



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
FEDERICO II



DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE FILOSOFICHE
CICLO XXVII

**STRUTTURA, IMITAZIONE,
EVENTO**
*LA FILOSOFIA DELLA VITA
IN HENRI BERGSON*

TUTOR

Ch. mo Prof. Salvatore Giammusso

COORDINATORE

Ch.mo Prof. Giuseppe Antonio Di Marco

CANDIDATO

Dott. Salvatore Grandone

INDICE

INTRODUZIONE _____ p. I

CAPITOLO I

Bergson come problema storiografico

1. *Attualità del bergsonismo* _____ p. 1
2. *La filosofia della vita* _____ p. 4
3. *Bergson storico della filosofia* _____ p. 11

CAPITOLO II

«Come un'onda immensa che si propaga da un centro»

1. *L'immagine mediatrice dell'onda* _____ p. 23
2. *Struttura* _____ p. 28
3. *Imitazione* _____ p. 61
4. *Evento* _____ p. 82

CAPITOLO III

Il metodo: linguaggio, immagine e analogia

1. *Il linguaggio come organismo vivente* _____ p. 107
2. *Il metodo: concetto, immagine mediatrice e analogia* _____ p. 122

CAPITOLO IV

Bergson a colloquio con la contemporaneità: verso un'antropobiologia dell'evento

1. *Bergson tra Claude Romano e Alain Badiou* _____p. 163
2. *Potenziale e trasduzione: Raymond Ruyer
e Gilbert Simondon in risonanza con Bergson* _____p. 200

BIBLIOGRAFIA _____p. 221

INTRODUZIONE

In Francia si assiste da quasi vent'anni al costante aumento degli studi dedicati alla filosofia bergsoniana. Il fenomeno ha ormai assunto delle proporzioni significative. Le frettolose etichette (spiritualismo, irrazionalismo, vitalismo) sono state abbandonate a vantaggio di relazioni complesse, dove si cerca un dialogo fecondo tra l'oggi e Bergson.

La pubblicazione della prima edizione critica delle opere di Bergson¹ è il segno più evidente, se non della riscoperta, sicuramente della rinnovata attenzione nei confronti di un filosofo spesso messo in secondo piano da molte correnti della filosofia contemporanea – si pensi ad esempio alla fenomenologia o all'esistenzialismo.

Accanto a lavori di carattere generale², volti ad indagare con maggiore fedeltà al testo l'evoluzione del pensiero bergsoniano, se ne aggiungono altri che inseriscono il filosofo francese nel cuore del dibattito scientifico contemporaneo³. Seguendo

¹ Si tratta della recente edizione critica *Le choc Bergson* in lingua francese, realizzata su coordinamento di Frédéric Worms nella collana *Quadrige-Grands Textes* (Paris, PUF). Ogni volume è corredato di note al testo, dell'indice delle varianti, di un'appendice dedicata alla ricezione critica, di una dettagliata bibliografia secondaria e dell'indice analitico dei nomi, dei termini e delle immagini.

² Per quanto l'elenco non sia certo esaustivo, ne indichiamo di seguito alcuni tra quelli di maggiore rilevanza: C. RIQUIER, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009; D. TELLIER, *La métaphysique bergsonienne de l'intériorité. Se créer ou se perdre*, Paris, l'Harmattan, 2012; J.L. VIEILLARD-BARON, *Le secret de Bergson*, Paris, le Félin, 2013; F. WORMS, *Bergson ou Les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

³ Tra i più recenti occorre segnalare: P.A. MIQUEL, *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2013; A. CONTINI, *Estetica della biologia. Dalla scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Milano, Mimesis, 2012; O. PERRU, *Science et itinéraire de vie. La pensée de Bergson*, Paris, Kimé, 2008; M. LEFEUVRE, *La réhabilitation du temps. Bergson et les sciences d'aujourd'hui*, Paris, l'Harmattan, 2005; A. GENOVESI, *Ber-*

l'adagio bergsoniano di raggiungere la precisione in filosofia anche nel confronto con le scienze positive, molti aspetti dell'opera di Bergson sono stati ricontestualizzati nell'orizzonte dell'odierno evoluzionismo o delle recenti acquisizioni in ambito neuroscientifico. L'attualità sembra quindi un dato indiscutibile che costituisce il punto di partenza, la premessa di ogni percorso critico-filosofico che voglia cimentarsi nella lettura del testo bergsoniano.

Occorre però chiedersi se tale atteggiamento, portato alla sue estreme conseguenze, non sfoci in pregiudiziali forzature del pensiero di Bergson. Per valutare l'attualità "di" Bergson è forse necessario misurarsi in prima istanza con l'attualità "per" Bergson. Un approccio storiograficamente corretto non può infatti esimersi dall'analisi del "come" Bergson giudichi l'attualità dei classici. In questo modo è infatti possibile cogliere l'attualità "per" noi del suo pensiero senza cadere in fuorvianti proiezioni.

In altri termini sosteniamo che si può trovare un'autentica attualità del pensiero bergsoniano se si fa come Bergson, se si ripete nel nostro oggi uno stile di pensiero che si esplica come un metodo dalla doppia valenza: filosofica e storiografica.

Nei corsi liceali e universitari, ne *L'introduction à la métaphysique* (1903) e soprattutto ne *L'intuition philosophique* (1911), Bergson individua un metodo d'indagine basato sull'uso di concetti ritagliati sulle sinuosità del reale e immagini mediatrici utili tanto ad afferrare l'intuizione centrale di un filosofo quanto a comprendere la struttura intima delle cose. Come per com-

gson e Einstein. *Dalla percezione della durata alla concezione del tempo*, Milano, FrancoAngeli, 2001; B. CLAVERIE - R. JAFFARD et alii, *Bergson. De la philosophie aux neurosciences*, Bordeaux, Université Victor-Segalen, 2000; B. FARINA, *Déjà vu e la coscienza. Dal Ricordo del presente di Bergson al Presente ricordato di Edelman*, Milano, FrancoAngeli, 1999; E. JAFFARD (dir.), *Cerveau et mémoires. Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Paris, Osiris, 1998.

prendere Berkeley così per cogliere l'evoluzione della vita Bergson ricorre a concetti concreti, aderenti alle cose e poco universalizzabili. Inoltre elabora immagini mediatrici, metafore che avvicinano la riflessione del filosofo e dello storico della filosofia al centro del reale e nel cuore dei grandi sistemi filosofici. Per comprendere l'attualità "di" Bergson senza contraddire l'attualità "per" Bergson conviene dunque "fare" come Bergson, ossia cercare quell'immagine mediatrice e quei concetti che siano in grado di avvicinare al centro della filosofia bergsoniana e di metterlo in relazione al contesto contemporaneo. Nel percorso che si intende seguire la ricerca dell'immagine mediatrice è coerente con il Bergson storico della filosofia. Del resto serve a scorgere in alcuni rami della filosofia contemporanea della "differenziazioni" e "sdoppiamenti" presenti virtualmente in Bergson.

L'immagine dell'«onda immensa che si propaga da un centro» è forse quella più appropriata ad una simile lettura.

La vita appare globalmente come un'onda immensa che si propaga a partire da un centro e che, sulla quasi totalità della sua circonferenza, si arresta e si converte in oscillazioni sul posto: in un solo punto l'ostacolo è forzato, l'impulso ha attraversato liberamente. È questa libertà che registra la forza umana.⁴

La metafora utilizzata da Bergson ne *L'évolution créatrice* è suscettibile di almeno tre interpretazioni. A quella letterale che aiuta a chiarire in chiave metaforica il movimento dello slancio vitale – in cui coesistono rotture e riflussi –, ne possono seguire altre due che non si limitano alla parafrasi del testo, ma aprono la strada a nuove possibilità teoriche.

⁴ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, a cura di Arnaud François, Paris, PUF, 2007, p. 266.

A tal fine saranno scelti i concetti di struttura, imitazione e evento che presentano delle importanti occorrenze nell'opera bergsoniana per quanto non appartengano in senso stretto al suo lessico filosofico. La loro analisi permette di avanzare una seconda interpretazione dell'immagine dell'onda. La terza scaturirà invece dall'approfondimento delle maggiori risonanze dell'immagine mediatrice nell'orizzonte filosofico contemporaneo.

