

GIANLUCA MILIGI

**Una filosofia  
dell'intuizione:  
Bergson**

WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://Filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

# Una filosofia dell'intuizione: Bergson

di GIANLUCA MILIGI

## *Nota bio-bibliografica*

HENRY BERGSON nasce a Parigi nel 1859 da una famiglia ebraica. Conduce i suoi studi al Liceo Condorcet, poi alla Scuola Normale Superiore e ottiene la licenza in lettere e matematica. Egli inizia quindi un periodo di insegnamento nelle scuole superiori; nel 1889 consegue il dottorato in filosofia (corrispondente all'abilitazione all'insegnamento universitario, la "libera docenza") con due dissertazioni: *Quid Aristoteles de loco senserit* e *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889). Questo saggio rappresenta la sua prima opera importante, alla quale segue *Materia e memoria* (1896).

Ricopre in seguito, nel 1907, l'incarico di *Maître des Conférences* presso la Scuola Normale Superiore e diviene due anni dopo insegnante di Filosofia al *Collège de France*; i corsi da lui tenuti ottengono un notevole successo. Nonostante alcune ostilità mostrate nei suoi confronti dai circoli tradizionalisti legati alla Sorbona, Bergson si rivela progressivamente la figura di spicco della cultura filosofica francese dei primi decenni del Novecento. Pubblica molte opere, tra cui ricordiamo il saggio *Il riso* (1900), in particolare *Introduzione alla metafisica* (1902), che è una prima breve *summa* del suo pensiero, *L'evoluzione creatrice* (1907), l'opera forse più nota, *L'energia spirituale* (1919), *Durata e simultaneità* (1922) sulla *Teoria della relatività* di Einstein e *Il pensiero e il movente* (1934). Bergson affronta anche i temi dell'etica e della religione nel libro del 1932 *Le due fonti della morale e della religione*, avvicinandosi in seguito al cristianesimo. Gli viene conferito nel 1914 il prestigioso titolo di Accademico di Francia e riceve nel 1928 il Premio Nobel per la Letteratura. Muore a Parigi nel 1941.

## 1. *Il tempo e la coscienza*

Al centro dell'intera filosofia di Bergson si trova la nozione di "durata reale" (*durée réelle*). Già nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), egli pone una radicale distinzione tra due diverse concezioni possibili del tempo, ossia della durata. La prima si determina quando "pro-

iettiamo il tempo nello spazio, esprimiamo la durata in estensione, e la successione prende per noi la forma di una linea continua o di una catena, le cui parti si toccano senza penetrarsi”.

Questo procedimento si fonda sull'idea di una serie reversibile della durata o anche, semplicemente, di un certo “ordine” nel tempo; essa implica la rappresentazione dello spazio, e a causa di ciò non può essere adoperata per definire la natura peculiare della durata. Il risultato è infatti la costruzione di un tempo schematizzato, “spazializzato” appunto, in una sequenza di elementi o stati immobili, distinti, ma tutti uguali. Per quanto la durata reale o pura risulti indefinibile, Bergson cerca comunque di delinearne i tratti fondamentali: è “la forma assunta dalla successione dei nostri stati di coscienza, quando il mio io si lascia vivere e si astiene da ogni tentativo di stabilire delle separazioni fra stato e stato”. Egli utilizza delle similitudini prese dal mondo dell'arte e della musica: la durata è come la fusione di note in una ininterrotta melodia, è una successione, senza interne distinzioni, una mutua penetrazione, un'intima organizzazione di elementi, ognuno dei quali rappresenta il tutto, da cui viene distinto e isolato solo per effetto di un'astrazione operata dal pensiero.

