

L'IDEA DI "MOMENTO 1900". UN PROBLEMA FILOSOFICO E STORICO

di Frédéric Worms

Nel 1889 Henri Bergson pubblica l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, il suo primo libro. Ora, può darsi che oggi si debba vedere in ciò un duplice inizio. Probabilmente, Bergson non inaugura in tal modo soltanto la sua opera, ma un nuovo *momento* filosofico, che si può chiamare il "momento 1900"; e ciò perché, al di là della sua tesi propria, questo libro formula una *questione* più ampia, suscettibile di differenti soluzioni, in cui si incontrano i principali nodi problematici dell'*epoca*.

16 Può anche darsi, nondimeno, che non siamo più in grado di vederlo o di comprenderlo. È possibile, in altre parole, che oggi si faccia fatica a percepire la specificità e la diversità di questo momento filosofico attraverso le quali tale momento si congiunge alle altre dimensioni del suo tempo – dalla scienza, alla politica, all'arte – e inaugura realmente il XX secolo, almeno in Francia, conducendo fino a noi. Lo scopo del presente articolo, del resto, non è se non quello di tentare di porre rimedio a questa incapacità, di mostrare non soltanto che un libro come quello di Bergson inaugura, assieme ad altri libri, un momento siffatto; ma, anche, di mostrare che solo la nozione di *momento*, correttamente intesa, permette di rendere giustizia a questa singolare opera nella sua relazione con altre opere e con la loro epoca; e che essa fornisce uno strumento o addirittura un *principio* per una storia del pensiero filosofico.

Ciò che rende questo compito ancor più difficile ed importante per la filosofia dell'inizio del XX secolo in Francia è precisamente il fatto che essa sembra avere costituito un "momento", non nel senso forte che si cercherà di difendere in questa sede – definito da un problema preciso e condiviso, intorno al quale si raggruppano e si oppongono opere filosofiche singolari, che si relazionano allo stesso tempo con i principali saperi e le principali questioni del loro tempo –, ma in un senso molto più debole e vago. Che la si intenda in senso ideologico, sociologico o aneddótico, l'unità di questo "momento" sembra in effetti depotenziata. Si tratterà di uno "spiritualismo francese" superato e condannato nello stesso momento in cui si nominava, con il quale i filosofi della generazione successiva, per esempio Sartre o Nizan, dovranno rompere senza mediazione, rimproverandogli di disconoscere e persino di tradire i problemi concreti emersi allora, per esempio in Husserl, Freud o Marx. Probabilmente, si cercherà in ciò una novità sociologica o politica che si inserisca nella "Repubblica dei Professori", un riconoscimento istituzionale senz'altro inedito, segnatamente per la filosofia, che sarà messo in opera innanzitutto per l'Affaire Dreyfus, ma anche per la Prima Guerra Mondiale, nel quale, tuttavia, esso si perderà. Si ricadrà di conseguenza nell'aneddoto, ad esempio nella notorietà

mondiale, fatta di onori e di polemiche, di Bergson tra il 1900 e il 1914, o ai legami che lo uniscono, tra molti altri, a Jaurès (la loro rivalità all'École Normale e à l'agrégation), a Péguy o a Proust (suo cugino per intesa, paggetto di sua moglie in occasione del suo matrimonio). Certo, tali tratti manifesterebbero almeno un aspetto essenziale dell'idea di momento, tanto in filosofia quanto in altre discipline, e cioè la *discontinuità* che essa presuppone nella storia, come anche, del resto, le *relazioni* sulle quali essa riposa. Ma se la rottura che apre il momento "1900" sembra netta e, addirittura, violenta, tanto durante la guerra quanto durante le polemiche degli anni 30, può darsi anche che essa nasconda per ciò stesso la sua consistenza, la sua diversità interna e la rottura inaugurata quando esso venne a costituirsi intorno agli anno 1890. In sintesi, non si può scartare la possibilità che, almeno tra il 1889 e il 1914, si sia costituito un momento filosofico in un senso più forte, senza il quale non si potrebbe comprendere il seguito del secolo nelle rotture e nelle riprese che l'hanno scandito. Qui, dunque, sul caso "1900", si tratterà allo stesso tempo di comprendere ciò che può definire un momento filosofico in generale – la sua unità, ma anche le sue tensioni, il legame tra la filosofia e gli altri saperi o le altre pratiche – e di comprendere anche (o innanzitutto) se ci è stato e quale è stato lo stesso "momento 1900", quale la sua estensione e quali i suoi limiti, quali la sua fecondità e quali i suoi rischi. Sul piano del metodo, dunque, come anche sul piano del contenuto, si dovrà introdurre infine ciò che potrebbe essere una storia della filosofia francese del XX secolo.

Il movimento delle osservazioni che seguono s'impone.

Bisognerà innanzitutto tentare di vedere se un'unica questione unisca o no l'opera di Bergson e quella, probabilmente meno conosciuta, di altri; una questione che permetta di comprendere al tempo stesso la loro unità condivisa e la loro rispettiva specificità. Diciamo sin d'ora (ma impegnandoci a dimostrarlo nel seguito): può darsi che, dietro l'immagine generalmente condivisa dello "spiritualismo francese", vedremo prendere forma una precisa questione che potrebbe essere formulata in termini di "spirito", ma tale da esprimere le divisioni e i differenziazioni del secolo che inizia più di qualunque altra dottrina fisicamente costituita.

Nel seguito, sarà ancor più essenziale esplorare le relazioni tra tali questioni filosofiche e quelle che nascono negli altri ambiti del sapere. Diciamo sin d'ora, anche questa volta, a quale ipotesi giungeremo. Si sosterrà in effetti che la relazione della filosofia con le altre pratiche o gli altri saperi umani non è diretta in un senso o nell'altro, come se la filosofia dovesse o esprimere la verità di ciò che si verifica altrove, in una specie di sapere assoluto, o essere attraversata da sommovimenti sotterranei sui quali non ha alcuna presa. È piuttosto attraverso questioni precise e condivise che le opere filosofiche si congiungono ai saperi del proprio tempo; ma, a loro volta, questi *stessi* saperi si congiungono alla filosofia attraverso la formulazione esplicita delle loro questioni in opere particolari che sono come dei crocevia. Tali ci paiono qui, esemplari ciascuna nel proprio ambito, e lungi da ogni aneddoto, le opere di Jaurès, Poincaré o Proust. Così, in uno stesso "momento", ci sarebbero una questione comune e delle differenze profonde, non solo tra le singole opere filosofi-

che, ma anche tra esse, prese nel loro complesso, e le opere politiche, scientifiche o estetiche. La storia della filosofia (lungi dal prendere le distanze da esse e dall'assorbirle), deve cogliere tanto la filosofia quanto la storia.

Pertanto, alla fine si potrà, a titolo di semplice prospettiva, indicare anche ciò che potrebbe condurre da un "momento", definito in questi termini, ad *un altro* momento, abbozzando in tal modo il percorso che condurrebbe, lungo il secolo, fino al nostro presente.

Una problematica comune ad opere singolari?

La questione dello spirito in Bergson, Brunschvicg e Alain

Si può ripartire, senza artificio, dall'*Essai sur les données immédiates de la conscience*.

In realtà, la forza del primo libro di Bergson sta nel fatto che, dietro una distinzione apparentemente classica tra lo spazio e il tempo (o, meglio, *durata*), esso combina senza mostrarlo i due elementi di qualunque momento filosofico determinato, e cioè una potenza di rottura o *rifiuto* legata a un certo stato del sapere del proprio tempo, e una potenza di dislocamento o di rinnovamento, o anche di *affermazione*, non soltanto di una tesi singolare, ma pure di una problematica generale che è anch'essa legata da un nuovo stato del sapere. Si può brevemente dire in cosa consistano questo rifiuto e questo rinnovamento prima di vedere in che cosa essi conducano al problema che anima l'opera di Bergson, ma che egli condivide con i suoi contemporanei (non solo in Francia, benché sia in Francia che si formula a poco a poco in maniera tale da determinare un quadro specifico).

Distingueremo due tappe o due questioni nella stessa distinzione tra lo spazio e il tempo ripresa da Bergson.

In effetti, prima di venire all'originalità profonda della nozione di *durata*, all'*asimmetria* tra essa e la nozione di spazio, alla rivendicazione *metafisica* che senza dubbio essa contiene (come la contiene, in maniera audace e prudente, il titolo del libro), bisogna innanzitutto insistere sulla questione che rappresenta, nel 1889, il ritorno alla stessa *questione* dello spazio e del tempo. Non si tratta semplicemente di un ritorno convenzionale ad una questione o ad una dottrina di scuola, per esempio a quella di Kant (che Bergson non manca di criticare, almeno nel caso del tempo). La posta in gioco di ciò che all'epoca è, forse giustamente, un "ritorno a Kant", è, se così si può dire, più critica e decisiva. Si tratta di opporsi all'idea, implicitamente dominante alla fine del XIX secolo, del primato di una scienza che tratterebbe direttamente dei fatti oggettivi e che sarebbe essa stessa un fatto, se non un fatto principale, anche a proposito della psicologia o della sociologia (il caso di Comte in Francia, di Spencer in Inghilterra, di Wundt in Germania). Si tratta più precisamente di affermare nuovamente il *ruolo* (o un *primo ruolo*) *dello spirito nell'esperienza*. Tornare allo spazio e al tempo, che Kant chiamava le "forme a priori della sensibilità" significa chiedersi nuovamente se percepiamo le cose o i fatti direttamente, o, piuttosto, attraverso il prisma del nostro spirito; significa tornare alla questione

critica o alla questione del soggetto. La prima frase dell'*Avant-propos* di Bergson, in maniera inapparente, è a questo proposito carica di senso:

“nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace” (*Essai...*, p. VII)¹.