Si intende dimostrare che in Bergson la struttura corrisponde alle oscillazioni sul posto del movimento ondulatorio che rifluisce e stagna; indica il vivente come momentaneo punto di arresto, o escrescenza dello slancio vitale. La struttura del vivente non corrisponde alla sua forma visibile – che rinvia piuttosto alle prese istantanee dell'intelligenza sulla realtà rispondenti ai bisogni vitali –, ma a un processo di strutturazione di fatto incompiuto. L'organismo vivente è infatti il luogo in cui passa la corrente della vita e in alcuni casi l'oscillazione sul posto può manifestare dei punti di rottura in cui lo slancio vitale si oltrepassa, dando origine a nuove creazioni. In quanto processo, il vivente è portatore di un intrinseco dinamismo che si manifesta nella variabilità del suo ritmo. Da un lato il vivente tende infatti a ripetere i medesimi meccanismi senso-motrici per consolidare le strategie più adatte alla propria sopravvivenza; dall'altro presenta frange di virtualità che lo accomunano ad altre forme vitali, la cui attivazione produce delle radicali riconfigurazioni della propria struttura.

L'uomo mostra tale variabilità – che, come vedremo, Bergson qualifica con la coppia di termini intensivo-estensivo – al massimo grado: dall'io superficiale all'io profondo, dall'uomo d'azione al mistico, dal filosofo all'artista, molteplici sono le strutture temporali che l'essere umano può assumere.

Se la struttura vivente si costruisce sulla soglia dell'*imprévisible nouveauté* e dei reflussi della vita, la relazione con i concetti

di imitazione e evento risulta necessaria e naturale. Bergson, attento lettore del sociologo e filosofo Gabriel Tarde (1843-1904), pensa l'imitazione come il propagarsi "simpatetico" di un movimento vitale. Nella società in particolare la comunicazione-ripetizione del medesimo comportamento dà origine al consolidarsi dei legami comunitari e a un parziale livellamento delle disuguaglianze intrinseche ai rapporti umani. D'altro canto come la struttura vivente è sia oscillazione sul posto sia virtualità del nuovo, così l'imitazione è non solo ripetizione, ma è anche fonte di rilancio del movimento creatore della vita. Ad esempio l'imitazione autentica del mistico non si riduce affatto alla pedissequa ripetizione di alcune di formule o rituali. Si tratta piuttosto di rispondere a un appello (*appel*) che richiede l'emulazione.

L'imitazione si configura così come un'operazione vitale che genera allo stesso tempo il rafforzamento di schemi e abitudini, favorendo la società chiusa, e la trasmissione contagiosa di atti creatori, aprendo la comunità verso nuove forme di convivenza.

I concetti di struttura e imitazione si chiariscono e si approfondiscono nel problema della dimensione evenemenziale del tempo bergsoniano.

Da Gaston Bachelard a Claude Romano molte sono state le critiche alla durata bergsoniana. Si è sostenuto ad esempio che il carattere estatico della durata non consentirebbe una valida spiegazione della realtà primaria dell'istante o dell'irrompere dell'evento. In realtà alla luce dei testi bergsoniani, la durata non sembra affatto confinata alla coscienza e l'estaticità non sembra precludere l'irruzione del nuovo. Attraverso l'attenta lettura di alcuni passaggi chiave delle opere maggiori di Bergson si vuole dimostrare come la durata sia portatrice di un'evenemenzialità variabile che si incarna nell'orizzonte di ricevibilità e produttività del vivente. Ogni struttura vivente presenta infatti un proprio grado di ricevibilità e di produzione

dell'evento e il caso dell'uomo si presenta ancora una volta come paradigmatico. L'uomo distratto de *Le rire* scade nel comico perché sordo all'irruzione del nuovo. Il suo corpo ridotto momentaneamente ad una macchina che ripete i medesimi movimenti non è attenta alle nuove situazioni e, per tale motivo, è punito con il riso. All'estremo opposto, il mistico è capace invece di riprendere il movimento creatore dello slancio vitale e farsi evento, irrompendo nella società come individuo che esce dalla logica della specie.

Inquadrare in questa prospettiva storiografica non è privo di conseguenze. Diventa possibile infatti istituire un dialogo con autori come Claude Romano e Alain Badiou per mostrare il contributo bergsoniano al ripensamento del problema dell'evento in chiave biologica e antropologica. Alla impersonale matematica dell'evento (Badiou) e alla fenomenologia-ermeneutica dell'evento (Romano), Bergson offre una valida alternativa incarnando l'evento nella molteplicità del vivente, in una dimensione allo stesso tempo ermeneutica e vitale.

Il confronto con Gilbert Simondon e Raymond Ruyer ci aiuterà invece a riconsiderare la filosofia della vita Bergson alla luce di alcuni filosofi contemporanei. I concetti di tema-potenziale (Ruyer) e trasduzione (Simondon) manifestano infatti delle profonde affinità con la teoria della vita elaborata da Bergson. Per entrambi infatti il vivente è concepito come una struttura in strutturazione e un luogo di virtualità che si dispiegano orizzontalmente, all'insegna della ripetizione (le oscillazioni sul posto), e verticalmente, con riprese (i punti di rottura) creative delle medesime operazioni vitali.

"Fare" come Bergson conduce così a un importante risultato. Emerge infatti l'attualità di un approccio storiografico che aiuta alla comprensione di Bergson attraverso le sue risonanze nell'oggi, mettendo così in movimento due tendenze inscindibi-

li, dove la radice bergsoniana e la riflessione contemporanea nutrono un medesimo presente denso di virtualità.

CAPITOLO PRIMO

Bergson come problema storiografico

1. ATTUALITÀ DEL BERGSONISMO

La filosofia della vita bergsoniana ha per molti interpreti il suo centro ne *L'évolution créatrice*¹. In questo testo Bergson sviluppa l'immagine-concetto dell'*élan vital*, elaborando una filosofia della vita che si oppone al meccanicismo e al finalismo. Al "già dato" delle leggi fisico-matematiche o dell'approccio teleologico, che scorge nell'evoluzione della natura l'attualizzazione di un insieme di fini disposti in ordine gerarchico, Bergson oppone le imprevedibili novità della vita. Essa è rappresentata come un farsi nel disfarsi, cioè un movimento unico e semplice che si ramifica e si sdoppia nello scontro con la materia. Per argomentare la sua prospettiva Bergson ricorre al confronto serrato con la scienza del tempo² e all'uso di diverse metafore – la

¹ Tra i numerosi studi su *L'évolution créatrice* si segnalano in particolare: A. FRANCOIS (ed.), *"L'évolution créatrice" de Bergson*, Paris, Vrin, 2010; G. STRUMMIELLO (cur.), *Dio, la vita, il nulla. "L'evoluzione creatrice" di Henri Bergson a cento anni dalla pubblicazione*, Atti del colloquio internazionale, Bari, 4 maggio 2007, Bari, Ed. di pagina, 2008; G. INVITTO (cur.), *Bergson. L'Évolution créatrice e il problema religioso*, Milano, Mimesis, 2007; J. BARDY, *Regard sur "L'évolution créatrice"*, préf. de François Béal, Paris, L'Harmattan, 2003; Y. CONRY, *"L'évolution créatrice" d'Henri Bergson. Investigations critiques*, prefazione di François Dagognet, Paris, L'Harmattan, 2000.

² Sul rapporto tra Bergson e le scienze si segnalano: P.A. MIQUEL, *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2013; A. CONTINI, *Estetica della biologia. Dalla*

deflagrazione di una granata, la mano che attraverso la limatura di ferro etc. – con l’obiettivo di comunicare al lettore l’intuizione centrale del proprio pensiero.