La pura durata “potrebbe essere benissimo nient'altro che una successione di cambiamenti qualitativi che si fondono, che si compenetrano, senza contorni precisi, senza nessuna tendenza a esteriorizzarsi gli uni nei confronti degli altri, senza nessuna parentela col numero: sarebbe l'eterogeneità pura”, che si differenzia dalla omogeneità intrinseca alla strutturazione dello spazio. Il senso del *divenire* coincide con la durata, escludendo la giustapposizione di stati ed istanti diversi e separati, poiché è un flusso continuo, nel quale, in termini strettamente temporali, il passato si proietta sul presente e si compenetra ad esso. Ogni stato, considerato in sé, è un perenne divenire e ciò costituisce un limite insormontabile per la comprensione spaziale-simbolica. La durata reale, di conseguenza, in quanto divenire implica sempre l'insorgere di qualcosa di “nuovo” e di “imprevedibile” e si rivela essere una “creazione continua” o autocreazione. La concezione della durata, a partire da queste formulazioni, si impone come il vero *Leitmotiv* del pensiero bergsoniano e deve perciò essere colta nei diversi ambiti – ontologico, gnoseologico eccetera – in cui si manifesta.

Il tempo espresso come durata, come puro divenire, è “assoluto” per la coscienza che lo vive: la coscienza “dura”. Bergson afferma che c'è almeno una realtà che tutti possiamo cogliere nell'interiorità ed è proprio il “nostro *io che dura*”, il nostro io nel suo fluire temporale. Quelli che appaiono come degli stati della coscienza stessa, gli stati psichici, in realtà, in quanto distinti, simbolizzati come elementi spaziali e giustapposti l'uno all'altro, non rappresentano la vera vita coscienziale, ma solo l'io superficiale, schematizzato, esteriorizzato: in profondità invece si può avvertire

una fluida continuità. Bergson, sulla linea dello spiritualismo, sostiene in termini “cartesiani” che “l’esistenza di cui siamo più decisamente sicuri, quella che conosciamo con maggior chiarezza, è la nostra senza dubbio. Potremmo giudicare infatti esteriore e superficiale la nozione che possediamo degli oggetti esterni; ma per quel che riguarda noi stessi, percepiamo intimamente e profondamente” (*Evoluzione creatrice*). Egli spiega come ogni stato di coscienza si arricchisca continuamente della durata che raccoglie e nota, acutamente, che non c’è differenza tra il cambiare di stato e il permanere nello stesso stato. Questi “stati” non costituiscono nemmeno in senso rigoroso una molteplicità, se non una volta vissuti e fatti oggetto di rappresentazione, poiché nella coscienza avviene una “transizione continua” o compenetrazione assoluta di tutti gli elementi.

Bergson propone molte metafore, che però, come egli stesso dichiara, sono in quanto tali inadeguate a fornire un’immagine del processo o divenire vitale della coscienza; tra queste troviamo quella dello srotolarsi di un gomito che è, al contempo, l’arrotolarsi del filo in un altro gomito. La coscienza è “il progredire del passato che rode l’avvenire e ingrossa a mano a mano che avanza”, ed è perciò un continuo crescere su se stessa. “Coscienza vuol dire memoria”, *conservazione* del passato nel presente ma anche *anticipazione* dell’avvenire: questa è l’altra tesi fondamentale di Bergson. Di conseguenza, una coscienza non può vivere due stati identici, poiché dovrebbe incessantemente finire e rinascere, ma ciò rappresenterebbe la negazione della memoria e quindi la pura “incoscienza”.

Se la coscienza è memoria, la memoria, cui Bergson dedica interessanti analisi – in particolare in *Materia e memoria* (1896), che mette a fuoco in generale il rapporto tra spirito e materia – non deve essere intesa in senso materialistico. Si devono distinguere due forme di memoria, quella dei “meccanismi motori” e quella dei “ricordi indipendenti”. La prima è la *memoria dello spirito*, la memoria “per eccellenza”, la seconda è invece legata a un “esercizio abituale del corpo”, ad una automatica ripetizione di azioni e si può perciò definire *memoria del corpo* o memoria-abitudine. La prima forma di memoria registra, come “immagini-ricordo”, tutti gli avvenimenti della nostra vita a mano a mano che si svolgono; coglie ogni dettaglio, lascia ad ogni fatto e a ogni “gesto” il suo posto nel tempo trascorso. Questa memoria non ha fini di utilità e di azione pratica, immagazzina il passato solo per effetto di una necessità naturale e rende possibile il riconoscimento intellettuale di una percezione già provata, di un’immagine trascorsa. Bergson ne esemplifica il funzionamento riferendosi al sogno; nella dimensione onirica, in cui “mi disinteresso della situazione presente” – nonostante il presente o l’“attualmente vissuto” rimanga il segno fondamentale della coscienza –, emergono ricordi legati a eventi e dati remoti dell’esistenza: il passato rimane quindi depositato nel fondo della coscienza

e può in ogni momento riaffiorare. “Ma ogni percezione si prolunga in un’azione nascente; e via via che le immagini, una volta percepite, si fissano e si dispongono in questa memoria, i movimenti che le prolungavano modificano l’organismo, creano nel corpo nuove disposizioni ad agire”.