Sappiamo infatti che, almeno nel caso dello spazio, Bergson spingerà il relativismo critico un po' più lontano di Kant. Se la nostra conoscenza passa a suo parere attraverso i prismi dello spazio e del linguaggio, ciò non dipende soltanto dalla nostra sensibilità in generale, ma anche alla nostra *azione*, più precisamente alla nostra condizione di esseri *viventi* e umani. È una via percorsa da Darwin. Comunque stiano le cose a tal proposito, una prima cosa, essenziale, deve essere sottolineata. Se, alla fine del XIX secolo, si vuole tornare dalla scienza alla politica passando per l'arte, ciò non si verifica soltanto in ragione delle crisi che possono colpire dall'interno questo o quel discorso (per esempio, nel caso della scienza, le geometrie non euclidee o, ben presto, la teoria della relatività); ma anche in ragione di una crisi più estesa e che concerne il ruolo dello spirito umano nell'esperienza: esso è soggetto o oggetto, costituente o deformante? Coglie la verità o soltanto i fenomeni? Delle verità o soltanto delle ipotesi? Proprio come, per esempio, la tesi di Jaurès (*De la réalité du monde sensible*, 1893) o l'opera di Proust, che del resto gli risponderanno a livelli differenti, il libro di Bergson è innanzitutto, e nella maniera più decisa, un ritorno a queste questioni di principio. Di fronte ai progressi della scienza e, soprattutto, delle dottrine che la considerano come acquisita, si può, senza fare ricorso al discorso metafisico tradizionale, ridare un ruolo allo “spirito”: sarà questa, forse, una delle direttrici non soltanto del “momento 1900”, ma di tutto il secolo.

Ma è precisamente su questo punto che Bergson si spinge oltre. Se egli è considerato, in virtù della sua giovinezza esaltata (e spesso confusa) come l'eroe di una rivoluzione filosofica, non è senz'altro soltanto perché ha criticato (ma anche fondato) la scienza a partire dallo spazio, riprendendo (ciò, purtroppo, non è abbastanza noto), almeno su questo punto, il gesto di Kant! Ciò è possibile anche perché egli ha operato un secondo rifiuto, perché si è opposto a Kant anche su un altro punto riconoscendo per così dire un secondo ruolo allo “spirito”, attraverso la questione del tempo o la distinzione tra il tempo e la *durata*. La realtà che prima di tutte sfugge alla nostra conoscenza spaziale è innanzitutto, secondo Bergson, il tempo, non soltanto nello scorrere continuo che la nostra rappresentazione cerca di mascherare e governare, ma soprattutto nell'*atto* interno che lo fissa e che la nostra memoria e la nostra libertà manifestano: sono questo atto e, anche, questo scorrere, che Bergson designa con il nome di *durata*. Quest'ultima – e Bergson lo sottolineerà sempre più nettamente² – è quindi “innanzitutto” spirito. In ogni caso è questo atto che fa sì che le “*données immédiates de la conscience*” non saranno mai nel suo pensiero (come nella “fenomenologia”, contemporanea, di Husserl) dei fenomeni dati “a” una coscienza, ma piuttosto i dati reali di “una” coscienza individuale che le fissa e le prolunga, che ricorda e agisce. Così, la critica della scienza in

nome dello spazio rivela come rovescio della medaglia un'altra dimensione irriducibile dello spirito, vera porta d'ingresso o "via regale" (per applicare a Bergson l'espressione di Freud a proposito del sogno) in una nuova "metafisica". Sarebbe questa la singolarità irriducibile di Bergson.

Tuttavia, è evidente che, se vi è nel gesto di Bergson una novità, essa non risiede, come si crede sovente, nella sola affermazione della durata o dello spirito. Essa risiede anche, e forse soprattutto, nella distinzione tra due dimensioni dello spirito, o tra due interventi dello spirito nell'esperienza. Ci sembra possibile formulare il "problema dello spirito" nella filosofia "francese" del momento "1900" precisamente nella seguente maniera: *si può risalire dalla nostra esperienza allo spirito, non soltanto come a un fondamento soggettivo e relativo, ma come ad un atto assoluto* sul quale si possano fondare non soltanto la nostra scienza, ma anche la nostra condotta e, in fondo, la nostra vita? Ma, come si percepisce sin d'ora, non bisognerebbe vedere in questo problema come una parola d'ordine, quella del ritorno a un "soggetto" di cui ciascun autore presenti una figura tranquilla e pacifica sotto il nome metafisico di spirito e il cui quadro d'insieme, nello stile "terza Repubblica", abbia un'aria desueta di distribuzione dei premi! Al contrario, ciò che esprime la nozione di spirito in una filosofia che vuol essere empirista e rifiuta le metafisiche tradizionali, è qualcosa come una profonda lacerazione ove, nelle crisi dell'arte, della scienza, della politica (e innanzitutto contro l'ignoranza di queste crisi) non si potrebbe trovare il soggetto senza che venga posta la questione della sua portata metafisica, morale e persino religiosa. È una tale lacerazione che si deve cercare nella filosofia di Bergson come anche nelle altre grandi dottrine filosofiche dell'epoca, le quali, sullo sfondo dello stesso problema, propongono soluzioni radicalmente differenti, soprattutto in Francia.

20

Conviene infatti insistere e comprendere in che senso si dà una *questione* che permette di comprendere un'opera come quella di Bergson e quella dei suoi contemporanei. Allora si vedrà se l'idea di "momento", applicata a questi problemi, sia in grado di svolgere una duplice funzione: l'*individuazione* di sistemi di pensiero che sono particolari per principio; la *relazione* attraverso poste in gioco storiche condivise per principio.

La tensione tra un'opera e un momento: il caso Bergson

È l'opera di Bergson, innanzitutto, che non può essere ridotta a una semplicistica parola d'ordine.

Certo, la "questione" dello spirito porta, in Bergson, ad una critica della scienza e ad una rivendicazione metafisica che, da sole, potrebbero disegnare un "programma": ciò spiegherebbe come l'intero momento possa apparire "bergsoniano". In ciò si nasconde un rischio incontestabile, un rischio che non mancherà di essere aggravato dall'impegno politico di Bergson durante la Prima Guerra Mondiale e sul quale si baserà la generazione degli anni 30 (Georges Politzer *in primis*³, seguito da Sartre) per rompere con il suo pensiero.

Ma ci importa andare più in là: in breve, si può dire che, lungi dall'essere

stabilità di primo acchito, la distinzione tra lo spazio e il tempo non cessa di intensificarsi lungo tutta l'opera di Bergson, il quale non si accontenta di un dualismo scontato, ma traspone *all'interno dello spirito* una tensione il cui equilibrio è di libro in libro più difficile da trovare. È proprio questa tensione interna che spiegherebbe così il contrasto costante di Bergson con il suo tempo, i suoi avversari, ma anche, come aveva immediatamente capito Péguy, con i suoi discepoli, con gli onori e, come aveva ben capito ancora una volta Péguy, a ridosso questa volta della guerra, con la sua solitudine⁴. In filosofia, in politica, in religione, egli sarà diviso tra attese contraddittorie o, come egli stesso dice nel suo ultimo grande libro, “tra l'albero e la corteccia”⁵. È questo che costituisce anche la sua grandezza non soltanto filosofica ma anche storica, ciò che gli conferisce il suo ruolo centrale nella storia della Francia, in cui si deve distinguere tra il bergsonismo chiuso e il bergsonismo aperto, tra lettori come per esempio Chevalier e Jankélévitch e lettori come Pétain e De Gaulle.

La questione sembra tuttavia assai ampia. A partire dall'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, di cui si deve qui dire un'ultima cosa, sembra che Bergson salti da un polo dello spirito all'altro. Ciò che, nel 1889, fece la forza dell'*Essai* non è il passaggio da una critica della “psicofisica”, che pretendeva di misurare scientificamente lo spirito (primo capitolo), alla dimostrazione della libertà (terzo capitolo), alla distinzione tra lo spazio e la durata (capitolo centrale, che è come una mediazione fra questi due grandi gesti)? Non è stato questo salto ad aver infiammato la *querelle* sul bergsonismo, sulla “nuova filosofia”? La successiva evoluzione del suo pensiero non è una semplice applicazione? *Matière et mémoire*, sottotitolato “essai sur la relation du corps à l'esprit”, del 1896; *L'Évolution créatrice*, del 1907; *Les deux sources de la morale e de la religion*: per numerosi lettori o non-lettori frettolosi è sufficiente citare i titoli di queste tre altre grandi opere per non aver più bisogno di leggerle! E che dire delle raccolte di articoli: *La pensée et le mouvant*, del 1934, con il celebre manifesto del 1903 (“Introduction à la métaphysique”), e *L'énergie spirituelle*, il cui titolo, nel 1919, subito dopo la guerra e i suoi discorsi, non è anodina, con anche un articolo sui “fantôme de vivants et la recherche psychique” (che sembra giustificare lo “spiritismo” più che lo spiritualismo)? Bergson sarebbe colui che ha ridotto la scienza ad una funzione pratica e ha preteso di attingere una realtà spirituale tanto in noi quanto nell'universo e nella storia.