Sono numerosi gli studi, soprattutto recenti, che hanno analizzato la filosofia della vita bergsoniana. Partendo dall’attenta disamina de *L’évolution créatrice*, si sono avvicinate letture filosofiche e scientifiche che sono rimaste così fedeli al motto bergsoniano della ricerca delle precisione espresso ne *Le pensée et le mouvant*³. La pregnanza delle ipotesi bergsoniane è stata esaminata non solo da filosofi, ma anche da biologi e storici della scienza. Il risultato, rilevante sotto il profilo storiografico, ha dato però adito ad alcune discordanze. Il dibattito si è concentrato prevalentemente sull’attualità o meno delle tesi proposte da Bergson, sulla valutazione della conoscenza bergsoniana della letteratura scientifica del tempo, sulla possibilità di adattare il suo evoluzionismo alle teorie contemporanee. Nonostante Bergson non conoscesse la genetica, – che ai suoi tempi non era ancora nata – , sono state avanzate interpretazioni generose⁴, che hanno messo in luce la presenza di alcune intuizioni del filosofo nei più recenti studi sulla “logica del viven-

scuola di Montpellier a Henri Bergson, Milano, Mimesis, 2012; O. PERRU, *Science et itinéraire de vie. La pensée de Bergson*, Paris, Kimé, 2008; M. LEFEUVRE, *La réhabilitation du temps. Bergson et les sciences d’aujourd’hui*, Paris, L’Harmattan, 2005; A. GENOVESI, *Bergson e Einstein. Dalla percezione della durata alla concezione del tempo*, Milano, FrancoAngeli, 2001; B. CLAVERIE - R. JAFFARD et alii, *Bergson. De la philosophie aux neurosciences*, Bordeaux , Université Victor-Segalen, 2000; B. FARINA, *Déjà vu e la coscienza. Dal Ricordo del presente di Bergson al Presente ricordato di Edelmann*, Milano, FrancoAngeli, 1999; E. JAFFARD (dir.), *Cerveau et mémoires. Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Paris, Osiris, 1998; E. SPANIO, *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dello spazio-tempo*, pref. E. Severino, Venezia, Il Cardo, 1996; J. MILET, *Bergson et le calcul infinitésimal ou la Raison et le temps*, Paris, PUF, 1974.

³ Cfr. *La pensée et le mouvant*, a cura di Arnaud Bouaniche et alii, Paris, PUF, 2009.

⁴ Cfr. M. LEFEUVRE, *La réhabilitation du temps. Bergson et les sciences d’aujourd’hui*, cit.

te”⁵. Sul versante filosofico, l’attualità del bergsonismo appare ancora intatta. Su quello scientifico i giudizi sono di gran lunga più prudenti e i *savants* interpellati nei convegni su *L’évolution créatrice*⁶ si sono limitati a fornire un quadro rigoroso, ma forse un po’ deludente sotto l’aspetto filosofico, delle concordanze-discordanze tra l’evoluzionismo di Bergson e quello contemporaneo. Gli studi su *L’évolution créatrice* si inseriscono nel vasto fenomeno di riscoperta del pensiero bergsoniano che comincia negli anni Novanta e che ha portato, tra i suoi risultati più significativi, all’importante edizione critica delle opere di Bergson⁷. In tale contesto di ricerca, l’obiettivo fondamentale è stato liberare Bergson dalle interpretazioni “spiritualiste”, mentre il confronto con la scienza e la filosofia contemporanee ha costituito un imprescindibile corollario.

Il processo è ancora *in fieri* e coinvolge l’intera produzione bergsoniana: l’incremento esponenziale, soprattutto in Francia, di saggi e articoli su Bergson ne è infatti il segno più evidente. La questione dell’attualità non va quindi confinata a *L’évolution créatrice*, poiché la grande sfida raccolta dalla critica va infatti ben oltre. *Bergson et le néurosciences*, *Bergson et la science*, *Bergson, Deleuze et la phénoménologie*⁸, *Bergson et les sciences d’aujourd’hui* etc.: un semplice elenco di alcuni tra i più recenti lavori apparsi tra *Annales*, saggi e atti di convegni è in grado di fornire una percezione della rivoluzione in atto.

⁵ L’espressione costituisce anche il titolo dell’omonima opera di F. JACOB, *La logique du vivant. Une histoire de l’hérédité* [ed. orig. 1976], Paris, Gallimard, 1996.

⁶ Cfr. *Annales bergsoniennes III. “L’évolution créatrice” 1907-2007*, Paris, PUF, 2008;

⁷ Si fa riferimento la recente edizione critica *Le choc Bergson* in lingua francese, realizzata su coordinamento di Frédéric Worms nella collana *Quadrige-Grands Textes* (Paris, PUF). In ciascuno dei volumi è possibile reperire ulteriore bibliografia sulle singole opere bergsoniane.

⁸ Cfr. *Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.

Qualsiasi studio su un filosofo conduce inevitabilmente alla valutazione della sua attualità, in quanto la riflessione parte sempre dai bisogni del presente. La contemporaneità di Bergson sembra oggi essere non solo il risultato di una ricerca che vuole abbandonare alcuni pregiudizi storiografici, ma il fine ultimo da perseguire. È difficile dire quale contributo possa dare tale atteggiamento ad un'esegesi che non perda di vista il testo bergsoniano, ma non è questa la sede più adatta per rispondere a tale quesito. D'altra parte non è possibile evitare di prendere posizione rispetto agli orientamenti della critica contemporanea. Nelle pagine che seguiranno si cercherà di comprendere perché le questioni della vita e del vivente costituiscano il centro da cui si può cogliere l'intero sviluppo del pensiero bergsoniano. In secondo luogo, si dimostrerà che l'attualità di Bergson non è tanto nelle singole tesi sviluppate e nel loro rapporto con il nostro orizzonte filosofico e scientifico, quanto nei problemi metodologici e concettuali posti che trascendono la filosofia bergsoniana. Infine saranno individuati e definiti i concetti che costituiscono la chiave d'accesso al tema di questo lavoro e, nello stesso tempo, la misura dell'attualità della filosofia bergsoniana.

2. LA FILOSOFIA DELLA VITA

La filosofia della vita costituisce il centro della riflessione bergsoniana, presente sin dalla sua tesi di dottorato *Essai sur les données immédiates de la conscience*⁹. Se è vero che nel suo primo importante scritto, Bergson propone l'analisi dell'intuizione

⁹ Tra gli studi sull'*Essai sur les données immédiates de la conscience* cfr. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, introduction et commentaire de Christian Ruby, Paris, Ellipses, 2013; M. MELETTI BERTOLINI, *Bergson e la psicologia*, Milano, FrancoAngeli, 1985; A. PESSINA, *Gnoseologia e psicologia nel primo Bergson*, Milano, Cuel, 1983.

della durata, la descrizione prende le mosse dalla coscienza incarnata che sente, prova emozioni, si sforza e agisce nel mondo. Il capitolo I dell'*Essai* non è infatti accessorio, in quanto costituisce la premessa della successiva concettualizzazione della durata, nonché della soluzione del grande tema da cui muove la tesi di dottorato: la libertà. Benché il suo relatore sia un neokantiano, Bergson mette da parte il metodo trascendentale e resta, per dirla in termini husserliani¹⁰, nell'atteggiamento naturale. L'io è descritto nella sua empiricità, come un essere che spazializza il reale in vista di bisogni pratici. Nello stesso tempo, la critica della psicologia sperimentale che privilegia l'analisi quantitativa prepara il lettore a comprendere i risvolti scientifici dell'intuizione della durata.

Spesso la critica ha sottovalutato la portata del primo capitolo dell'*Essai*. Nelle fini analisi psico-fisiologiche di Bergson si è visto ad esempio un'appendice che non aggiungerebbe nulla all'esposizione dei caratteri della durata. In tal senso anche l'ultimo capitolo che affronta il tema della libertà sarebbe un epilogo che andrebbe letto in funzione di alcuni nuclei teoretici ripresi in *Matière et mémoire* o ne *L'évolution créatrice*. Va del resto aggiunto che la presenza di una certa discontinuità all'interno dell'*Essai* è alimentata dallo stesso Bergson, all'epoca ai suoi primi importanti passi speculativi.

