

(Kant!) l'uomo si fa libero (tutto questo, però, osserva il Rio, sarebbe vero se la legge morale esprimesse un comando esterno alla natura dell'uomo, o il comando dell'uomo sull'uomo: ma se la legge morale è posta da Dio all'atto stesso della creazione, la legge morale non è imposizione, ma esprime le esigenze stesse della natura umana: « non c'è eteronomia, se la legge morale è la legge di Dio, in cui viviamo, ci muoviamo e siamo », (p. 382).

3) Hegel, nella *Fenomenologia*, afferma che la libertà sarebbe la morte dell'uomo, in quanto darebbe luogo ad una specie di *homo homini lupus*, nel dispiegarsi degli egoismi: la libertà, per Hegel, consisterebbe dunque nell'identificare la propria volontà con quella dello Stato tedesco (ma, osserva il Rio, la libertà è per il bene, per la vita, ecc., non deve essere una libertà indiscriminata).

Quest'ultima considerazione, apre la porta alla considerazione della libertà in funzione della *necessità sociale*. Dopo il consueto, ampio *excursus* storico (in cui si distingue la posizione di chi vede fra necessità sociale e libertà risolta, o di chi afferma l'indifferenza della necessità sociale in relazione alla libertà, o, infine, di chi rivendica la libertà nella pura soggettività, contro la necessità sociale), l'Autore osserva che la necessità sociale possa essere *anormale o patologica* (ad. es. la violenza sul corpo, i cattivi esempi, il reazionarismo, l'educazione corrotta, ecc.) o *normale* (che deriva dalla necessaria convivenza con gli altri). La conciliazione tra libertà e necessità normale, potrà avvenire nella *democrazia*, in quanto questa « consiste, nel suo aspetto negativo, nella aspirazione a ridurre le necessità sociali solo alle normali e funzionali, e ad impedire la violenza » (p. 458).

E sarà compito dello stato democratico, aggiunge il Rio, quello di togliere di mezzo le necessità patologiche.

È stato, così, percorso tutto il cammino programmato attraverso i terreni minati che insidiano la libertà: e il risultato della ricerca è stato favorevole alla libertà stessa.

Nella conclusione, con buon senso realistico, il Rio soggiunge, però, che « in ogni soggetto, in ogni momento concreto della esistenza umana, la misura in concreto della libertà è ignorata, e solo Dio la conosce... la libertà nella sua realtà definitiva, perfetta e durevole, è una soglia suprema di accesso arduo » (p. 472). Ma, resta vero che, pur così limitata, è solo attraverso la libertà che l'uomo può realizzare il proprio essere.

È da aggiungere che, se la libertà nella sua *essenza* (come assenza di necessità) è da riconoscersi in ogni momento, non così è per la libertà nella sua *pienezza morale*: poichè alla realtà di quest'ultima concorrono altri fattori (energie fisiche, stati psichici, fattori sociali), che rendono il concetto di una piena libertà solo un *concetto limite*.

Le considerazioni conclusive, tendono a dimostrare che, mentre la libertà è *amore* (in quanto le elezioni spontanee « devono signi-

ficare opzioni per il Bene assoluto, che comporta indissolubilmente il bene per il soggetto stesso e per tutti gli altri esseri », p. 479), la negazione della libertà è *odio e distruzione*.

In quest'ultimo discorso, in verità, non si comprende bene se questa relazione all'amore o all'odio costituisca solo un *corollario* dedotto una volta che già si sia giustificato il *valore* della libertà, o se, piuttosto, essa non costituisca un *motivo* per scegliere come valida la libertà. Nel primo caso, il discorso è esatto; nel secondo, no: infatti, se non si sa ancora se la libertà è un *valore*, il negarla (con l'odio e l'imposizione) negli altri, non è un *vitandum*; lo diventa, se già so che la libertà è un valore e che perciò l'amore (volere la libera affermazione degli altri) è un *bonum* umano.

Quindi, amore e odio sono *valutabili* moralmente solo dopo che già so se la libertà è un valore; non possono essi, dunque, servire da criterio assiologico *autonomo* per fondare la libertà.

Il libro, comunque, a prescindere da questo e da qualche altro piccolo rilievo, che potrebbe essere svolto qua e là, è tutto un inno — contenuto in genere nei limiti rigorosi della teoreticità, ma talora, specie in fine, anche esplosivo in forme autentiche di entusiasmo — alla libertà. Chi scrive si trova in genere d'accordo con gli argomenti addotti dall'Autore; oltre a riconoscere, volentieri, i pregi di cui ha discorso in inizio.