Tuttavia, se si guardassero le cose da più vicino, cosa si vedrebbe esattamente? Tutto il contrario di un dualismo già compiuto che è sufficiente lasciar dipanare. Certo, dal suo primo libro al secondo, Bergson passa dalla “vie intérieure” alla materia. Ma si tratta giustappunto di una sorpresa: il lettore di *Matière et mémoire* si trova immediatamente immerso, ad opera della sua percezione pura, nell'esteriorità radicale della materia, anche se in seguito questa percezione si mescola alla memoria nella vita dello spirito e la stessa materia è definita facendo ricorso alla durata, che è analoga alla nostra benché irriducibile ad essa. La stessa vita, ne *L'évolution créatrice*, è duplice: lo “slancio vitale” che è obbligatorio sopporre per spiegare la sua imprevedibile evoluzione ricade in specie determinate di cui l'umanità, con la sua intelligenza logica e

tecnica adattata alla spazialità, è il successo più alto! L'opposizione fra due morali e due religioni, infine, sarà tutto fuorché una semplice applicazione del dualismo iniziale. Se il grande uomo dabbene o il grande mistico ci affascina non è solo perché egli recupera lo slancio vitale e la durata; ma anche perché rompe con la morale chiusa che oppone le società fino all'omicidio e allo sterminio e perché difende una morale aperta, senza distinzione tra gli uomini, e ciò facendo rivela la differenza fra queste due morali. È perché egli non si richiama verbalmente a un presunto principio divino, al fine di rinforzare un legame sociale contro gli altri, ma prova con i suoi atti che ha superato l'umanità rivolgendosi ad essa, rompendo ogni chiusura. Così, lungi dal fornire a un "io" una ricetta già compiuta e così falsamente vicina al suo "culto" barresiano, lungi dall'immergersi nel flusso dello slancio vitale o nell'esaltazione di uno spirito "nazionale" che non aveva esitato a rendere operativo durante la guerra, Bergson scopre una divisione più profonda che passa in ciascuno di noi e rinnova interamente il suo pensiero. I due termini del dualismo di Bergson non sono il corpo e lo spirito, ma delle direzioni e del corpo e dello spirito, che ancora oggi custodiscono se non il fondamento assoluto che egli ha tentato di dar loro, almeno il loro potere di orientamento.

Tutte le relazioni di Bergson con il suo "momento" saranno marcate da questa tensione profonda. Da un lato, c'è questa "querelle del bergsonismo", che percorre l'Europa prima di infiammarsi e spegnersi nella guerra. Dall'altro, ci sono delle relazioni profonde, che spesso sono rimaste virtuali, con altre dottrine, e ciò problema per problema: dal numero alla storia, con Husserl; dall'inconsciente al riso e alla civiltà, con Freud; dall'azione all'esperienza religiosa, con James; e molti altri ancora. La ricezione di Bergson, anche in Francia, si muove in questa alternativa: intensità e probabile maggior confusione nei dibattiti di ogni ordine (è il primo filosofo "mediatico" dell'epoca moderna), somiglianze e divergenze profonde con le altre dottrine filosofiche. Proprio tornando a queste ultime si potrà comprendere la specificità dell'opera di Bergson, non solo in se stessa, ma in riferimento ad un "momento" che è in effetti determinante per tutto il secolo a venire. Definiremo questo aspetto innanzitutto attraverso una prima relazione, che è anche uno dei filoni principali della filosofia francese del XX secolo.

22

Un'altra via dello spiritualismo in Francia?

Il posto di Léon Brunschvicg nel momento 1900 e successivamente

Se si dovesse effettivamente citare il nome di un filosofo la cui dottrina sia stata associata a quella di Bergson – fino alla comune opposizione, in nome dello "spiritualismo", all'inizio degli anni 30 – e che tuttavia gli si è opposto successivamente al punto da apparire oggi⁶ come l'origine dell'altra grande tradizione della filosofia francese del XX secolo, da Bachelard a Foucault passando per Cavallès e Canguilhem, sarebbe senza esitazione quello, oggi quasi dimenticato, di Léon Brunschvicg.

Ciò richiede tuttavia un messa a fuoco.

Più precisamente, ciò richiede, prima di rileggere la sua opera e vedere perché essa comporta questa prossimità e questa originalità, che si torni sull'immagine di un professore della Sorbona tra le due guerre, duramente maltrattato dalla storia.

In effetti, conviene innanzitutto non accontentarsi dell'immagine che è stata consegnata per esempio da Nizan, che faceva di Brunschvicg il più importante dei *Chiens de Garde*⁷ che hanno tradito non soltanto l'uomo concreto in nome dello spirito, ma anche (e con lo stesso gesto) la filosofia per gli interessi della borghesia; o anche da Sartre, secondo il quale era una priorità assoluta⁸ uscire da questa "filosofia alimentare" fondata sull'"interiorità umidiccia" di cui Brunschvicg era il principale rappresentante. È vero che, in questo articolo celebre e folgorante, Brunschvicg non era il solo dal quale Sartre voleva emanciparsi: vi si trova anche questa frase meno nota ma profondamente rivelatrice: "eccoci liberati da Proust"! Ma ciò non basta per rivedere la questione. Brunschvicg era soltanto questo universitario che dominava le istituzioni accademiche e dettava il neokantismo vago e benpensante della Sorbona e i programmi dei concorsi finché il disastro del 1940 lo costringe a rifugiarsi a Aix-en-Provence, ove, adeguatamente accolto da Blondel, morì esiliato nell'intimo? Diversi indizi permettono di dubitarne sin d'ora. Si resterà stupiti del modo in cui, prima di dedicargli alcune lezioni del suo corso sulla Natura, Merleau-Ponty, nella sua *Phénoménologie de la perception* del 1945, dicesse costantemente l'una accanto all'altra, senz'altro per prenderne le istanze, la "filosofia dell'intuizione" di Bergson e la filosofia "della riflessione" di Brunschvicg⁹. La stessa relazione è abbozzata da Ricoeur, nella sua importante prefazione a *L'Expérience intérieure de la liberté* de Jean Nabert¹⁰, che fu suo maestro (ed uno dei discepoli più importanti di Brunschvicg). Non è certo per la sua influenza accademica che Brunschvicg si trova collocato nell'ambito di tali relazioni. È in virtù della specificità di un'opera. Si deve dunque andare oltre e passare dal vegliardo apparentemente ben collocato al giovane che si lancia, al principio degli anni 1890, in una battaglia che non ha nulla da invidiare alle altre.

In effetti, nel 1893, quando Brunschvicg lancia, con i suoi migliori amici, Elie Halévy et Xavier Léon, la *Revue de métaphysique et de morale*, non è solo con l'entusiasmo di alcuni giovani filosofi provenienti dallo stesso *milieu* parigino, più diversificato di quanto non si creda. Pur avendo giocato negli Champs-Élysées con il giovane Marcel Proust (e forse con una certa Gilberte), pur invitato nei saloni della famiglia Halévy, Brunschvicg condivide con essi più gli interessi intellettuali di una generazione che il *milieu* sociale in senso stretto. Essi sono stati innanzitutto gli allievi degli stessi maestri presso il Liceo Condorcet; poi, con Halévy (e Emile Charter, il futuro Alain, anch'egli partecipe sin dal principio di questa avventura) all'Ecole Normale e all'Università. Sono queste preoccupazioni che la nuova *Revue* vuole esprimere e incarnare pubblicamente. Una delle differenze, del resto, tra Brunschvicg e Bergson riguarderà sempre questo aspetto. Se egli condivide precisamente le prese di distanza di Bergson, Brunschvicg li iscrive in un quadro collettivo e pubblico: dopo la *Revue*, gli stessi amici fondano nel 1900 la *Société française de Philosophie*, ispiratrice del *Vocabulaire critique de philosophie* coordinato da Lalande, e i Congres-

si internazionali, che conosceranno una prima pausa durante la guerra, prima di un ultimo momento simbolico nel 1937. Se Bergson vi partecipa, è perché Brunschvicg e Xavier Léon tengono ad associarlo, quasi ad arruolarlo: lo hanno messo immediatamente, suo malgrado, alla loro testa, pur consapevoli delle divergenze che li separano. Brunschvicg non conobbe la stessa influenza politica di Bergson; ma partecipò alle Commissioni dell'*Académie des sciences morales et politiques*, ai dibattiti dell'"Union pour la vérité" de Desjardins, come anche alle sue decadi di Pontigny. Quanto a sua moglie, fu una delle prime quattro donne ministro di Francia, nel governo del *Front populaire*. L'amicizia con Halévy, infine, e soprattutto essa, resta un crogiolo in cui si uniscono preoccupazioni filosofiche e pubbliche, come mostrerà la pubblicazione postuma, a cura di Jean Wahl, dell'*Agenda retrouvé*¹¹, in cui Brunschvicg, cinquant'anni dopo, annota i pensieri quotidiani dedicati all'autore de *L'ère des tyrannies* (deduto immediatamente prima della guerra) in occasione di una separazione, durata un anno, all'epoca della loro giovinezza¹².