Si crea in tal modo un’esperienza d’altro genere che si deposita nel corpo, e cioè una serie di meccanismi già impostati di cui si prende coscienza nel momento in cui essi entrano in funzione. Questa coscienza di un intero passato di “sforzi” raccolto nel presente indica una memoria molto differente dalla prima, dal momento che, concentrata nel presente, è sempre tesa verso l’azione e quindi verso il futuro. Essa trattiene solo i movimenti coordinati mediante l’intelligenza, in questo modo si consolida lo sforzo accumulato; gli sforzi passati non vengono richiamati come immagini-ricordo, ma nell’ordine rigoroso con cui concorrono a realizzare i movimenti attuali. Come afferma Bergson, tale memoria “non rappresenta il nostro passato, ma lo gioca”, lo attiva prolungando l’effetto delle immagini fino al momento presente. È basata sulla peculiare funzione del cervello, che consiste nel far riemergere da un fondo “dimenticato” quei ricordi che in proiezione futura possono essere utili all’azione. Il cervello è allora ciò mediante cui si traduce in movimento e si materializza la vita dello spirito. Questa, per ricordare la nota metafora bergsoniana, trascende, come una sinfonia i movimenti della bacchetta del direttore, i meccanismi cerebrali. Tra il piano dell’azione e quello del rivolgimento al passato, del sogno, si determina comunque un’infinita intersezione di piani intermedi e una continua e reciproca interazione.

## 2. *Intuizione e intelligenza: metafisica e scienza*

Quella bergsoniana si può definire, dal punto di vista della conoscenza, una “filosofia dell’intuizione”. L’intuizione, come si legge in *Introduzione alla metafisica*, è quell’atto metafisico, quella “simpatia”, mediante cui ci si inserisce nell’interiorità di un oggetto e si attua una “coincidenza” con ciò che c’è in esso di unico e di inesprimibile, dunque con qualcosa di “assoluto”. L’intuizione si distingue dall’intelligenza – strumento proprio della scienza –, che è invece analisi. In base al procedimento analitico si operano “rigide” distinzioni e si riconduce l’oggetto a elementi già noti, ossia comuni a più oggetti: questa è una conoscenza del relativo che si serve di simboli e schemi astratti (in tal senso opera in maniera simile all’intelletto astratto definito da Hegel). L’analisi è l’espressione di una cosa “in funzione di qualcosa che essa non è”; è una traduzione, una spiegazione simbolica. In generale, l’intelligenza pensa la realtà mobile e fluida attraverso la mediazione dell’immobile. L’intuizione è invece l’organo della

metafisica, di una metafisica autentica che secondo Bergson non consiste, come nel pensiero filosofico tradizionale, nel passaggio dal divenire ad una struttura o entità immutabile, ma, al contrario, dal superamento dell'immutabile nel divenire, nella durata.