ADRIANO BAUSOLA

LYDIE ADOLPHE, *L'univers bergsonien*. Un vol. di pp. 258. La Colombe, Paris, 1955.

L'opera rientra in una serie di studi sul pensiero bergsoniano cui l'autrice attende da vario tempo: già nel 1946 essa aveva pubblicato *La philosophie religieuse de Bergson* e nel 1951 *La dialectique des images chez Bergson* mentre sono in preparazione *La nature humaine selon Bergson* e *La contemplation créatrice*. Questo fatto si riflette sull'informazione assai minuta ed esatta che è il carattere più appariscente ed il pregio maggiore del lavoro, il quale rivela da parte di chi lo ha steso una conoscenza assai approfondita del pensiero bergsoniano.

Del filosofo francese vien qui presa in considerazione la concezione dell'universo o, se si vuole, la dottrina della materia, intesa però in senso alquanto lato: in realtà l'intenzione dell'Autore appare piuttosto finalizzata ad operare un collegamento fra certe tesi bergsoniane ed alcune concezioni scientifiche contemporanee concernenti la struttura della materia e del mondo, o la metodologia stessa della scienza. Dal confronto risulta in genere che Bergson aveva conquistato, sul piano filosofico, posizioni collimanti con quanto di più accreditato ha espresso la scienza moderna, riuscendo in certi casi a precorrere talune teorie scientifiche, e trovando il modo di risolvere (sempre sul suo terreno, che è quello filosofico) anche

alcune aporie che alle teorie scientifiche odierne si presentano.

È così che i vari punti di questa analisi del pensiero bergsoniano, pur presentati in modo non sempre ordinato, si possono unificare intorno a due centri fondamentali. Un primo è di carattere epistemologico: prendendo le mosse da una discussione fra Bergson e Le Dantec, viene messa in luce la concezione bergsoniana di « fatto », « soggettivo », « oggettivo », in base alla quale vien riservato il carattere dell'oggettività alla scienza e quello della soggettività alla metafisica. Beninteso che qui i termini vanno assunti in un senso ben precisato, giacchè, per Bergson, è il metodo soggettivo che penetra per intuizione l'essenza stessa delle cose, mentre il metodo oggettivo non può far altro che « girare attorno alle cose » stesse. Filosofare è appunto cercare di mettersi, con uno sforzo di intuizione, all'interno delle cose mentre « si fanno », e con questo è chiaro che il metodo soggettivo è superiore all'oggettivo, anzi, si serve di quest'ultimo come punto di partenza per penetrare più a fondo, per leggere ciò che in questo è un senso riposto.

Pure di notevole interesse epistemologico è la presentazione del valore dell'« immagine » come strumento interpretativo della realtà presso Bergson e presso gli scienziati odierni, con la identificazione delle differenze nei modi di introdurre ed impiegarle e la discussione della legittimità di esse: la rappresentazione fisica, in sostanza, non può essere la vera realtà, ma può mostrarla, condurci ad essa, anche perchè solo così si può spiegare che certi simboli siano più utili e conducano più lontano di altri.

Il secondo centro di questa analisi ha carattere più specificatamente cosmologico: in esso si studia, ad esempio, la posizione di Bergson di fronte all'indeterminismo contemporaneo: Bergson sceglie il determinismo sul piano scientifico (con Planck ed Einstein), ma riconosce la complementarità dell'aspetto deterministico ed indeterministico sul piano dell'interpretazione metafisica del reale (la ben nota tesi della dualità di tendenze, cardine di tutto il pensiero bergsoniano). Si tratta, in Bergson, di un dualismo filosofico, di fronte al quale quello di Niels Bohr (posto su un piano diverso, quello fisico) appare assai più timido, con la differenza, anche, che Bergson può, sul suo piano, fondere in unità queste due « facce » della realtà, ciò che al fisico non riesce.

Bergson si trova pure sostanzialmente d'accordo con la teoria della relatività, a proposito della quale, dopo aver opportunamente insistito sul senso diverso che assumono in essa le parole tempo, contemporaneità, spazio, dimensione, e altre ancora, rispetto al linguaggio comune e a quello filosofico, nonchè sul valore puramente scientifico e non ontologico di alcune tesi di essa (per esempio il concetto puramatermatico di quarta dimensione), Bergson viene a riconoscere che Einstein raggiunge la idea di un tempo « materiale » comune a tutte

le cose, che è in fondo il tempo del senso comune e, più profondamente, la ben nota « durata » bergsoniana. Da questo « tempo di tutti » Einstein parte, e a questo ritorna: tutto quanto egli fa nel frattempo ha esistenza solo nell'intervallo fra il porsi del problema e la sua chiusura, cioè nel mondo dei calcoli, solo sulla carta, quindi, in fondo. Di Einstein, Bergson ha colto bene ed ha sentita vicina l'esigenza di toccare il reale stabile, permanente, così come è, indipendentemente dalle varie esperienze degli scienziati che lo misurano.