Il contributo di Brunschvicg al primo numero della *Revue de métaphysique et de morale*, nel 1893, deve del resto recuperare tutta la sua importanza. In questo breve studio su Renan¹³, uno dei maestri del momento precedente, si esprime appunto il rifiuto condiviso con Bergson: il rifiuto di una relazione non critica con la scienza, che vede nel suo progresso fattuale una garanzia del suo fondamento e del suo valore. L'accumulazione "sintetica" dei risultati non basta né basterà mai; ciò che conta, prima di tutto, è l'approfondimento "analitico" delle condizioni di questi successi e degli ostacoli che incontra. Sin da ora si esprime il ritorno ad una filosofia "critica", se non ad una filosofia "dello spirito". Tutto si svolge, ancora una volta, secondo le modalità di questo passaggio. In effetti, Brunschvicg non va dalla critica della scienza (o di una certa filosofia della scienza) ad una metafisica che pretenda di superarla. Per lui non si tratta mai di passare dal "soggetto" della scienza, cioè dalle attività che l'analisi riflessiva scopre in noi come sue condizioni, ad uno "spirito" esterno, uno spirito inteso come un oggetto o una cosa. Tutta la filosofia di Brunschvicg può precisamente essere definita come un passaggio interno da un soggetto della scienza ad uno "spirito" pienamente certo della validità dei suoi atti, che si esaurisce ma che si riconquista senza sosta in essi. Il solo errore di Kant è quello di aver creduto che gli atti del nostro spirito valessero soltanto per noi, soltanto per l'uomo, in maniera relativa. Nel suo pensiero, il criticismo restava un relativismo, quasi uno scetticismo. L'ombra della cosa in sé e della trascendenza aleggiava ancora. Non è così per Brunschvicg, che segue a questo proposito un successore di Kant (sul quale Xavier Léon scriverà la sua opera principale), Fichte, che recupera anche la filosofia di Spinoza, sul quale, come Alain, egli scrive, prima della sua tesi, un libro capitale¹⁴. A suo parere, gli atti che la riflessione scopre a fondamento della scienza non hanno nulla di umano in un senso ristretto e relativo; essi ci scoprono al contrario un io assoluto e un orientamento per la stessa umanità, nell'insieme delle sue determinazioni. Così, come è già evidente in base a queste prime osservazioni, se è vero che la finalità di Brunschvicg può essere assimilata a quella di Bergson in virtù della comune opposizione agli stessi avversari, è vero anche che non c'è

nulla di più differente, in ciascuno di essi, dei mezzi e dei rimedi ricercati. La stessa confusione minaccia d'altronde le loro specificità. Anche per Brunschvicg l'assimilazione ad uno "spiritualismo" è cosa fatta! Anche per lui, infatti, la filosofia non risiede ultimamente in un salto dagli atti della conoscenza (innanzitutto il "giudizio") all'affermazione – anche quella religiosa – dello spirito (anche se si dà una unità di principio fra questi due gesti), ma nella difficoltà crescenti di questo passaggio, anch'esse attestate dallo stesso sviluppo della sua opera.

Al fine di scandirla, distinguiamo in essa solo tre tappe.

È innanzitutto il tempo dell'affermazione. Nella tesi intitolata *De la modalit  du jugement*, completata (come in Bergson, ma in senso opposto!) da una tesi latina e critica su Aristotele, nel libro su Spinoza, ma anche, intorno al 1900, dai saggi dai titoli significativi (*Introduction   la vie de l'esprit*, 1900; *L'id alisme contemporain*, 1905), Brunschvicg rivendica questa filosofia dello spirito interiore. Essa si fonda su degli atti semplici e puri, il *giudizio* che unisce e coordina i dati dell'esperienza, senza il quale *non c' * esperienza; *l'affermazione* di esistenza, il "ci   " senza il quale nulla   dato. Essa rivendica una necessit , non fattuale ma intellettuale, non fatale ma affermata o prodotta. Cos , lo Spinoza di Brunschvicg, come quello di Alain,   uno Spinoza dell'interiorit . Non  , come negli idealisti tedeschi un secolo prima, anche se pure ad essi serve a superare Kant, il filosofo della natura o del panteismo. Non   il *Deus sive natura*, cos  determinante da Goethe a Hegel, ma il Dio interiore, "l'amore intellettuale di Dio", quello che serve da modello!

Ma tutto ci  resta programmatico se non si cercano le prove dello spirito l  dove esse si trovano, in una storia dell'umanit  orientata da quella della scienza. I tre libri che ne sono testimonianza¹⁵ sono caratterizzati da una tensione fondamentale. Da un lato, essi inaugurano una filosofia delle scienze "alla francese", che consiste meno nel vedere nella scienza un atto dello spirito che nel cercare l'esperienza intellettuale stessa nella concettualit  scientifica, conquistata sul suo "ostacolo" interno, sia che esso sia definito, come in Bachelard, dall'immaginario, sia che esso sia, come in Canguilhem o Althusser, definito dall'ideologia. Da un altro lato, le opere di Brunschvicg non si allontanano mai dalla sua finalit  speculativa, se non apologetica; e non per questo, nelle loro stesse tensioni, non restano significative. Esse indicano, come in Bergson, che una segreta tensione lacera, nella sua immanenza, l'esperienza umana. I due autori rifiutano tanto il fatalismo dell'aldil  quanto quello del quaggi , il ritorno alla trascendenza o la rassegnazione ad una immanenza uniforme o relativa. La loro opposizione disegna come i due bordi di una differenza assoluta *nella nostra stessa esperienza*, dalla parte della vita o del concetto, che attraverser  senza dubbio tutto il secolo.

Gli anni 30 vedranno, nell'opera di Brunschvicg, un ritorno all'attivit  pubblica; non pi  per  nella rivendicazione entusiastica, ma in una sorta di inquietudine non finalizzata a s , ma alla propria epoca – una inquietudine di cui Emmanuel Lévinas   stato testimone commosso in occasione di una sua visita in rue Scheffer nel 1932, lo stesso anno dei *Chiens de Garde*¹⁶. La questione "dello spirito", nel momento in cui deve attingere la storia, rischia di non esse-

re più intesa. Sullo “spirito europeo”, sulla crisi delle scienze, il tono si fa cupo, partecipa di questo discorso generale che, da Bergson a Paul Valéry, da Husserl a Freud, ha agitato gli anni fra le guerre mondiali, come ha mostrato Jacques Derrida in testo capitale¹⁷. Nel suo ultimo libro, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, pubblicato postumo a Ginevra, si potrà vedere un significato molteplice. Se ne indicherà qui solo uno: proprio come Bergson in un testo della guerra precedente¹⁸, Brunschvicg vede finalmente nella diversità tra Descartes e Pascal una dualità che fonda la “filosofia francese” e che sarà ripresa a partire da Rousseau e Voltaire fino a Maine de Biran e Auguste Comte. Si può essere tentati di vedere nella stessa relazione tra Bergson e Brunschvicg una nuova figura di questa dualità (stranamente colorata dalla stessa storia della Francia) nel nuovo *momento* che essa a sua volta colora e contribuisce a definire.

*Lo spirito del momento 1900: unità e diversità, aperture e resistenze.
L'esempio di Alain*

26

Non potrebbe essere questione di ridurre il “momento 1900 in filosofia”, anche in Francia, alla tensione tra le figure, le opere, i discepoli di Bergson e di Brunschvicg. Certo, tra il *Collège de France* (ove Bergson ottiene un posto nel 1900) e la *Sorbonne*, con gli scritti polemici in un senso o nell'altro, come quelli di Le Roy o di Julien Benda, essa comincia a disegnare un quadro, determinante anche per l'accettazione o il rifiuto filosofico di altre dottrine contemporanee provenienti precisamente dall'estero. Il silenzio *filosofico* francese su Nietzsche (che muore nel 1900) o su Freud (la cui *Traumdeutung* appare nello stesso anno) si spiega parzialmente a partire da questa circostanza. Che Russell sia stato rapidamente pubblicato dalla *Revue de métaphysique et de morale*, o Husserl invitato da Brunschvicg per le celebri conferenze che daranno origine alle *Meditazioni Cartesiane*, non impedirà il fraintendimento, per difetto o per eccesso, delle loro dottrine, del quale è vero che essi saranno in parte responsabili (vedi la celebre esclamazione di Husserl: “siamo noi i veri bergsoniani”). Queste resistenze saranno, come sempre, una delle fonti del prossimo momento filosofico, anche in Francia; e i momenti si alimentano di dislocazioni non soltanto nel tempo, ma anche nello spazio. Su ciò non potremo insistere in questa sede. Non si potrà neppure evocare tutta la varietà del momento 1900 in Francia; sia in metafisica, per esempio con la tesi di Maurice Blondel su *L'azione*, la cui prima versione, nel 1893, è una delle parti principali del dibattito sullo spirito; sia in filosofia della scienza, in cui Couturat si oppone tanto ai bergsoniani quanto a Brunschvicg e in cui il dibattito è molteplice e contrastato, con delle figure come quelle di Duhem o Meyerson. Ma si dirà qualcosa sulla figura e la dottrina di Alain, prima di venire alle opere che, a partire dagli altri ambiti della teoria o della pratica, pervengono infine alla filosofia.

In realtà, non è solo un effetto di prospettiva se questa opera ci sembra in un certo senso chiude il cerchio del “momento 1900” in filosofia.