Il cuore della tesi dottorale di Bergson è affrontare in modo corretto la questione della libertà attraverso analisi psico-

¹⁰ Sul rapporto Bergson e la fenomenologia cfr. M.R. KELLY, *Bergson and phenomenology*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010; F. CAEYMAEX, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, G. Olms, 2005; B. PRADO, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, presentazione e traduzione dal portoghese di Renaud Barbaras, Hildesheim, G. Olms, 2002; R. RONCHI, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Genova, Marietti, 1990; A. FRESSIN, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1967.

fisiologiche che mostrano la specificità della coscienza, intesa come struttura vivente da non sottomettere a letture quantitative. L'intuizione della durata diventa così la soluzione e lo strumento di descrizione dell'uomo *sub specie durationis*. L'*Essai*, colto nella sua unità, appare come un'antropologia filosofica a vocazione metafisica. In altri termini si pone un problema metafisico (la libertà), una delle classiche antinomie della Ragione enunciate da Kant nella prima *Critica*¹¹, ma la strada percorsa è nuova, perché si parte dalla vita della coscienza (emozioni, sensazioni, sforzi etc.) per giungere, di fronte allo scacco delle scienze sperimentali, alla formulazione della durata come intuizione-metodo. La vita della coscienza diventa quindi il primo centro da cui tracciare una prospettiva diversa sul reale, dove non è più l'essere, ma la durata a configurarsi come il mezzo e il fine della ricerca. Bergson ha ben ribadito nella lettera a Höfding¹² che la sua filosofia si costruisce intorno all'intuizione della durata. Si tratta però di un centro pulsante e vivente che coincide con le sue diverse manifestazioni e pertanto non sembra legittimo separare la filosofia della vita dalla filosofia della durata. Limitare a *L'évolution créatrice* la filosofia della vita è una forzatura che impedisce la comprensione più organica dell'andamento concentrico, fatto di riprese, superamenti e scarti, tipico del filosofare bergsoniano.

A dimostrazione di ciò forniamo qui un primo esempio di quanto argomenteremo ampiamente nel corso della presente indagine. Nel primo capitolo dell'*Essai*, Bergson fornisce una

¹¹ Sul rapporto Kant-Bergson cfr. M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme. Suivie d'une bibliographie kantienne*, Paris, PUF, 1966.

¹² «Ogni riassunto delle mie tesi le deformerà nel loro insieme (...) se non ritorna senza sosta a ciò che considero il centro della mia dottrina: l'intuizione della durata» (H. BERGSON, *Ecrits et paroles*, Paris, PUF, 1959, tomo III; p. 456).

breve e densa descrizione della temporalità di due tonalità emotive fondamentali: la tristezza e la gioia.

La temporalità della gioia è proiettata verso il futuro e crea l'accelerazione degli stati d'animo e dei movimenti generando un'impressione di leggerezza:

Cerchiamo di chiarire in cosa consiste un'intensità crescente di gioia o tristezza, nei casi eccezionali in cui non interviene nessun sintomo fisico. La gioia interiore non è più (...) un fatto psicologico isolato che occuperebbe prima una porzione dell'anima e guadagnerebbe poco a poco dello spazio. Nel suo grado più basso, somiglia abbastanza a un orientamento dei nostri stati di coscienza in direzione dell'avvenire. Poi, come se tale attrazione diminuisse la loro pesantezza, le nostre idee e le nostre sensazioni si susseguono con più rapidità; i nostri movimenti non ci costano più il medesimo sforzo. Infine, nella gioia estrema, le nostre percezioni e i nostri ricordi acquistano un'indefinibile qualità, comparabile a un calore o a una luce (...) al punto che in certi momenti ritornando in noi stessi, proviamo come uno stupore di essere.¹³

La tristezza invece è orientata verso il passato e si manifesta con l'impoverimento delle sensazioni e delle idee:

[La tristezza] comincia con l'essere un orientarsi verso il passato, un impoverimento delle nostre sensazioni e delle nostre idee, come (...) se l'avvenire ci fosse in qualche modo precluso. Finisce con un'impressione di schiacciamento, che fa sì che noi aspiriamo al nulla, e che ogni nuova disgrazia, facendoci comprendere meglio l'inutilità della lotta, ci causa un piacere amaro.¹⁴

¹³ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), ed. a cura di F. Worms e A. Bauniche, Paris, PUF, 2007, p. 7.

¹⁴ Ivi. Molte sono state le risonanze della "fenomenologia" dei sentimenti bergsoniana nell'ambito della psicopatologia, basti pensare ai lavori di Eugène Minkowski che si ispirano esplicitamente al concetto di durata. Cfr. E. MINKOWSKI, *Le temps vécu. Études psychologiques et psychopathologiques* (1968), Paris, PUF, 1995; E. MINKOWSKI, *Traité de psychopathologie*, Paris, PUF, 1966. Anche nelle ricerche di Ludwig Binswanger – i cui referenti principali sono soprattutto Heidegger e

Dai brani citati si evince facilmente che la durata si manifesta in modo privilegiato nella vita della coscienza e nei suoi ritmi affettivi. Inoltre i due passi rivelano come la durata della coscienza sia aperta a un mondo che colora delle proprie sfumature emotive.

Molti anni dopo l'*Essai*, Bergson riprenderà il tema in occasione del rapporto emozione-creazione, distinguendo due tipi di sentimento: uno è l'effetto di un'idea o una rappresentazione, l'altro invece genera i propri oggetti. Il primo è detto infra-intellettuale, il secondo sopra-intellettuale¹⁵.

Occorre distinguere due specie di emozioni, due varietà di sentimenti, due manifestazioni di sensibilità, che non hanno in comune tra loro che l'essere degli stati affettivi distinti dalla sensazione e di non ridursi (...) alla trasposizione psicologica di un'eccitazione fisica. Nella prima l'emozione è consecutiva a un'idea o a un'immagine rappresentata; lo stato sensibile risulta da uno stato intellettuale (...) che basta a se stesso (...). Ma l'altra emozione non è determinata da una rappresentazione da cui prenderebbe le mosse e da cui resterebbe distinta. (...) Essa è gravida di rappresentazioni, di cui nessuna è propriamente formata, che essa trae dalla sua sostanza per uno sviluppo organico. La prima è infra-intellettuale; (...). Ma dell'altra diremmo volentieri che è sopra-intellettuale (...). In effetti solo l'emozione del secondo tipo può diventare generatrice di idee.¹⁶

Husserl – è possibile ritrovare la tesi bergsoniana della variazione della durata in funzione delle tonalità emotive prevalenti. Cfr. L. BINSWANGER, *Tre forme di esistenza mancata: esaltazione fissata, stramberia, manierismo*, trad. di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano 1964; *Melanconia e mania: studi fenomenologici*, trad. di Maria Marzotto, Boringhieri, Torino 1971. Per approfondire il rapporto tra Bergson, la fenomenologia e le ricerche psicopatologiche si rinvia all'opera di G. CHARBONNEAU, *Introduction à la psychopathologie générale*, (tomi I e II), MJW, Paris, 2010.

¹⁵ Sulla distinzione emozione infra-intellettuale e sopra-intellettuale cfr. A. FENEUIL, *Bergson, mystique et philosophie*, Paris, PUF, 2011.

¹⁶ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), a cura di F. Worms e F. Keck, Paris, PUF, 2008, pp. 40-41.

L'emozione sopra-intellettuale che caratterizza lo stato d'animo dell'uomo mistico costituisce per Bergson il segno del prolungamento nell'umanità dello slancio vitale, la ripresa del gesto creatore della vita. La vita è infatti paragonata (tra le innumerevoli metafore utilizzate da Bergson) ne *L'évolution créatrice* a un centro «da cui i mondi sorgerebbero come i fiori di un immenso bouquet – purché non si rappresenti questo centro come una cosa, ma come creazione continua»¹⁷. L'emozione sopra-intellettuale ripete in misura ridotta il movimento creatore della vita stessa. L'emozione come lo slancio vitale non è mossa da idee o cose, ma genera le cose nel suo dispiegarsi.

Si può dunque ipotizzare che la durata, intuita e analizzata all'interno della coscienza vivente, è nell'*Essai* colta nella sua polarità "soggettiva". Ne *L'évolution créatrice* è approfondita la sua dimensione mondana. Infine ne *Les deux sources* la durata è vista nella sua valenza assiologia (creatrice di valori)¹⁸. Dalla vita della coscienza, a quella della natura, fino ai valori, il centro è la durata che si declina nella molteplicità delle sue forme vitali.

Identificare pensiero della durata e filosofia della vita resta però problematico e può generare diversi fraintendimenti sia esegetici sia metodologici. Sotto l'aspetto prettamente ermeneutico, una simile ipotesi nega parzialmente lo spiritualismo di Bergson – tesi classica della storiografia bergsoniana – e introduce una continuità tra le opere di Bergson che richiede delle opportune precisazioni. Bergson afferma infatti che la sua produzione filosofica non è lineare, in quanto ogni testo parte da un problema ed è scritto in funzione di esso¹⁹. Per Bergson

¹⁷ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, a cura di Arnaud François, Paris, PUF, 2007.

