogo, viene risemantizzata come

²⁷ Citata in 256a, differenza per la quale il movimento non è identico.

ciò che indica non la contrarietà, ma piuttosto la differenza: la differenza di qualcosa dall'essere.

E quando cerchiamo esempi di questa differenza – di questa differenza radicale che fa del *Sofista* il dialogo più importante dell'ontologia platonica – ciò che troviamo sono: le immagini,²⁸ i sogni, le contraffazioni, gli errori, le illusioni dell'anima, e dunque tutto ciò che, abitando i discorsi, i pensieri o le opinioni degli umani, costituisce la dimensione cangiante di “ciò che appare”: l'apparenza intesa come ciò che si distingue dalla dimensione della realtà e della verità.²⁹

Bibliografia

- Ambuel, D. [2011], *The Coy Eristic: Defining the Image that Defines the Sophist*, in: A. Havlíček, F. Karfik (eds.), *Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*, Praha, Česko, 278-310.
- Centrone, B. [2014], *Aletheia logica, aletheia ontologica in Platone*, in: *Méthexis* 27, 7-23.
- Crivelli, P. [2012], *Plato's Account of Falsehood. A Study of the Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Greenstine, A. J. [2019], *Accounting for Images in the Sophist*, in: S. Biderman, M. Weinman (eds.), *Plato and the Moving Image*, Leiden, Brill, 19-34.
- Klein, J. [1977], *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist and the Statesman*, Chicago/London, The University Chicago Press.
- Migliori, M. [2006], *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Brescia, Morcelliana.
- Napolitano Valditara, L.M. [2007], *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano, Vita e Pensiero.

²⁸ Sull'importanza dell'immagine nella filosofia di Platone cf. Palumbo 2008; Vasiliu 2008; Porter 2010, 75.

²⁹ Su tale dimensione della realtà e della verità cf. Centrone 2014.

- Notomi, N. [1999], *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.
- O'Brien, D. [1995], *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Palumbo, L. [1994], *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli, Loffredo.
- Palumbo, L. [2008], *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli, Loffredo.
- Palumbo, L. [2019], Gorgia demiurgo della credenza, in: R.L. Cardullo, F. Coniglione (a cura di), *La forza del logos. Gorgia a 2500 anni dalla nascita*, Acireale/Roma, Bonanno, 179-197.
- Pimenta Marques, M. [2006], *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*, Belo Horizonte, UFMG.
- Platon [1993], *Le Sophiste*, a cura di N.L. Cordero, Paris, Flammarion.
- Platone [2008], *Sofista*, tr. it. a cura di B. Centrone, Torino, Einaudi.
- Platone [2011], *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR.
- Platon [2022], *Le Sophiste*, Introduction, traduction (texte grec en regard) notes et commentaire par M. Dixsaut, Paris, Vrin.
- Porter, J.I. [2010], Plato and the Platonic Tradition: the Image Beyond the Image, in: *The Yearbook of Comparative Literature* 56, 75-103.
- Thesleff, H. [2009], *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*, Las Vegas/Zurich/Athens, Parmenides Publishing (già apparso come *Studies in the Styles of Plato* (Acta philosophica Fennica 20), Societas Philosophica Fennica, Helsinki: 1967).
- Vasiliu, A. [2008], *Dire et voire. La parole visible du Sophiste*, Paris, Vrin.
- Wolff, F. [1991], Le chasseur chassé. Les définitions du sophiste, in: P. Aubenque (ed.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 19-52.

The notion of appearance in plato's *Sophist*

Keywords

appearance; difference; likeness; view; sophist

Abstract

In this paper I would like to show that the core of the *Sophist* is devoted to the definition of the status of appearance.

When, in *Sph.* 257b3-4, the Stranger says that “when we say ‘not being’, we do not call something contrary to what is, but only different from being”, he refers to the not-being as ‘what is different from being’ and ‘what is different from being’ is precisely the appearance.

Plato, in my view, wrote the *Sophist* in order to thematise a crucial issue, which in such a dialogue is problematised for the first time: being, the reality of things, does not present itself to us directly and clearly. In order to understand the reality of things, which seems evident, and instead escapes, it is necessary to chase it as one chases a prey that hides. If it is necessary to search for the being in order to catch it, it is because most of the time what we catch is not being, but appearance.

Lidia Palumbo

Università di Napoli “Federico II”, Italy

E-mail: lpalumbo@unina.it



ISSN 2284-2918