In un certo senso, è innanzitutto il caso di un semplice punto di vista crono-

logico. In effetti, nato nello stesso anno di Brunschvicg (1869), amico intimo anch'egli di Elie Halévy, protagonista come si è detto degli inizi della *Revue de métaphysique et de morale*¹⁹, ove suoi articoli compaiono sotto un primo pseudonimo, di origine platonica (Critone), Emile Chartier pubblicherà tuttavia le sue prime opere importanti solo dopo la Prima Guerra Mondiale, servendosi per esse di un nuovo pseudonimo, Alain, utilizzato per i *Propos* della *Gazette de Rouen*, che cominciavano a garantirgli una grande notorietà. È come se l'esperienza della guerra, alla quale partecipa volontariamente quando ormai la sua età lo dispensava dal farlo, che lo spinge a entrare davvero nell'arena e a pubblicare i libri che, pur condividendo indiscutibilmente le il rifiuto e le problematiche che muovevano i suoi contemporanei, si oppongono già ad essi; dei libri che, pur riguardando questioni di principio e pur costruendo una dottrina, sono innanzitutto orientate da un progetto etico e politico. Tre libri in un lasso di tempo molto breve sembrano così formare un triangolo, che chiude esso stesso la figura formata con Bergson e Brunschvicg. Sono le *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions par l'auteur des propos d'Alain* (1917), titolo originale di ciò che diverranno poi gli *Eléments de philosophie*, seguiti da *Mars ou la guerre jugée*, et du *Système des beaux-arts*. Certo, numerose opere seguiranno, compresa le raccolte di *Propos* (tra i quali il celebre *Le citoyen contre les pouvoirs*). Ma queste tre opere assicurano ai nostri occhi la singolarità filosofica di Alain nel suo momento proprio, al di là dell'influenza del professore de Khâgne presso il Liceo *Henri IV*, maestro riconosciuto di una generazione che si distinguerà in ogni ambito della filosofia (si legano a lui più spesso una Simone Weil, per esempio, che Calguilhem o Aron). Al proposito bisogna dire qui qualcosa.

Lo scopo di Alain, in virtù del quale si iscrive nella questione comune che abbiamo evocato, ma anche la sua singolarità, appaiono evidenti già nei titoli di questi libri.

Come per Brunschvicg, anche per lui si tratta innanzitutto di provare l'irriducibilità dello "spirito" e il suo ruolo indispensabile nella più semplice come nella più complessa delle nostre esperienze. L'esempio classico della percezione di un dado cubico presa a prestito dal suo maestro Jules Lagneau, lo prova a sufficienza; di fatto gli occhi, da soli, non bastano a "vederlo"; ci vuole l'atto di un soggetto, il lavoro o, più precisamente ancora, il *giudizio* del nostro spirito, che lega e completa i dati dei sensi. Ma per Alain, come per Brunschvicg, l'irriducibilità di questo atto va molto oltre: "Il est clair que mon esprit n'est pas un des rouages de mon corps, ni une partie de l'Univers. Il est le tout de tout" (*Quatre-vingt-un chapitres...*, 2^a ed. 1921, p. 162 nota sul contesto).

Ma da questo punto di vista la finalità di Alain non è la deduzione di una metafisica, né la formulazione di una scienza. Esso consiste innanzitutto nella fondazione di un'etica, cioè nel confronto tra il giudizio indipendente dello spirito, considerato come una forza o un potere, e ciò che gli si oppone nella nostra esperienza e nella nostra pratica, che Alain determina con il termine generico di *passioni*. La finalità dei *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions* è in tal modo chiaramente delimitato, nell'*Introduzione*, tra due estremi. È la finalità più semplice e essenziale della filosofia:

Toute la force “du philosophe” est dans un ferme jugement, contre la mort, contre la maladie, contre un rêve, contre une déception. Cette notion de la philosophie est familière à tous et elle suffit²⁰.

Ma questa idea semplice ed essenziale ne comprende immediatamente un'altra. Impossibile infatti attingere questo “giudizio fermo” senza la “conoscenza delle passioni e delle loro “cause”, che implica “une connaissance plus exacte des choses et du corps humain lui-même, qui réagit continuellement contre les choses, et presque toujours sans notre permission, par exemple quand mon cœur bat et que mes mains tremblent”²¹.

Così stanno le cose in Alain come in Platone, negli stoici o soprattutto (e di nuovo) Spinoza. La mira etica implica un svolta teorica e per di più sistematica. L'*etica* non conduce alla felicità se non attraverso la conoscenza del tutto e del sé. C'è un duplice rischio: credere che siano sufficienti delle massime pratiche (mentre, al contrario, il loro stesso strumento, il giudizio, implica la conoscenza); e, inversamente, credere che la conoscenza possa valere di per se stessa senza essere messa in opera dalla pratica. La vera filosofia è nel mezzo; e il suo scopo è chiaramente definito: “Toute connaissance est bonne au philosophe, autant qu'elle conduit à la sagesse; mais l'objet véritable est toujours une bonne police de l'esprit” (*ibid*, p. 10).

La finalità non è dunque un approfondimento dello spirito di per sé, né come realtà metafisica né come atto puro o assoluto. Pertanto, il termine “police de l'esprit”, poi precisato come “police des opinions” e come “police des mœurs”, può sorprendere. Che vi si veda un tratto rivelatore di colui che sarà il pensatore del “radicalismo” in Francia o una ripresa della metafora politica dell'anima nella *Repubblica (Politeia)* di Platone (il che è almeno in parte) l'immagine della “police de l'esprit” non sembra in ogni caso meno ambiziosa o ambigua dei progetti intuitivi o riflessivi di Bergson o Brunschvicg.

Si deve tuttavia andare oltre. Non è sufficiente infatti porre l'esistenza dello spirito e di ciò che gli si oppone. Né basta cercare di restare sul solo piano pratico criticando sia le tesi metafisiche di Bergson, dietro le quali Alain sospetta nascondersi un ritorno del religioso²², sia gli sforzi epistemologici di Brunschvicg. Se così stanno le cose, ci si trova di fronte ad un discorso laico su principi generali di morale.

Ora, ciò che costituisce la specificità di Alain è in realtà la precisione dell'analisi e della classificazione delle “passioni”, che porta metodicamente e persino sistematicamente dalla tesi originaria al suo dispiegamento etico. Questo è il caso dei *Quatre-vingt et un chapitres*. Alain vi prospetta in realtà i principi e la struttura del suo studio delle passioni, che sarà sviluppato dal complesso delle sue opere successive. Esse hanno tre principi essenziali: il corpo, l'immaginazione, la società o “le cerimonie” – che bisogna conoscere nel dettaglio e nel loro carattere necessario se si vuole, se non opporvisi, almeno “governarle”. Ciò faranno precisamente i due altri grandi libri che appaiono quasi contemporaneamente, in una sorta di relazione incrociata. In effetti, *Mars ou la guerre jugée* non si accontenta di criticare la guerra: si tratta di uno studio sistematico e in un certo senso insuperato delle passioni della guerra, e segna-

tamente del “potere” come passione. In tale contesto, dunque, non soltanto il giudizio è giudizio di uno spettatore, ma in qualche modo è anche e soprattutto, nella guerra, l’apice delle passioni, uno sforzo per resistervi. Ma il *Système des beaux-arts*, da parte sua, non è un ritorno alla contemplazione e neppure, alla maniera di Kant, una critica del “giudizio” di gusto, che completerebbe le ricerche teorica e pratica degli altri libri. In realtà, Alain vede nelle belle arti una disciplina del corpo, dell’immaginazione o della società, che non ha nulla di astratto o di esclusivamente “spirituale”. I primi capitoli, sulle fanfare o le parate militari, costituiscono così un legame inatteso ed essenziale tra i libri e sono in ogni punto ammirevoli, mentre, dall’altra parte, la riflessione sull’opera e sulla necessità di *fare*, che giungono ad essere delle analisi del lavoro (che hanno influito decisamente su Simone Weil) mostrano che l’attestazione del ruolo dello spirito nell’esperienza non può che essere pratica e concreta. I libri successivi sugli dei e la natura andranno nello stesso senso.

Così Alain chiude, in un certo senso, ciò che abbiamo chiamato “il momento 1900 in filosofia”, al quale è legato il suo destino. Egli non riuscirà ad evitare, in effetti, le critiche degli anni 30. Ma il suo atteggiamento durante la Prima Guerra Mondiale, come anche il carattere concreto, descrittivo e sistematico della sua analisi delle passioni gli varranno un’influenza lungo tutti gli anni 30, almeno finché il suo “pacifismo” radicale lo condurrà a posizioni controverse (compresa quella su Munich, nel 1938), senza escludere il fatto che ha finito per soccombere ad alcune delle “passioni” che aveva saputo criticare²³.

Come si può vedere, non si tratta minimamente, sotto il nome di “momento 1900”, dell’unità astratta di un solo e medesimo “spiritualismo”. C’è senz’altro una unità, ma è l’unità di una *questione*; ed essa non vale se non attraverso una diversità costituita da *opere* specifiche, con la loro quantità di novità e di rischio.