L'imparentamento fra bergsonismo e scienza contemporanea, cui questo saggio intende, pur non essendo sempre del tutto ineccepibile, è generalmente abbastanza agevole da operare, per la semplice ragione che Bergson visse tanto vicino ai nostri giorni e fu tanto versato nelle scienze, da aver vissuto lui per primo la problematica filosofica che certe teorie scientifiche ancora propongono a noi. Tuttavia, al fondo di questa analisi resta senza risposta un interrogativo fondamentale che affiora spontaneamente in più luoghi: fino a che punto si può giustificare la bipartizione bergsoniana del piano filosofico e di quello scientifico nella considerazione del mondo fisico, attribuendo ad essi due mezzi tanto diversi di penetrazione dello stesso oggetto come sono l'intuizione e l'intelligenza? E, in secondo luogo, non è possibile un inquadramento di certe teorie scientifiche entro concezioni filosofiche diverse da quella bergsoniana con altrettanta efficacia di spiegazione?

Si potrebbe obiettare che la risposta a queste domande non fa parte di una ricostruzione storica del pensiero bergsoniano quale è questa: ciò può essere anche vero, il fatto tuttavia è sintomo di un carattere più generale di tutto il lavoro, consistente nella mancanza di un chiaro inquadramento speculativo: Bergson vi parla sempre, al punto che certe parti riescono quasi un centone di citazioni (le citazioni, anzi, costituiscono anche materialmente la maggior parte del volume), ma il suo discorso non è chiaramente inquadrato. C'è un lavoro di analisi assai serio, spesso anche brillante e convincente, ma piuttosto scarso appare il lavoro di sintesi.

Lo stesso modo di procedere nel trattare le questioni, mescolando argomenti scientifici, epistemologici e metafisici, se estrinsecamente sembra riprodurre da vicino proprio il modello della trattazione bergsoniana, in realtà finisce col rivelarsi dispersivo, per cui alla fine il libro non mantiene del tutto neppure la promessa contenuta nel suo titolo: questo infatti genera nel lettore l'aspettativa di una ricostruzione della cosmologia bergsoniana operata traendo dalle opere del pensatore gli elementi per una sintesi di concezione dell'universo, mentre viene qui trattato un piccolo numero di questioni parziali (sia pure legate da un certo filo logico), nelle quali gli elementi scientifici del discorso sono stemperati in un vario complesso di considerazioni metafisiche, gnoseologiche ed epistemologiche assai disperate. Il saggio avrebbe raggiunto meglio una sua unità e chiarezza se avesse tematizzato un elemento unico,

o se ne avesse almeno tenuto in vista uno come essenziale, mentre l'aver tenuto presenti troppe componenti ha finito col disperdere l'attenzione della ricerca in vari settori, con scarsa unità. Ne è venuta anche come conseguenza che, di quanto è piacevole, avvincente e unitaria la lettura delle opere originali di Bergson, di altrettanto è faticosa e richiede particolare sforzo di sintesi la lettura di questo saggio.

Tutto ciò, naturalmente, non compromette il complesso dei pregi — veramente notevoli — di questo studio: la chiarezza dell'esposizione e la coscienziosità dell'informazione sono qualità che raccomandano da sè il lavoro, il quale risulta in definitiva un ottimo mezzo di informazione su un aspetto del pensiero bergsoniano solitamente meno approfondito, e, anche se non approda alla formulazione di una tesi unitaria, fornisce gli elementi per un giudizio sufficientemente largo e pertinente sul problema trattato, cioè, più che sulla concezione bergsoniana dell'universo, circa i rapporti fra pensiero bergsoniano e scienza contemporanea.

EVANDRO AGAZZI

EMIL DU BOIS-REYMOND, *I sette enigmi del mondo*, a cura di Vincenzo Cappelletti. Un vol. di pagg. 191. «Philosophia» ed., Firenze, 1957.