La vita interiore è insieme varietà di qualità, continuità di progresso e unità di direzione; non può essere tradotta in un'immagine – che però ha almeno il vantaggio della concretezza – né, a maggior ragione, in un concetto o in un'idea astratta propri della conoscenza intellettuale o scientifica. Questa è per sua natura inadatta a cogliere la realtà della durata, la sua essenza profonda, che può essere penetrata solo attraverso l'intuizione metafisica. L'insufficienza dei concetti si mostra, ad esempio, nel fatto che la durata viene definita come molteplicità in quanto costituita da un insieme di stati di coscienza, i quali però non sono distinguibili poiché trascorrono e si prolungano l'uno nell'altro. In questo senso si potrebbe parlare di una "unità" *sui generis*, "che si muove, e cangia, e varia di colore", diversa dall'unità concettuale, immobile e vuota. Neanche la combinazione dei concetti di "unità" e "molteplicità" è in grado di rendere la natura della durata, la quale è originariamente un "vissuto", la sostanza della vita della coscienza. L'intelligenza, che per Bergson è una facoltà che serve alla vita pratica, domina esclusivamente la dimensione della materialità, spazialità, omogeneità e divisibilità, attraverso cui il pensiero cerca di ricostruire in modo aporetico la durata, componendo una serie di "immobilità". In questa prospettiva, egli critica il metodo della psicologia "scientifica", la quale risolve analiticamente l'io in una serie di sensazioni, sentimenti e rappresentazioni; l'io viene così sostituito da un insieme di fatti psicologici. Non si pone più così una distinzione tra razionalismo ed empirismo poiché entrambi, procedendo per analisi, hanno come risultato la frammentazione della coscienza, della "personalità", in stati immobili. Questi sono solo "elementi di una traduzione" e non "parti dell'originale". L'unica differenza è che l'empirismo cerca all'infinito l'unità dell'io nella dispersa molteplicità degli stati psicologici, mentre il razionalismo, mediante astrazione, concepisce l'unità come forma priva di materia, assolutamente vuota e indeterminata: questa è la fisionomia del "concetto". Se la conoscenza in generale assume una connotazione pratica e pragmatica, in quanto serve all'azione, "per prendere una decisione, per trarre un vantaggio, per soddisfare un interesse", la filosofia per Bergson deve, al contrario, ricercare una rappresentazione, o meglio un'intuizione unica e semplice, che sia conoscenza "disinteressata" dell'oggetto, incentrata sulla cosa e non sul concetto. Se l'analisi opera sull'immobile, l'intuizione "ci inserisce nella mobilità, che è quanto dire nella durata". Bergson – questa è una tesi importante – afferma che dall'intuizione si può passare all'analisi, ad una costruzione concettuale, ma che non vale il procedimento inverso.

Sui limiti dell'analisi è degno di nota quanto egli scrisse – siamo agli albori del cinema, nel 1907 – a proposito della natura *cinematografica* del meccanismo conoscitivo. Nel caso del movimento nello spazio, l'”artificio del cinematografo” riproduce in fondo l'artificio della percezione, dell'intelligenza e anche del linguaggio, poiché consiste nel proiettare un filmato con un apparecchio che svolge una pellicola, e la pellicola è costituita da una serie di istantanee, di fotogrammi di un evento (ad esempio, la parata di un reggimento). Questo tentativo di ricostruire il movimento a partire da elementi fissi, immobili, per sua natura dà luogo a una “contraddizione” e perciò non è adeguato a cogliere l'essenza del movimento: il movimento non può derivare dall'immobilità. Il “metodo cinematografico”, al di là della dimensione *pratica*, conduce, in ultima analisi, all'assurdo.

Sulla struttura logica di questo metodo si basa – è un punto interessante – anche l'argomentazione mediante cui Zenone, con il noto esempio della freccia, nega l'esistenza del movimento: in un dato istante la freccia in volo è ferma, perché altrimenti il suo movimento si realizzerebbe in due diversi istanti; è impossibile però che un istante sia composto da più istanti. Bergson cerca comunque di confutare la rigorosa logica di Zenone, che è rimasta per molti versi alla base del pensiero filosofico, asserendo che essa non si rende conto che la durata – quindi l'intervallo, la traiettoria – “si crea tutto d'un tratto”. La conclusione è che, se è possibile suddividere a piacere la traiettoria “una volta creata” non si può però mai suddividere l'atto della sua creazione, che è sempre in sé *enérgeia*, atto progressivo e non “cosa”.

### 3. *L'evoluzione creatrice*

Il percorso filosofico di Bergson è partito da un'indagine sui dati immediati della coscienza, dalla quale è emerso, come tesi fondamentale, che è la “durata” reale a costituire l'essenza della coscienza stessa. Egli ha conseguentemente impostato la sua filosofia sull'intuizione della durata, come è testimoniato anche dalla teoria intorno alle due forme di conoscenza. Oltre la riflessione sul rapporto spirito (coscienza)-corpo, Bergson ha dovuto perciò affrontare, in particolare in *L'evoluzione creatrice* (1907), in chiave “cosmologica”, l'esistenza della durata, la dimensione del divenire nel mondo esterno.