¹⁸ Sulla relazione creazione-valori in Bergson cfr. G. BRETONNEAU, *Création et valeurs éthiques chez Bergson*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1975

¹⁹ Cfr. H. BERGSON, *La conscience et la vie*, in ID., *L'énergie spirituelle*, a cura di Élie During et alii, Paris, PUF, 2009.

l'indagine filosofica deve avere la sua radice nel reale stesso e non in un'esigenza astratta di sistematicità. Pertanto interpretare la riflessione bergsoniana come un'indagine metafisica e antropologica sulla vita e le sue manifestazioni falsificherebbe, in ultima istanza, il suo procedere speculativo. Tuttavia se si evita di confinare il tema della vita e del vivente a *L'évolution créatrice*, è possibile sostenere la sovrapposibilità pensiero della durata-filosofia della vita senza entrare in conflitto con le dichiarazioni di Bergson.

Non si vuole leggere l'opera bergsoniana in funzione de *L'évolution créatrice* e dimostrare che *l'Essai* e *Matière et mémoire* anticipino alcuni concetti sviluppati pienamente solo ne *L'évolution créatrice*. Né si rinvia a *Les deux sources* come una sorta di appendice alla teoria dello slancio vitale. Si cercherà piuttosto di argomentare che il tentativo di pensare la realtà *sub specie durationis* si dispiega in Bergson in una complessa e articolata filosofia della vita che, lungi dal ridurre la cultura alla natura, presta attenzione al vivente nelle sue molteplici manifestazioni. Non si sostituisce quindi allo spiritualismo bergsoniano un biologismo: sarebbe un'operazione impraticabile, in quanto lo spirito si manifesta fin dall'*Essai* come una tendenza della vita durata.

Del resto, l'apposizione di un'etichetta al pensiero bergsoniano (spiritualismo, intuizionismo, biologismo etc.) è in netto contrasto con il suo modo di leggere la storia della filosofia. Pertanto, prima di cimentarsi in un'interpretazione della durata che ne mostrerebbe la sua attualità in merito alle questioni della vita e del vivente, conviene innanzitutto stabilire un dialogo con Bergson senza uscire del bergsonismo. In altri termini è nel Bergson storico della filosofia che occorre rintracciare la prima lezione di attualità. Ogni altra forma di promozione della sua presenza nell'orizzonte contemporaneo, potrebbe invece generare delle forzature. Bergson ha letto e commentato molti gran-

di filosofi, da Aristotele a Plotino, da Cartesio a Kant; ha imparato nei licei dei corsi storia della filosofia; ha scritto delle conferenze e degli articoli che simulano concretamente il suo approccio ai classici; ha proposto infine due brevi ricostruzioni della storia della metafisica. Se si vuole parlare di attualità di Bergson, è allora opportuno riflettere sul significato che assume in Bergson l'attualità di un pensatore.

3. BERGSON STORICO DELLA FILOSOFIA

La recente pubblicazione dei *Cours*²⁰ consente di ripensare il ruolo giocato dall'attività di docenza sull'intera filosofia bergsoniana. Tuttavia nell'impossibilità di ripercorrere il poderoso corpus delle lezioni liceali e universitarie, sembra più opportuno fare riferimento a due testi più noti, *L'introduction à la métaphysique* e *L'intuition philosophique*²¹, che, non smentiti nella so-

²⁰ *Leçons de psychologie et de métaphysique. Clermont-Ferrand 1887-1888*, a cura di Henri Hude et alii, Paris, PUF, 1990; *Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri 4*, a cura di Henri Hude et alii, Paris, PUF, 1992; *Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*, a cura di Henri Hude et alii, Paris, PUF, 1995; *Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, a cura di Henri Hude et alii, Paris, PUF, 2000. *Leçons Clermontoises 1*, a cura di Renzo Raghianti, Paris, Harmattan, 2003; *Leçons Clermontoises 2*, a cura di Renzo Raghianti, Paris, Harmattan, 2006; *Cours de psychologie de 1892-1893 au Lycée Henri 4*, a cura di Sylvain Matton et presentato da Alain Panero, Paris SEHA – Milano Arche, 2008; *Cours de philosophie de 1886-1887 au Lycée Blaise Pascal de Clermont-Ferrand (Morale - Métaphysique - Histoire de la philosophie)*, a cura di Sylvain Matton e presentato da Alain Panero, Paris SEHA - Milano Arche, 2010; *Cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 au Lycée Henry-IV*, a cura di Sylvain Matton e presentato da Alain Panero, Paris SEHA - Milano Arche, 2010.

²¹ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, a cura di Arnaud Bouaniche et alii, Paris, PUF, 2009.

stanza dalla didattica, permettono agevolmente di cogliere le caratteristiche salienti dell'approccio bergsoniano ai classici della filosofia. Tanto il primo, un articolo pubblicato per la prima volta nel 1903 nella *Revue de métaphysique et de morale*, quanto il secondo, una conferenza tenuta a Bologna nel 1911, sono stati per molto tempo considerati come le formulazioni più compiute dell'intuizionismo bergsoniano. Molte sono però le voci autorevoli che dissentono da tale lettura riduttiva e scorgono nell'intuizione uno strumento metodologico di indagine metafisica e storiografica²². L'intuizione bergsoniana non è la facoltà dell'ineffabile, ma rivela un volto umano e strumentale che dà i suoi frutti migliori nel dialogo tra la filosofia e le scienze positive. Alla luce di tale filone interpretativo, anche il modo di fare storia della filosofia assume in Bergson un significato nuovo, in quanto "intuire" il pensiero di un filosofo non implica semplicemente entrare al suo interno per afferrarne l'essenza. L'affermazione potrebbe suonare paradossale, perché è lo stesso Bergson a distinguere ne *L'introduction à la métaphysique* due modi molto diversi di conoscere un oggetto:

il primo implica che si giri intorno alla cosa; il secondo che si entri in essa. Il primo dipende dal punto di vista in cui ci si pone e dai simboli attraverso i quali ci si esprime. Il secondo non assume alcun punto di vista e non si appoggia ad alcun simbolo. Del primo ti-

²² Molti sono i testi che vanno in questa direzione. Ne riportiamo di seguito alcuni senza nessuna pretesa di esaustività: D. LAPOUJADE, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Minuit, 2010; A. CHERNIAVSKY, *Exprimer l'esprit, temps et langage chez Bergson*, préface de Baptiste Roussel, Paris, l'Harmattan, 2009; P. A. MIQUEL, *Bergson ou L'imagination métaphysique*, Paris, Kimé, 2007; G. DELEUZE, *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, 2004; J. THEAU, *La critique bergsonienne du concept*, Paris, PUF, 1967; L. ADOLPHE, *La Dialectique des images chez Bergson*, Paris, PUF, 1951; L. HUSSON, *L'Intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.

po conoscenza si dirà che si ferma al relativo; del secondo, la dove è possibile, che toccherà l'assoluto.²³

Bergson parla di un entrare nell'oggetto, di una conoscenza che non ricorre ad alcun simbolo, che fa a meno del linguaggio. Solo ponendosi nella cosa, al di fuori della logica prospettica sarebbe possibile cogliere l'assoluto. La distinzione proposta da Bergson tra l'intuizione (a-logica) e il concetto (simbolico) non va però intesa come una scarto incolmabile. Una separazione dicotomica non sussiste, perché è poco coerente sia con l'assioma metodologico da cui prende le mosse il presunto intuizionismo bergsoniano. Una netta opposizione tra intuizione e concetto renderebbe infatti vana la riflessione filosofica e l'intera opera di Bergson si risolverebbe in un *flatus vocis*, che tenterebbe, vanamente, di dire l'indicibile. Senza dubbio, il *logos* non potrà esprimere il semplice dell'intuizione, ma il limite non è da leggere all'insegna dell'incommensurabilità, in quanto l'intelligenza sconfinata naturalmente nell'istinto e nell'intuizione.