Vincenzo Cappelletti ha egregiamente tradotti e raccolti due discorsi — fra i più significativi — di Emil du Bois-Reymond, il grande fisiologo tedesco del XIX sec.: *I confini della conoscenza della natura e I sette enigmi del mondo*. Alla raccolta il Cappelletti ha aggiunto parte dello scritto altrettanto famoso *Sulla forza vitale*. Lo scrupolo della traduzione, la precisione e l'opportunità delle note, l'intelligenza della lunga introduzione sono un incentivo fortunato alla rilettura di questi testi un po' dimenticati.

In verità, i discorsi di Emil Du Bois-Reymond avrebbero oggi uno scarso interesse per chi volesse tener conto delle loro affermazioni, non scevre di quel caratteristico dommatismo positivisticco dei tempi andati. Così appare, infatti, la risoluzione del metodo scientifico nella meccanica analitica e lo sforzo di rappresentarsi la connessione causale nella forma matematica della meccanica atomica. Formule queste che non vengono discusse neanche di fronte alla inspiegabilità dei loro concetti-base, quelli di materia e di forza, o di fronte al fenomeno coscienziale altrettanto inspiegabile con un sistema di correlazioni atomiche. Il Du Bois-Reymond dichiarerà così *l'ignorabimus*, piuttosto che rivedere la struttura del metodo scientifico: i limiti invalicabili che il fisiologo scopre non pongono in discussione la validità del metodo come tale, anzi lo suppongono come il massimo cui l'intelligenza umana possa giungere.

«Sfugge dunque del tutto — osserva il Cappelletti — al Du Bois-Reymond che la

complessa problematica epistemologica da lui messa in luce si risolveva innanzitutto in una domanda sulla genesi del conoscere scientifico, sulla sua struttura, sulla rilevanza rispettiva di osservazione ed assiomatica: e che una risposta poteva essere cercata attribuendo al psichico e al coscienziale, all'uno attraverso la possibilità che apre del farsi *nuova* della conoscenza, all'altro attraverso la facoltà della elaborazione *costruttrice*, una importanza peculiare e determinante in quella genesi» (pag. 39).

I limiti invalicabili della conoscenza sono soprattutto due: l'essenza della materia e della forza, e il fenomeno della coscienza. Il secondo enigma è più evidentemente indicativo del dommatismo cui si accennava. Infatti da una parte il Du Bois-Reymond dichiara la incomprendibilità della coscienza, del dolore e della gioia, sulla base di una meccanica analitica e sul puro fondamento di connessioni atomiche; dall'altra conserva la convinzione che il substrato della coscienza sia di natura materiale. «Se noi — egli dice — mai comprenderemo i processi psichici dalle circostanze concomitanti materiali, è questione affatto diversa dall'altra, se quei processi siano il risultato di condizioni materiali. A quella domanda si può rispondere negativamente, senza che su questa si sia deciso alcunchè; e tanto meno data risposta negativa» (pag. 92). Il Du Bois-Reymond non avverte dunque chiaramente che i problemi sollevati mettono in questione il fondamento stesso della sua scienza. Eppure si può dire che egli intravede l'aporia: «si pone il problema se i due confini della nostra conoscenza della natura non siano per caso identici, cioè se, quando noi riuscissimo a concepire l'essenza della materia e della forza, non comprenderemo anche come la sostanza che ne è a fondamento, desideri, pensi» (p. 95).

Il vero enigma è dunque il concetto di materia, il fondamento stesso di tutto l'edificio positivisticco della scienza. E a questo proposito va sottolineato in modo particolare quanto il Du Bois-Reymond scrive ne *I confini della conoscenza della natura*: «Il concetto che il mondo risulti di parti piccolissime sempre esistenti e indistruttibili, le cui forze centrali generano tutti i movimenti è, per così dire, soltanto il surrogato di una spiegazione... Si sa, infatti, che lo schema atomico è certamente utile per la finalità della nostra indagine fisico-matematica, talvolta, anzi, indispensabile, ma che esso, quando vengono oltrepassati i limiti di ciò che ad esso si chiede, come filosofia corpuscolare conduce a contraddizioni insolubili» (pagg. 72-73). Nello scritto *Sulla forza vitale* il Du Bois-Reymond afferma analogamente a proposito del concetto di forza che «la parola forza per noi non può avere alcun altro significato se non quello per cui essa ha reso dei buoni servigi alla meccanica analitica» (pag. 177).

Potremmo già notare una certa prospettiva prammatistica, strumentale che la più recente epistemologia attribuisce ai concetti fondamentali della scienza. Trascuriamo, per necessaria