Per un essere cosciente l'esistenza equivale al mutamento, il mutamento alla maturazione e questa al crearsi da sé stesso indefinitamente. Anche il mondo inorganico-materiale, però, è coinvolto, al di là dell'apparenza, nella durata, nel divenire: si può affermare allora che “l'universo dura”. La percezione è ciò che isola un oggetto e fornisce così le linee-guida per



l'azione, ma è l'insieme universale, la totalità delle interazioni tra i corpi la vera realtà del mondo. Il vivente, l'organismo, non può coincidere con l'oggetto della percezione perché è qualcosa, durando, che si evolve e condensa in sé il tempo.

Bergson conduce una penetrante critica che coinvolge sia il meccanicismo che il finalismo, in quanto basati entrambi su schemi intellettualistici. Il meccanicismo implica una metafisica in cui la totalità della realtà è posta tutta insieme, come fosse eterna, e quindi la durata, il tempo, che permangono solo come espressione dei limiti conoscitivi del soggetto, sono, in ultima analisi, negati. Il finalismo ha lo stesso principio del meccanicismo ma in forma rovesciata, poiché "alla spinta del passato", per cui un dato è determinato come risultato di una serie di cause, sostituisce "l'attrazione del futuro", ossia prefigura un modello preesistente, un'idea, una Forma che la serie stessa dovrà necessariamente realizzare. La vita – come l'azione che è sua espressione – o in generale la realtà, è invece per Bergson creazione incessante che apporta l'"imprevedibile" e il "nuovo". La realtà deve essere compresa in termini di evoluzione. Ma il grande obiettivo della speculazione bergsoniana non è individuare il risultato ultimo e perfetto dell'evoluzione, ma piuttosto cogliere il suo unitario principio. Egli recupera il senso positivo nella dottrina del finalismo: il mondo è un'armonia, ma un'armonia tendenziale, non attuale, in quanto ammette al tempo stesso disarmonie, regressi e accidentalità, e quindi include la contingenza. Diversamente dal finalismo "radicale", la concezione bergsoniana prevede una "visione del passato alla luce del presente".

La tesi centrale, che si pone anche come principio di dimostrazione, è che "la vita, sin dalla sua origine, è la continuazione di un solo e medesimo slancio che si è diviso in linee di evoluzione divergenti": lo *slancio vitale* (*élan vital*). A partire da un'origine comune, le specie tendono ad accentuare la loro divergenza nel corso dello sviluppo, ma proprio in base allo slancio vitale originario mantengono, in alcuni aspetti particolari, un'identica natura. La vita, che è una creazione che prosegue indefinitamente, procede per "dissociazione" e "sdoppiamento"; si può dire che essa effettui uno scopo, che è intrinseco, immanente, anche in linee dell'evoluzione tra loro indipendenti. Bergson propone l'esempio dell'occhio: in esso la struttura complessa contrasta con la semplicità di funzionamento: questo dato non può essere spiegato mediante un meccanismo o attraverso il finalismo, né dalla concezione meccanicistica dell'evoluzione di Lamarck e di Darwin. L'unità e la semplicità vitale dell'organo è reale, mentre la sua struttura complessa appare tale attraverso gli schemi intellettualistici dell'analisi scientifica. La natura infatti forma l'occhio in modo analogo al semplice e indivisibile atto con cui solleviamo una mano.