Si intuisce tuttavia in che modo, nella sua stessa costituzione, un tale “momento” includa il rischio di ridursi ad un’immagine precostituita di se stesso, che porterà ad ulteriori rotture ancora imprevedibili. Esse si annunceranno tanto in maniera negativa che in maniera positiva, attraverso delle polemiche o attraverso delle scoperte, attraverso dei rifiuti o attraverso delle affermazioni. Ma ciò che in tal modo rischia di restare nascosto è proprio la varietà di cui fin qui si è passata in rassegna solo una parte, o, anche, la diversità tra filosofi. Per comprendere in tutta la sua profondità un tale momento filosofico, conviene andare oltre. Bisogna comprendere in che modo esso sia costituito da un lato da un incontro tra le questioni e le opere filosofiche e, dall’altro lato, dai saperi pratici ad esso contemporanei. Su questo punto, a titolo di semplice prospettiva, faremo nel seguito del testo delle osservazioni indicative.

Fecondità e limiti del “momento 1900”. Conclusioni e prospettive

Non si può in effetti pretendere che le relazioni appena abbozzate siano sufficienti, da sole, a costituire interamente un “momento” filosofico. A tal fine occorrono altre conferme, che costituiranno altrettanti prolungamenti. Evocheremo qui le due conferme principali.

Nessuna delle due, del resto, sarà un'applicazione di risultati acquisiti.

In effetti, la ricerca degli esiti possibili dei dibattiti filosofici finora incontrati sul terreno della scienza, dell'arte o della politica, non è minimamente scontata. Non può trattarsi di applicare dall'esterno discussioni filosofiche su problemi che trascendono per principio la filosofia. Al contrario, ciò può avere un senso soltanto se la formulazione incontra i dibattiti filosofici dal loro interno, *all'interno di opere* la cui singolarità dipende proprio *da questo*. In effetti, come le grandi opere filosofiche incontrano necessariamente i nuovi problemi scientifici, politici o estetici del loro tempo, così certe grandi opere politiche, scientifiche o estetiche (tutte e per principio? È un altro problema!) incontrano *esplicitamente* i problemi filosofici del loro tempo. Ciò, del resto, può porre ancora un altro problema, di lettura o di interpretazione. In effetti, non si può neppure ridurre queste opere a delle tesi filosofiche, come se Proust, quando ha scritto ciò che innanzitutto è un'opera letteraria ed ha in un certo senso scelto la letteratura *a detrimento* della filosofia, non facesse altro che rispondere a Bergson! Né si può dimenticare la loro dimensione filosofica, come se la critica dell'intelligenza o la questione metafisica del tempo non entrassero assolutamente nello stesso progetto di Proust! Questa sarebbe allora precisamente uno dei progressi della *stessa idea* di "momento": permettere di comprendere la specificità di queste opere attraverso una lacerazione determinata in un contesto determinato della teoria e della pratica e, *al tempo stesso*, attraverso una precisa posizione nel contesto di un dibattito filosofico determinato che unisce ed oppone molteplici opere intorno a problemi comuni. A questo proposito, il momento "1900" appare del resto esemplare in virtù della moltitudine di opere che testimoniano questo incontro creativo in tutti i campi. Pertanto, anche questa verifica richiederebbe una ricerca nuova e approfondita, della quale potremmo dire poco in questa sede.

30

Un incontro politico, scientifico, estetico: Jaurès, Poincaré, Proust

L'elemento comune che caratterizza, pur nei loro rispettivi campi, Jaurès, Poincaré o Proust non consiste senz'altro nella fuga, davanti ai cambiamenti che lacerano i loro ambiti, nella filosofia e segnatamente in un discorso "spiritualista" in un certo senso vago (come spesso è stato rimproverato a Jaurès, ma anche, come s'è visto, a Proust).

Sorprendentemente, si tratta al contrario di prendere le misure di queste lacerazioni *interne* e persino di spingerle fino al punto in cui esse riguardano le *cadres* e gli atti fondamentali dello spirito, segnatamente a proposito dello *spazio* e del *tempo*. Si tratta precisamente di ciò che li *costringe* a prendere posizione nel dibattito filosofico dei loro contemporanei, ma anche ciò che *permette* loro, attraverso gli stessi termini di questo dibattito, di rinnovare in profondità la loro *pratica*, tanto in politica quanto in scienza o letteratura. Potremo qui dire solo una parola a proposito di questi tre autori che ai nostri occhi sono esemplari e persino decisivi sotto ogni rispetto.

Si potrebbe in principio essere sorpresi, in effetti, nel constatare che Jaurès

torni alla filosofia quando già aveva portato a compimento un mandato come deputato e che lo faccia per dedicare la sua tesi alla “realtà del mondo sensibile” e per rifiutare, in essa, la tesi recentemente sostenuta dal suo vecchio collega Bergson. Perché voler assolutamente mostrare che lo spirito non si trova nella durata interiore dell’io, ma, al contrario, nel rapporto con lo spazio e il mondo esterno e persino in questo mondo esterno, al punto da difendere una sorta di panteismo cosmico, al quale si avvicinerà a sua volta lo stesso Bergson? Qual è il rapporto con le crisi sociali e politiche della fine del XIX secolo? Per comprenderlo, bisogna rivolgersi alla seconda tesi di Jaurès (in latino, beninteso) sulla “origine del socialismo tedesco in Lutero, Kant, Fichte, Hegel”²⁴. La finalità di Jaurès è in effetti quella di mostrare che il socialismo, contrariamente alle apparenze, non soltanto affonda le proprie radici nell’idealismo tedesco, ma trova addirittura il suo fondamento in un certo determinato idealismo. Ciò non significa che Jaurès neghi il contributo di Marx. Al contrario, la profonda lacerazione che attraversa la politica del secolo concerne il riconoscimento della priorità di principio delle relazioni materiali ed economiche, della produzione e del lavoro, tra gli uomini. In tal senso ciò che è lacerato è la stessa idea di un “soggetto” autonomo, lo stesso che è appena nato dalla modernità e dal diritto. Ciò che però Jaurès respinge, anticipando sorprendentemente il Sartre della *Critica della ragione dialettica*!, è l’idea che queste condizioni materiali della storia obbediscano a leggi che sono esse stesse materiali o, se si vuole, naturali, cioè necessarie. Secondo un’espressione scritta su una lavagna nera in occasione di un congresso socialista, “la storia non si fa da sola”. Il socialismo non consiste soltanto (o consiste non soltanto) in una spiegazione scientifica dei rapporti sociali, ma nella prospettiva di un ideale di *giustizia* che, nei rapporti sociali, è l’equivalente della prospettiva unitaria che opera nella natura e che attesta l’irriducibilità dello spirito. Il legame tra le due facce di questo pensiero appare chiaramente attraverso una sorta di chiasmo: se nell’ambito della politica bisogna mostrare l’irriducibilità dello spirito e della libertà, allora, nell’ambito della metafisica, bisogna mostrare che questa libertà, questo spirito, non si realizza se non nel mondo e nella storia e quindi bisogna respingere l’io bergsoniano, questo “eremita della libertà”, poiché la libertà non può essere pensata senza la *giustizia*.

Jaurès è tutto qui: colui che dovrà conciliare i principi formali violati nell’affaire Dreyfus e le rivendicazioni sociali, colui che dovrà pensare la rivoluzione la giustizia, colui che dovrà pensare *L’armée nouvelle* e criticare la guerra al punto di essere assassinato alle soglie del disastro!

Si potrebbe ugualmente essere sorpresi del fatto che Poincaré, che allora era già al vertice di tutti gli ambiti della scienza del suo tempo, dedicasse del tempo a scrivere numerosi e capitali contributi e a partecipare a dibattiti polemici sulla *Revue de métaphysique et de morale*, di cui abbiamo in precedenza evocato la nascita. Ciò non troverà spiegazione né facendo ricorso all’aneddoto (aveva sposato la sorella di Boutroux, uno dei maestri dell’epoca, al quale peraltro Jaurès dedica la sua tesi latina), né facendo ricorso ad un’aspirazione altamente divulgativa. Se Poincaré deve in qualche modo trarre una lezione filosofica da tutti i mutamenti della scienza del suo tempo (per esempio attraver-

so le geometrie non-euclidee e, presto, le premesse della relatività), al punto da elaborare le tesi sulla “convenzione” che renderanno possibile la celebrità talora ambigua de *La science et l'hypothèse* e delle sue altre raccolte, ciò non accade per un qualche piacere, foss'anche solo quello del paradosso e della discussione. Se occorre dimostrare che la scelta di una geometria, che la misura dello spazio e persino del tempo, e addirittura lo spazio e il tempo come tali, possono risultare da una “convenzione”, essere fondati sulla “comodità” e non su un accordo *a priori* con le cose, non è soltanto per lacerare le nostre certezze ingenua e la scienza costituita, anticipando sul celebre “Newton, scusami” di Einstein. È anche per ricercare quale ruolo preciso che resta allo spirito nella scienza per farla avanzare dall'interno. Così, ciò che scopre Poincaré è che il lavoro dello spirito consiste meno in un accordo con il reale che nella ricerca di una armonia fondata su invarianze che autorizzano delle analogie apparentemente lontane dal reale. Così, il “convenzionalismo” non è soltanto una teoria aggiuntiva, e fondamentale, nel dibattito filosofico del momento 1900, accanto, ancora una volta, a quelle di Bergson o di Brunschvicg. Essa è altresì una tappa decisiva nella stessa ricerca scientifica di Poincaré, come se, per far avanzare la scienza, occorresse lacerare radicalmente e esplicitamente (per così dire attraverso una riflessione filosofica interna) il ruolo fino ad allora riconosciuto al “soggetto” nella scienza, a rischio di perderlo e poi ritrovarlo, all'interno della scienza stessa, dislocato e trasformato.