Ne *L'évolution créatrice* Bergson dimostra che l'istinto e l'intelligenza sono due strumenti di adattamento alla realtà. Si sono sviluppati all'interno di un'unica tendenza che ha preso delle direzioni divergenti²⁴. Se per Aristotele, l'anima vegetativa, sensitiva e razionale segue uno sviluppo lineare dal semplice al complesso che rientra nella visione teleologica della natura, per Bergson le facoltà dell'uomo sorgono come dei turbini di

²³ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, in H. BERGSON, *La pensée et le mouvant* (1938), Paris, PUF, 2003 pp. 178-179.

²⁴ «L'errore capitale, quello che, tramandandosi da Aristotele, ha viziato la maggior parte dei filosofi della natura, è di vedere nella vita vegetativa, nella vita istintiva e nella vita razionale tre gradi successivi di una stessa tendenza che si sviluppa, quando si tratta invece di tre direzioni divergenti di una attività che si è scissa maturandosi» H. BERGSON, *L'évolution créatrice* (1907), cit., p. 136.

polvere sollevati dalla medesima folata di vento²⁵. L'intuizione si colloca anch'essa sullo stesso asse come un'ulteriore divergenza e non rappresenta la mera sintesi di intelletto e istinto. Quanto affermato ne *L'introduction à la métaphysique* resta allora valido, purché non si legga la distinzione intelligenza-intuizione in modo rigido. Si tratta infatti di tendenze che si appartengono, in quanto differenziazioni dello stesso slancio vitale.

Sul piano della storia della filosofia i corollari sono importanti e ben visibili ne *L'intuition philosophique*. Comprendere un filosofo significa per Bergson affiancare due fondamentali momenti metodologici: da una parte è necessario scomporre il pensiero in esame nelle sue tesi principali e familiarizzare con gli ingranaggi; dall'altra però occorre individuare "immagini mediatrici" che possano avvicinare lo studioso all'intuizione centrale della dottrina, a quell'elemento semplice da cui è partita la riflessione filosofica. Un pensiero non è un macchinario, ma un organismo le cui diverse parti si compenetrano in un tutto che è più della somma delle sue parti. La prima fase ci «fornisce senza dubbio un'idea più giusta del corpo della dottrina; ma non ci fa cogliere ancora l'anima»²⁶. A tal fine bisogna individuare l'immagine mediatrice, «un'immagine che è quasi materia in quanto si lascia ancora vedere, e quasi spirito in quanto non si lascia più toccare, – fantasma che ci ossessiona quando giriamo intorno alla dottrina e a cui occorre rivolgersi per ottenere il segno decisivo, l'indicazione dell'attitudine da assumere e il punto da cui guardare»²⁷. Alla luce dell'unità-divergente delle

²⁵ L'immagine è di Bergson: «come dei turbini di polvere sollevati dal vento che passa, i viventi girano su se stessi, sospesi al gran soffio della vita» (Ivi, p. 129).

²⁶ H. BERGSON, *L'intuition philosophique*, in ID., *La pensée et le mouvant*, cit., p. 130.

²⁷ *Ibid.*

facoltà umane, l'immagine mediatrice si presenta come un ibrido intuitivo-concettuale che è allo stesso tempo un segno e un atteggiamento da seguire. In altri termini il dinamismo dell'immagine mediatrice colloca il lettore nel movimento del pensiero, nel suo slancio creatore animando quelle tesi che l'intelligenza poteva solo distinguere o mostrare nelle reciproche relazioni senza però avvertirne l'unità originaria²⁸.

Prendiamo tutto ciò che ha scritto il filosofo, facciamo risalire quelle idee disseminate verso l'immagine da cui sono discese, eleviamole, ora chiuse nell'immagine, fino alla formula astratta che si riempirà dell'immagine e delle idee, ancoriamoci allora a questa formula e guardiamola nella sua semplicità semplificarsi ancora, tanto più semplice quanto più avremmo sospinto in essa un maggior numero di cose, solleviamoci infine con lei, saliamo verso il punto dove si racchiuderebbe in tensione tutto ciò che era dato in estensione nella dottrina: ci rappresenteremo questa volta come da questo centro di forza, del resto inaccessibile, parte l'impulso che dà slancio, ossia l'intuizione stessa.²⁹

L'immagine mediatrice contiene in sé un elemento iconico e un elemento concettuale, essendo in grado di raccogliere le idee sparse, le diverse tesi di un sistema filosofico nell'unità della formula astratta. Non siamo nel passo citato molto lontani dallo schema dinamico di cui Bergson parlerà ne *L'effort intellectuel*. Qui Bergson descrive la capacità dell'uomo, nello sforzo di concentrazione, di abbozzare uno schema verso cui convogliare i ricordi e le percezioni in vista dell'azione efficace sulla realtà.

²⁸ È interessante notare come per certi versi Bergson anticipi la riflessione di Hans Blumenberg (1920-1996). Per Blumenberg al centro del pensiero vi sono le metafore che nei secoli hanno contraddistinto la lingua filosofica occidentale. Le metafore sono qui come in Bergson viste come una strategia mediante la quale il pensiero non solo si articola, ma su cui si fonda (cfr. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie.*, tr. it. di M.V. Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Mulino, 1969).

²⁹ *Ibid.*, p. 132.

Nel 1902 Bergson amplia alcuni temi già affrontati in *Matière et mémoire* e puntualizza come «lo sforzo di ricordare consista nel convertire una rappresentazione schematica, i cui elementi si compenetrano, in una rappresentazione-immagine le cui parti si giustappongono»³⁰. Ne *L'intuition philosophique* del 1911 Bergson compie un ulteriore salto-ripresa dello schema dinamico attraverso l'immagine mediatrice. Questa ha in sé le virtualità dello schema dinamico e la visibilità dell'immagine che giustappone elementi distinti sul medesimo piano. Tuttavia, se lo schema dinamico coinvolge la memoria e la percezione, l'immagine mediatrice si colloca sul livello metalinguistico, storiografico, in quanto è uno strumento del pensiero per riflettere su se stesso. Alla virtualità della memoria si sostituisce la virtualità dei concetti, riattivati dall'immagine mediatrice che li anima fino a fonderli in una formula-simbolo, dove le loro differenze coesistono in modo armonioso.

Bergson propone un esempio concreto del suo approccio storiografico con la presentazione di un'immagine (la sottile pellicola trasparente) che “inscena” la filosofia della materia di Berkeley. La sottile pellicola situata tra uomo e Dio «resta trasparente fino a che gli uomini si occupano di essa»³¹. Ma appena la riflessione metafisica la tocca, la sottile pellicola si opacizza a causa delle sostanze, delle forze e dell'estensione che il filosofo le attribuisce. Come una spessa polvere, gli strumenti concettuali inventati dall'intelligenza si depositano sulla pellicola, rendendo impossibile l'appercezione di Dio.

Un lettore che abbia familiarità con l'opera bergsoniana può facilmente riconoscere nell'immagine della sottile pellicola dei temi cari a Bergson, in particolare il rapporto materia-intelligenza già affrontato in *Matière et mémoire* e soprattutto ne

³⁰ H. BERGSON, *L'effort intellectuel*, in ID., *L'énergie spirituelle*, a cura di Élie Düring et alii, Paris, PUF, 2009, p. 167.

³¹ ID., *L'intuition philosophique*, cit., p. 131.

L'évolution créatrice. Dal confronto con Berkeley emerge quindi un discorso che ha una duplice valenza: storiografica e metodologica. Da una parte Bergson ricorre a Berkeley per esporre il proprio metodo intuitivo, dall'altra mostra il suo modo di fare storia della filosofia. Il versante metodologico si ramifica inoltre in due direzioni metalinguistiche. Bergson riflette attraverso Berkeley sul suo metodo intuitivo – che è molto lontano dall'intuizionismo irrazionalista – e, più indirettamente, sulla teoria della materia e dell'intelligenza elaborate nelle opere precedenti. Quello storiografico diverge, a sua volta, nella teoria della storiografia e nell'esegesi berkeleiana. Bergson delinea infatti allo stesso tempo un approccio storiografico e un'interpretazione originale di Berkeley.