Bergson segue le tappe del percorso evolutivo, così come si configura nel mondo vegetale e in quello animale. L'evoluzione degli Artropodi raggiunge un punto culminante diverso da quello raggiunto dai Vertebrati, rappresentato dall'uomo. Le due diverse linee di sviluppo sono segnate, rispettivamente, dal prevalere dell'istinto e dell'intelligenza; nell'uomo comunque si ritrovano entrambe queste "tendenze". L'istinto è la facoltà di utilizzare a fini naturali strumenti organici, mentre l'intelligenza è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali; sul piano della conoscenza innata, il primo si rivolge alle "cose", alla materia, mentre la seconda ai "rapporti", alla forma. Oltre c'è l'intuizione della realtà del divenire, della vita, che fa cogliere la "genesì ideale della materia". L'evoluzione segnata dallo slancio vitale talvolta si arresta, contrastata dalla legge del minimo sforzo e dell'autoconservazione, e ricade su sé stessa. La materia consiste in questa ricaduta, nella "interruzione" della tensione vitale, nell'insorgere della infinita divisione degli enti (individuazione). La materia è anch'essa non una cosa, ma una tendenza o forza contraria, un movimento inverso rispetto al processo della vita e della natura. Per Bergson essa non è la negazione del processo di evoluzione, della "realtà positiva", ma la sua inversione, il suo opposto. La materia e la spazialità-estensione – ambito dell'ordine geometrico, dell'*automatismo* – non hanno perciò origine da un principio diverso dallo slancio vitale, che è alla base della creazione continua, ordine del *vitale*, della volontà: rappresentano la soppressione di quest'ordine, che è insieme sostituzione, presenza di un ordine diverso.

L'aporia del discorso bergsoniano deriva dal fatto che, al tempo stesso, la materia e l'estensione, di cui si deve spiegare la genesi, rimangono in sé un elemento di "negatività interna" alla positività dell'evoluzione creatrice. È l'uomo soltanto, come coscienza, libertà e apertura all'azione (diversa dall'automatismo dell'animale), che può sostenere lo slancio vitale e quindi la creazione, il divenire. All'origine della vita, dice Bergson, c'è una coscienza o "supercoscienza", che è un "esigenza di creazione". L'uomo, con le manifestazioni più elevate della sua attività e natura - la società, l'arte, la morale, la religione -, supera i limiti imposti dalla materialità e rappresenta, in ultima istanza, la linea fondamentale, che mai si arresta, di una complessa ed universale evoluzione. Un luogo decisamente interessante del pensiero bergsoniano è l'analisi dell'idea del "nulla" (*néant* o *Rien*), presente nel capitolo IV di *L'evoluzione creatrice*, (precedentemente apparsa nella «Revue philosophique», 1906); questa idea è considerata "l'invisibile motore del pensiero filosofico". Il "nulla" assoluto è concepito da Bergson essenzialmente come "annullamento" totale, concetto che si rivela però autocontraddittorio o "distruttivo di sé stesso". La sua argomentazione si sviluppa in questi termini: se anche l'universo, il tutto, venisse soppresso o si inabissasse "nel silenzio e nella notte", ci sarebbe

sempre “ciò che” sopprime. Bergson mira a dimostrare in generale che la soppressione di qualcosa implica, al tempo stesso, il subentrare di qualcos'altro. Anche pensare l'abolizione di una cosa non è possibile che mediante la rappresentazione, implicita o esplicita, della presenza di un'altra cosa. In ultima analisi, la soppressione di un oggetto esterno o interno (stato di coscienza) è sempre una *sostituzione*, un “rimpiazzamento”.

Bergson assume, per confutarla, l'ipotesi che sia possibile una progressiva, oggetto dopo oggetto, abolizione del tutto. Ma ciò, come dimostrato, è sempre una progressiva sostituzione e perciò l'emergere di un diverso oggetto: ne deriva l'impossibilità dell'abolizione del tutto. L'annullamento delle cose si presenta come una “cosa” e quindi risulta inevitabilmente contraddittorio. L'idea stessa della “inesistenza”, il giudizio che nega l'esistenza, suppone l'esistenza dell'oggetto che si assume non esista; l'inesistenza allora non è altro se non la posizione dell'esistenza “con in più la rappresentazione dell'esclusione dalla realtà”. Nella prospettiva bergsoniana, il nulla è sempre relativo e coincide con la posizione del “diverso”: è lo stesso esito dell'argomentazione platonica nel *Sofista*. Nell'universo quindi non esiste il vuoto (*vide*). Con questa analisi, segnata da notevole spessore teoretico, ma anche da interne aporie, Bergson ha cercato di sostenere la sua concezione dell'universo come continua evoluzione e creazione.

[WWW.FILOSOFIA.IT](http://WWW.FILOSOFIA.IT)