32

La sorpresa più grande, nel caso di Proust, non sta nel fatto che egli difende delle teorie filosofiche nella sua stessa opera letteraria. Ai nostri occhi, essa dipende da tutt'altro. Essa sta nel fatto che l'autore del *Contre Sainte-Beuve* – questa demolizione radicale di una critica letteraria fondata sulla “psicologia” e sulla biografia dell’“autore”, questa difesa radicale di un'autonomia della letteratura e dell'arte in generale – sia anche l'autore della *Recherche du temps perdu* – che è innanzitutto romanzo della scrittura e libro sul Libro, ma anche, come indica il suo sottotitolo, ricerca di una verità psicologica ed anche vitale pura: ricerca, in un certo senso, di sé. Quando Proust scrive che “l'arte è la vera vita”, bisogna intenderlo in *duplice* senso: l'arte è la “vera vita”, *per opposizione alla vita*, e nella sua stessa perfezione formale; ma l'arte è anche la vera vita, *per eccesso o per intensità vitale* e nel suo rapporto alla stessa acme delle nostre esistenze! Ci saranno sempre, nella critica di Proust, queste due tendenze principali: quella formalista e quella metafisica, quella che insiste sull'autonomia dell'opera (e Proust è in tal senso contemporaneo di Mallarmé) e quella che insiste sull'autonomia dell'opera come esperienza (ed in tal senso Proust è un contemporaneo di James), senza dimenticare la critica intermedia e filosofica che “paragona” Proust a Bergson o Freud. Ora, ecco cosa ci sembra possibile sostenere: Proust prende in effetti le misure, anticipando in tal modo Foucault (e, inoltre, le critiche di Sartre) della lacerazione prodotta dall'emancipazione del linguaggio. Il “soggetto” non lo controlla né si ritrova in esso come in uno specchio traslucido e manipolabile. Ma ciò che egli perde con questo falso rapporto al linguaggio è un falso rapporto a se stesso. Bisogna spingere fino in fondo il rapporto con l'arte e con il linguaggio per ritrovarvi ciò che maggiormente ci sfugge nell'esperienza e nella vita: il “tempo”

stesso. In tal modo, le posizioni filosofiche di Proust sulla memoria o il tempo non saranno soltanto controversie con Bergson o altri. Esse saranno innanzitutto lo strumento per questa congiunzione inattesa e ultimativa tra le nostre sensazioni più intime, la *madeleine*, i *pavés*, il lutto e “gli annali del bello stile”, la metafora, la frase, l’opera. Ma inversamente, senza questa questione filosofica o metafisica del “momento 1900”, probabilmente Proust non avrebbe potuto mettere in connessione in maniera così decisiva questi due poli inseparabili, la cui separazione è una mutilazione: l’arte e la vita.

Così, è proprio in opere irriducibilmente specifiche che il “momento” filosofico raggiunge le lacerazioni più profonde e più generali che caratterizzano il suo tempo. Gli sconvolgimenti appena evocati non mancano in effetti di confermare almeno in parte la diagnosi di un Foucault ne *Le parole e le cose*: un accordo apparentemente originario tra l’uomo e il mondo, tra l’uomo e se stesso, si disfa nel corso del XIX secolo. Impossibile accordare facilmente nella figura dell’“uomo” queste due funzioni: un “soggetto” della conoscenza e un oggetto unificato da nuovi saperi; questi ultimi lo disfano dall’interno e fanno emergere piuttosto nuove forze, vita, lavoro o linguaggio. Ma, a spiegare questi sconvolgimenti, non è una semplice successione tra un accordo che si suppone acquisito e una rottura che si suppone definitiva. Sono piuttosto delle tensioni tra questi poli opposti della esperienza, la ricerca di un accordo, l’esperienza della rottura. È di queste tensioni che testimoniano, intorno al 1900, tanto il “ritorno” del problema generale dello “spirito” quanto le opere particolari (filosofiche e non) che abbiamo evocato in precedenza. Sarebbe questa la nostra prima conclusione, prima di un’ultima serie di osservazioni.

*Da un momento all’altro: verso una storia
della filosofia francese del XX secolo*

Non soltanto ci è stato un “momento 1900” in filosofia, ma questo è stato un momento determinante per tutta la filosofia francese del XX secolo. La sua costituzione, la sua rottura ed anche le sue riprese lasceranno la loro impronta su tutto il secolo. Le brevi osservazioni conclusive che seguono devono quindi anche abbozzare delle prospettive per andare oltre.

La questione dello spirito, innanzitutto, lungi dal costituire una parola d’ordine semplicistica, inaugura piuttosto, come si è visto, uno spazio di estreme tensioni. Non si tratta di rifugiarsi in una metafisica costituita, anche laica o laicizzata, ma al contrario di accentuare ancora il movimento di crisi dell’epoca. Si deve dunque rimettersi alla libertà imprevedibile, all’evoluzione della vita, al misticismo? Alla storia della scienza con tutte le sue difficoltà, i suoi ostacoli, le sue conquiste? Ad una critica “radicale” in tutti gli ambiti? Non si tratta di risvolti facili, non più facili di quanto non siano le posizioni tese di Jaurès, Poincaré o Proust, evocate in precedenza a titolo di esempio; per non parlare delle scienze umane, della sociologia di Tarde o Durkheim, per i quali il problema dello “spirito” è centrale da ogni punto di vista. Insomma, se c’è un tale problema dello “spirito”, non si tratta di un rifugio “spiritualista” già precostituito di

fronte a dei saperi o delle pratiche che minaccerebbero il “soggetto”. Al contrario, si tratta una intensificazione di questa crisi o di questa stessa divisione di fronte alla presa di coscienza *critica* che questi saperi o queste pratiche non sono più effettivamente scontati, di fronte alla divisione che rischiano di introdurre nell'uomo. Lo “spirito” non sarà qui un fondamento stabile e certo, ma al contrario una lacerazione profonda nella nostra esperienza che richiama dei sussulti e delle conversioni inseparabili dalle lacerazioni del secolo!

Ma si vede anche in che modo, in controluce, una piega o un deposito abbia anche potuto prodursi, completando la costituzione del “momento” come tale. È qui, beninteso, che si dovrebbero reintrodurre le considerazioni, lasciate in sospeso al principio, di ordine ideologico, sociologico ed anche aneddotico. Innanzitutto di ordine ideologico, nella misura in cui il discorso sullo spirito è in effetti sollecitato da usi politici del resto differenti per una Repubblica ancora fragile, di fronte alle falle rivelate dall'affaire Dreyfus o nei rischi della guerra. Derrida (precisamente nell'opera sopra citata) ha mostrato che queste tensioni non erano esterne ma costitutive di qualunque discorso sullo spirito. Poi, forse soprattutto, di ordine sociologico: tutto si svolge come se il triangolo Bergson, Brunschvicg, Alain non fosse soltanto teorico ma anche geografico e istituzionale, con degli aspetti particolarmente stretti e addirittura opprimenti tra il Collège de France, la Sorbonne et l'École Normale Supérieure, il liceo Henri IV. Tutta una generazione vedrà in questo non un riconoscimento liberatore della filosofia, ma una ufficializzazione che chiamerà la critica, se non la rivolta (e una dislocazione verso Saint-Germain des prés, ma anche Billancourt). Non si deve infine dimenticare l'aneddoto nel senso più ampio: lo sfondo, reso brutalmente desueto dalla guerra, dalle società e dai congressi eruditi, di una Repubblica degli spiriti che rischia di ripiegare su quella dei banchetti anche quando i problemi e le opere non cessano tuttavia di circolare. È in tal modo che un “momento” si irrigidisce; e cessa di essere soltanto quello della filosofia del *tournant* del secolo in Francia, ma quello molto “1900” della filosofia “francese”. È così che si rinforzano le figure “nazionali” della filosofia, con tutti i rischi che ciò comporta.

Tutto ciò contribuisce a spiegare senz'altro la rottura che sopravverrà negli anni 30, che tuttavia non si può ridurre solo a questi aspetti. Certo, non si comprenderanno i pamphlets di Politzer contro Bergson, di Nizan contro i *Chiens de Garde* ed anche di Benda contro *La Trahison des clercs*, senza questo contesto istituzionale e politico aggravato dalla crisi. Il termine stesso o l'*accusa* di “tradimento” costituisce un legame sorprendente tra questi tre autori. Dà il titolo al libro di Benda, impegnato da lungo tempo in una polemica furiosa contro Bergson; è soprattutto l'ultima parola dei due scritti di Politzer e Nizan! Ma anche in questi testi una critica filosofica appoggia la critica politica. Essa ha per parola d'ordine il concreto; e sarà rinforzata dalla mirabile raccolta, anch'essa del 1932, di Jean Wahl: *Vers le concret*, riedito recentemente²⁵, di cui Sartre dirà l'importanza che ha avuto per lui. Se c'è “tradimento” non è solo perché la filosofia si è messa al servizio della borghesia o, più in generale, dell'ideologia; è perché essa ha sbagliato questione: ha trattato dello spirito astratto invece che della *vita concreta degli uomini* in tutti i suoi aspetti. Politzer, contro Ber-

gson, si appoggia a Freud di cui offre un'analisi che è capitale tanto in se stessa quanto in virtù della sua influenza; Nizan non fa che rivendicare il marxismo, lo conosce e lo utilizza con profondità. Sartre aggiungerà a queste novità teoriche sia la sua scoperta, in Germania, della fenomenologia di Husserl e di Heidegger, sia la sua intuizione propria, che trasformerà presto la parola d'ordine "concreto", ancora vaga, in un problema preciso: quello dell'*esistenza*.