Dalle molteplici funzioni dell'immagine mediatrice si evince come Bergson sia molto lontano dalla mera lettura "empatica" dei sistemi filosofici. Diventa così possibile abbozzare una risposta al senso che potrebbe assumere per Bergson l'attualità. Un filosofo diventa attuale se l'interprete riattiva il potenziale intuitivo dei concetti, gesto che si concretizza nell'individuazione di quelle immagini in grado di condensare diverse tesi. In questa operazione l'esegeta non si traspone in una durata altra – come farebbe credere la prima caratterizzazione dell'intuizione proposta ne *L'introduction à la métaphysique*. Cerca piuttosto di cogliere il movimento temporale che unisce la sua durata a quella del filosofo. Utilizzando un'immagine³² di Bergson, si potrebbe dire che i concetti stanno

³² «Delle piante acquatiche, che salgono alla superficie, sono mosse senza sosta dalla corrente; le loro foglie, ricongiungendosi al di sopra dell'acqua, conferisce loro l'impressione della stabilità, in superficie, in virtù del loro intreccio. Ma sono ancora più stabili le radici, solidamente piantate nella terra, che le sostengono dal basso» (ID., *Le due fonti della morale e della religione*, cit., pp. 8-9). Va precisato che l'immagine è usata da Bergson per distinguere le relazioni profonde e quelle superficiali tra individui in società. Tuttavia, come già osservato per lo schema di-

alle intuizioni, come le foglie delle piante acquatiche alle loro radici. Se la relazione tra i concetti è compresa esclusivamente con l'ausilio dell'intelligenza, i legami tra le idee saranno come gli intrecci delle piante acquatiche che sembrano sorreggersi grazie al sovrapporsi del fogliame. Si perverrebbe dunque a una comprensione superficiale, in quanto l'origine dei concetti è nell'intuizione, in quel movimento-radice che ne prolunga lo slancio. L'attualità di un filosofo dipende dalla capacità del lettore di andare alle radici del proprio presente per ritrovare l'intuizione della dottrina da analizzare. Bergson coglie infatti nel presente e non nel passato il suo legame con Berkeley. Non è un caso se tra i vari temi possibili, il filosofo francese si soffermi sulla questione della materia, problema per lui fondamentale. La materia in Berkeley non coincide certo con quella di Bergson, ma l'immagine mediatrice che la descrive può aiutare a chiarire il pensiero bergsoniano. Si delinea così un atteggiamento storiografico che non schiaccia i filosofi del passato sul presente, ma li coglie nell'orizzonte di senso della contemporaneità. La trasposizione è ovviamente esclusa, perché un corollario importante dell'irreversibilità della durata è l'impossibilità della propria coscienza di coincidere con altre durate.

Chiarita la posizione di Bergson storico della filosofia, è ora necessario comprendere se l'attualità di un filosofo, così come da lui delineata, sia ancora accettabile per il lettore odierno e possa pertanto costituire il punto di partenza da cui intraprendere un percorso nella filosofia della vita bergsoniana. In altre parole, occorre chiedersi se l'attualità "per" Bergson può condurci all'attualità "di" Bergson nel nostro presente filosofico e da lì fornire la chiave d'accesso all'arricchimento di problemi e questioni attinenti alle odierne filosofie della vita. La questione è ambigua. Essa parte infatti parte dal presupposto che

namico, anche questa immagine sembra suscettibile di una lettura metalinguistica.

l'attualità "di" Bergson debba misurarsi con l'attualità "per" Bergson. Si potrebbe certo sorvolare sul problema, ma si corre il rischio di eliminare Bergson da una riflessione che, in ultima istanza, si ridurrebbe solo ad indagare il proprio presente filosofico. In tal caso l'uso di Bergson sarebbe pretestuoso e soprattutto si incorrerebbe nell'errore ben anticipato ne *Le possible et le réel*. In questo scritto Bergson risponde alla domanda ingenua di un giornalista sul futuro della letteratura:

Dichiarai un po' confuso, che non me lo rappresentavo. «Non scorge almeno, mi disse, certe possibili direzioni? Ammettiamo che non si possa prevedere nel dettaglio; ha almeno, lei che è filosofo, un'idea di insieme. Come concepisce, ad esempio, la grande opera drammatica del domani?». Mi ricorderò sempre la sorpresa del mio interlocutore quando gli risposi: «Se sapessi come sarà la grande opera drammatica del domani, la scriverei». Mi resi ben conto che concepiva l'opera futura come chiusa (...) in non so quale armadio dei possibili; dovevo in considerazione della mia familiarità, già di lunga data, con la filosofia avere ottenuto la chiave dell'armadio. «Ma, gli dissi, l'opera di cui parla non è ancora possibile». – «Eppure occorre che lo sia, perché si realizzerà» – «No, non lo è. Le accordo, al massimo, che lo *sarà stata*»³³.

Analogamente, l'orizzonte filosofico contemporaneo potrebbe scorgere in Bergson il suo "possibile" e fabbricare il presente con il passato, compiendo un'operazione poco bergsoniana. Intendere l'attualità di Bergson nell'ottica di un possibile attualizzato costituisce più una mistificazione della lezione bergsoniana che il tentativo di cogliere la radice comune di momenti filosofici eterogenei. Un'alternativa fedele alla lettera, anche se non al testo, è invece "fare" come Bergson: provare a in-

³³ H. BERGSON, *Le possible et le réel*, in ID., *La pensée et le mouvant*, cit., p. 110. Per un utile approfondimento critico cfr. F. COSSUTTA (ed.), *Lire Bergson, "Le possible et le réel"*, Paris, PUF, 1998.

dividuare delle tesi che, pur essendo presenti nella sua opera, siano al tempo stesso vicine a temi del dibattito filosofico contemporaneo. Inoltre l'analisi concettuale dovrebbe essere coadiuvata da quella iconica, localizzando quella o quelle immagini mediatrici che possano meglio riflettere la *vis a tergo* che abita i due orizzonti filosofici. Quando Bergson trova l'immagine mediatrice della «sottile pellicola trasparente» per racchiudere in una formula le diverse tesi di Berkeley considera la teoria della materia elaborata in *Matière et mémoire* e ne *L'évolution créatrice* come una virtualità da collocare in un unico movimento del pensiero ricco di divergenze. Tratta se stesso come una ramificazione del pensiero e non come un punto d'arrivo. Date le grandi doti di sintesi di Bergson, un breve confronto tra la propria teoria della materia e quella di Berkeley era ipotizzabile per chiarire il presunto debito nei confronti di Berkeley. Si ricordi fra l'altro che uno dei primi recensori (Victor Delbos) di *Matière et mémoire* si sofferma a lungo sulla continuità Berkeley-Bergson, sottovalutando alcuni fondamentali punti di rottura. Dopo aver mostrato come Bergson, pur lontano dall'intellettualismo associazionista, ne riprenda dei concetti chiave, il recensore sostiene che il filosofo abbia «in fin dei conti servito gli interessi della filosofia che si è proposto di combattere»³⁴. Se ne *L'intuition philosophique* Bergson si astiene dal tematizzare il problema, benché tocchi, attraverso Berkeley, una questione già sollevata dalla critica, la scelta non è però casuale, né giustificabile con la ristrettezza dei tempi di una conferenza o imputabile all'indifferenza di Bergson in merito alla ricezione della propria opera nel panorama filosofico del tempo. È piuttosto il tipo di prospettiva sulla storia della filosofia che rende inutile e incoerente il confronto. L'immagine mediatrice funge infatti da raccoglitore di divergenze, da concentrato del residuo

³⁴ V. DELBOS, «Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit», Lectures in ID., *Matière et mémoire*, cit., p. 454.

intuitivo presente nei concetti. In quanto tale, ha il potere di ri-porre la riflessione filosofica sull'asse convergente dell'intuizione, rilanciandone il movimento verso ulteriori linee di ramificazione. Nella teoria della materia di Berkeley, Bergson non scorge dunque un'anticipazione di *Matière et mémoire* o una dottrina mancante che avrebbe trovato solo con lui la sua corretta formulazione. Al contrario, l'immagine mediatrice pone l'accento sulla sorgente intuitiva del pensiero che accomuna entrambi i filosofi, caratterizzandoli come due variazioni di un medesimo ritmo che si distende nella resistenza del linguaggio.

Bergson insiste ne *L'intuition philosophique* sull'indicibile che risiede in ogni intuizione centrale e sull'impossibilità della stessa immagine mediatrice a esprimere tutto. In effetti il ruolo dell'immagine mediatrice non si esaurisce nel rendere concreta e dinamica l'astrattezza e staticità del concetto. Ha anche la funzione di svelare la potenza negativa dell'intuizione³⁵, di un non-detto che incarna il motore stesso della riflessione filosofica.