Insomma, un momento si chiude, si irrigidisce e inoltre si indebolisce in virtù del suo deposito istituzionale; ma esso arretra davanti al momento successivo solo se la rottura si accompagna anche ad una rottura profonda nei problemi e nei saperi. È questo il caso degli anni 30, la cui portata critica è quindi decisiva, anche se i grandi libri che annunciano saranno scritti o pubblicati, almeno in Francia, in maniera sorprendentemente concentrata, durante la seconda guerra mondiale.

Tale sarebbe il passaggio da un "momento" all'altro. Si dirà in altra sede come si costituisca il momento dell'"esistenza" (se non dell'esistenzialismo), e come sarà sostituito a sua volta da quello della struttura, o dello strutturalismo, intorno al 1960.

È proprio una storia della filosofia francese del XX secolo che, a partire da ciò che precede, ci sembra possibile e necessaria.

Ma essa non si costituisce che di rotture, benché sia poi costituita, in diversi modi, anche di riprese.

Probabilmente, si tratta innanzitutto di quella delle tensioni iniziali: l'opposizione tra Bergson e Bruschiwig inaugura bene, come indicato, una duplice serie di filiazioni o, meglio, di metamorfosi. Certo, essa non coincide perfettamente con l'opposizione tra "filosofie della coscienza" e "filosofie del concetto", enigmaticamente formulata da Cavaillès nelle ultime righe del suo scritto principale²⁶, poi ripreso da Canguilhem e Foucault. Ma in un modo o nell'altro, essa attraversa il secolo, sino alla prossimità e alla differenza tra Foucault e Deleuze, in quel momento, quello degli "anni 60", che viene a sua volta a rompersi.

Si tratta anche della continuità da un'opera all'altra, pur attraverso le loro differenze. Merleau-Ponty, ma anche Sartre, non possono più essere compresi senza Bergson; e Bachelard o Cavaillès senza Bruschiwig. L'assenza del momento 1900 e delle sue grandi figure nella storia del secolo ha costituito, finora o quasi, una grave e incomprensibile lacuna che non mutila solo la storia, ma anche la filosofia.

C'è infine la ripresa dei problemi. Si deve senz'altro evitare ogni fraintendimento, soprattutto su questo punto. Per esempio, oggi il problema dello "spirito", nel solco delle scienze cognitive, non ha nulla a che vedere con quello che abbiamo sopra evocato. Sotto molti riguardi, gli è addirittura opposto: la cognizione iscrive la conoscenza nel vivente e nel cervello, non rimanda ad uno "spirito" come soggetto e, ancor più, come atto assoluto. È possibile che il problema del momento attuale sia quindi piuttosto quello della vita nei suoi rapporti (relazione e rottura) con la conoscenza, ma anche con l'etica e la politica. L'idea di momento, in ogni caso, sarebbe anche una maniera di pensare, nella sua differenza e nella sua consistenza, il *presente*. Ma può anche darsi che la ripresa del problema dello spirito quale è stato posto, in tutte le sue di-

mensioni, nel 1900, permetta, senza confondersi con esso, senza alcun rimando e senza alcuna nostalgia, di non restringere e anzi di dare tutta la sua portata al problema *odierno*. Cos'è una filosofia che non volesse più comprendere, a partire dalla vita, tanto la particolarità della vita individuale, quanto la posizione di *concetti o di norme* universali, che non si porrebbe più e che farebbe di tutto per evitare la questione di questo duplice *assoluto*? Chi prenderebbe le distanze in questo modo dalle esigenze esistenziali e storiche del suo tempo come anche dal legame con saperi, le arti e la politica?

Ciò è tanto più vero che, se è possibile pensare la filosofia attraverso i suoi momenti, è probabilmente impossibile pensare qualunque momento, nella storia passata come nel presente, senza la filosofia.

(traduzione dal francese di Francesco Marrone)

36

¹ Rinviamo alla paginazione dell'edizione di Bergson nell'edizione tascabile Quadrige (PUF), riportata a margine dei volumi della Collection du Centenaire (*Oeuvres*, ed. Robinet, PUF, 1959, *Mélanges*, ed. Robinet, PUF, 1972).

² Al proposito, vedi l'Introduzione alla sua ultima raccolta *La pensée et le mouvant* (1934), segnatamente la seconda parte.

³ Ne *Le Bergsonisme ou la fin d'une parade philosophique* (1929), di cui l'intero quarto capitolo "la vraie figure du sage" si scaglia per la prima volta contro questi discorsi. Ciò non toglie nulla nondimeno all'importanza ed all'influenza del libro.

⁴ In una magnifica lettera scritta in occasione della messa all'Indice dei libri di Bergson ad opera della Chiesa: "dans la solitude où vous êtes au milieu de tant de bruit" (in BERGSON, *Mélanges*, PUF, Paris 1972, pp. 57).

⁵ "Telle est la méthode que nous préconisons. Encore une fois, elle ne plaira ni aux uns ni aux autres. On risque à l'appliquer d'être pris entre l'arbre et l'écorce..." (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1201).

⁶ Abbiamo già sottolineato questo punto in due contributi. Uno edito in *Les philosophes et la science*, ed. P. Wagner, Gallimard, coll. Folio essais, 2° ed. 2005; l'altro in *Le moment 1900 en philosophie*, ed. F. Worms, Presses du Septentrion 2004. Accordiamo quanto sostenuto al proposito da Alain Badiou nell'ultimo capitolo del suo *Deleuze, la clameur de l'être*, Hachette, coll. "coup double", 1997, p. 144: "posons que l'histoire de cette période <à l'échelle du siècle> est commandée par deux noms propres: Bergson et Brunschvicg".

⁷ Rieder 1932, ristampato da Maspero, 1968.

⁸ Si tratta senz'altro del celebre testo pubblicato nella NRF nel 1939: "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl, l'intériorité" che V. De Coorebyter ha recentemente mostrato (Vrin, 2003) essere stato scritto nel 1934.

⁹ Al di là di questi due testi, si faccia riferimento anche a "Partout au nulle part", la sua introduzione ai *Philosophes célèbres* edito da Mazenod nel 1955. Testo capitale sotto ogni riguardo, è stato ripreso in *Signes* del 1961, che noi commentiamo nella nostra riedizione del libro di Mazenod che uscirà nella collana *Livre de poche*.

¹⁰ Vedi Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, PUF, coll. "philosophie morale", 1994, che contiene eccellenti saggi su Bergson et Brunschvicg; e la cosiddetta prefazione di Paul Ricoeur intitolata *L'arbre de la philosophie réflexive*.

¹¹ Editions de Minuit, 1945: mirabile documento.

¹² Non si può non rimandare qui alla *Correspondance* de Elie Halévy, curata da François Furet per Fayard; la corrispondenza tra Elie e Florence Halévy e Alain era invece stata pubblicata a parte per Gallimard.

¹³ “Revue de métaphysique et de morale”, n. 1, études critiques, pp. 86-97, ma vedi soprattutto p. 96.

¹⁴ Vi si risconterà l’influenza delle *Pensées* di Pascal, delle quali resta il primo grande editore moderno (il riferimento è all’edizione Brunschvicg).

¹⁵ *Les Etapes de la philosophie mathématique* (1912), *L’Expérience humaine et la causalité physique* (1922), *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927).

¹⁶ La racconta con emozione in *Difficile liberté*, “une visite chez Léon Brunschvicg”. Un omaggio così intenso anche da parte di Vladimir Jankélévitch, ripreso in *Sources*, Seuil, 1984.

¹⁷ Vedi *De l’esprit, Heidegger et la question*, ristampato da Flammarion, coll. Champs.

¹⁸ Vedi la brochure del 1915: “la philosophie française”, ripresa nei *Mélanges*, cit.

¹⁹ A questo proposito vedi il volume di Renzo Ragghianti, *Alain et les débuts de la Revue de métaphysique et de morale*, ed. L’Harmattan, 2004.

²⁰ *Op. cit.* Paris, 1921, 2° ed., p. 9.

²¹ *Ibid.*, pp. 9-10.

²² Per una messa a punto recente sulla questione si veda il dossier “Alain e Bergson”, del Bulletin n. 98 dell’Associação des amis d’Alain, dicembre 2004. Vedi, in particolare, l’articolo di Thierry Laterre; in cui non sono raccolti tuttavia tutti i testi di Alain su Bergson.

²³ Se si vuol capire perché Sartre e Merleau-Ponty parlano dell’antisemitismo, anche nazista, come di una “passione”, lo si può anche fare senza Alain. La loro relazione con Alain meriterebbe comunque una ricerca approfondita.

²⁴ Inizialmente riedita nel “Bulletin Jean Jaurès” e, assieme alla tesi principale, in *Philosopher à trente ans*, vol. delle *Oeuvres complètes*, Fayard, 2000.

²⁵ Vrin, 2005, ed. M. Girel.

²⁶ Sulla logica e la teoria della scienza, scritto in prigione durante la guerra e edito postumo da Canguilhem e Ehresmann. Cavailé era stato fucilato ad Arras.