Il tentativo di ripensamento della filosofia bergsoniana nella sua attualità non può ignorare tali lezioni storiografiche. Giudicare *tout court* come obsoleto il suo approccio non sarebbe compatibile con l'idea di un Bergson ancor vivo nel nostro presente. Si arriverebbe infatti al paradosso di rivalutare Bergson partendo dalla negazione del suo modo di leggere i classici. Se l'ermeneutica bergsoniana della storia della filosofia è un corollario importante del suo pensiero – gravido di risvolti sul piano metodologico –, è lecito chiedersi quanto l'adozione di uno stile storiografico radicalmente diverso non implichi già l'inattualità dell'intero sistema. Permane certo la possibilità di estrapolare alcune tesi marcandole come attuali e relegare il resto nell'oblio. Simili strategie, da sempre presenti nella storia della filosofia,

³⁵ Sul potere negativo dell'intuizione cfr. C. RIQUIER, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009.

sono però contrarie alla tesi bergsoniana di un movimento indivisibile del pensiero. Per Bergson le divergenze speculative sono necessarie e inevitabili, ma negare l'unità che le anima sarebbe un'illusione dell'intelligenza volta a facilitare la presa sul reale attraverso la scomposizione del semplice. Non resta che partire dall'attualità per Bergson in vista dell'attualità di Bergson. Si vuole in altri termini intraprendere un percorso che richiede da parte del lettore un'imitazione-emulazione della via bergsoniana alla storia della filosofia.

CAPITOLO SECONDO

«Come un'onda immensa che si propaga da un centro»

1. L'IMMAGINE MEDIATRICE DELL'ONDA

Per tracciare le linee fondamentali della filosofia della vita di Bergson e coglierne l'attualità è possibile individuare concetti e immagini mediatrici che rendano più esplicito il dinamismo intrinseco della sua riflessione. A tal fine vogliamo proporre una lettura di Bergson basata su alcuni nodi-snodi teorici, ovvero i concetti di struttura, imitazione ed evento e l'immagine mediatrice dell'onda che «si propaga da un centro».

Ne *L'évolution créatrice* Bergson si serve di un'efficace quanto suggestiva metafora per definire la vita:

La vita appare globalmente come un'onda immensa che si propaga a partire da un centro e che, sulla quasi totalità della sua circonferenza, si arresta e si converte in oscillazioni sul posto: in un solo punto l'ostacolo è forzato, l'impulso ha attraversato liberamente. È questa libertà che registra la forza umana.¹

L'immagine è suscettibile di almeno due strategie esegetiche. In primo luogo può essere interpretata alla luce della teoria

¹ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, a cura di Arnaud François, Paris, PUF, 2007, p. 266.

dello slancio vitale elaborata ne *L'évolution créatrice*, dove la metafora dell'onda immensa chiarisce un'altra immagine, che aiuta a rendere perspicuo il movimento della vita. L'onda immensa diventa il simbolo di una vita che si dispiega come atto unico rifratto in tendenze divergenti sorte nell'incontro con la materia-ostacolo. I movimenti concentrici rappresentano le inevitabili stagnazioni di uno slancio finito che esita in ripetizioni, disperdendo parte della propria energia. I punti di rottura sono invece i luoghi in cui l'impulso originario riesce a transitare e, conseguentemente, a prolungare lo slancio creatore. È interessante osservare la somiglianza tra l'atto libero e lo slancio vitale. Nell'*Essai* Bergson lo paragona a un frutto maturo che si stacca dall'intera persona. Come l'atto libero esprime la persona nella sua totalità, nei suoi dubbi, incertezze, nei pesi e contrappesi che l'hanno condotta a maturare una decisione irrevocabile, così la vita ha oltrepassato in determinati momenti della sua evoluzione quelle esitazioni che la impigrivano negli schemi concentrici del quasi identico. Benché corretta, tale lettura si limita a parafrasare alcune tesi de *L'évolution créatrice* senza coglierne le virtualità più nascoste.

Si possono però attribuire all'immagine dell'onda ulteriori significati. Ripercorrendo le orme di Bergson lettore di Berkeley – per il quale, si ricordi, il filosofo francese aveva fatto ricorso all'immagine della sottile pellicola trasparente per stimolare indirettamente le proprie riflessioni sulla materia – individueremo nel movimento dell'onda delle tesi che sono ad un tempo in risonanza con l'intera opera di Bergson (non solo *L'évolution créatrice*) e con i problemi dell'orizzonte filosofico contemporaneo.

Un primo passo in questa direzione è riprendere la metafora dell'onda e soffermarsi sulla consistenza fisica dell'immagine. Bergson descrive un'onda che si propaga da un centro, si arresta, si converte in oscillazioni sul posto e in alcuni

punti le supera prolungando l'impulso. Il mezzo di trasmissione non è specificato, ma è noto che l'onda è un fenomeno fisico che implica il trasporto di energia e non di materia. Bergson non spiega inoltre se si tratta di un'onda trasversale o longitudinale. Si potrebbe ipotizzare che non sia un dettaglio significativo, oppure che l'onda in questione abbia entrambe le componenti. Ad esempio nel caso delle onde dell'acqua, le particelle in prossimità della superficie descrivono una traiettoria circolare quando sono investite dall'onda e pertanto si è di fronte a un fenomeno ibrido. Sul piano metaforico l'onda è inoltre simbolo della trasmissione di un messaggio, presente sin dagli albori della vita. Infatti, se si volesse cogliere in una visione unica la linea evolutiva che ha condotto all'uomo «avremmo per così dire davanti a noi un filo telegrafico su cui viaggia un dispaccio trasmesso dall'inizio stesso della vita – un messaggio inizialmente confuso, di cui una parte è stata smarrita in cammino, ma che finalmente ha trovato nella razza umana il ricevitore appropriato»². L'onda trova nell'uomo un ricevitore che è in grado di trasmettere e ripetere il messaggio senza tradirne il senso.

La vita appare così come una corrente che va da una cellula germinale a un'altra per l'intermediazione di un organismo sviluppato. Tutto avviene come se tale organismo non fosse altro che un'escrescenza, un germoglio che il vecchio germe sviluppa, nello sforzo di trasfondersi in un germe nuovo. L'essenziale è la continuità del progresso che prosegue indefinitamente, progresso invisibile su cui ogni organismo visibile cavalca nel breve spazio di tempo che gli è concesso di vivere. (...) L'essere vivente è soprattutto un luogo di

² H. BERGSON, *Mélanges*, a cura di A. Robinet, Paris, PUF, 1972, p. 959. Si precisa che il testo citato è un resoconto affidabile di un'intervista apparsa sul *Times* e non un testo pubblicato da Bergson.

passaggio e (...) l'essenziale della vita consiste nella trasmissione del movimento.³

La metafora dell'onda ritorna nella celebre immagine della vita come corrente. La doppia componente longitudinale e trasversale sembra rendersi visibile nel movimento degli organismi che trasmettono la vita e allo stesso tempo ne disperdono l'energia nel ritagliarsi una breve e autonoma esistenza come "escrescenze". I movimenti circolari e quelli assiali coesistono e si sviluppano su piani diversi. L'intelligenza, ad esempio, è una divergenza dell'istinto, un punto dove l'impulso della vita si è trasmesso e, allo stesso tempo, il luogo di nuove dispersioni energetiche come nell'abitudine e negli automatismi della vita quotidiana. Nell'intuizione il movimento della vita si sdoppia ulteriormente, dando origine a misti spazio-temporali che possono assumere molteplici gradazioni. Sul piano della vita e su quello della coscienza si riscontrano quindi le due medesime tendenze che l'immagine dell'onda ben sintetizza: da un lato la ripetizione, dall'altro la differenza, lo scarto che rende la vita e la coscienza mai identiche a se stesse. Come l'onda in virtù del mezzo in cui si diffonde ha frequenze diverse, così la vita si sviluppa su piani orizzontali e verticali, costituendo diversi livelli della realtà⁴.

Colta da questa nuova angolatura, l'immagine mediatrice dell'onda presenta delle importanti ricadute sul piano concettuale.

Se la slancio diverge seguendo un movimento assiale e circolare, se tale movimento è stratificato e, su ogni livello del reale, manifesta delle specificità, la vita potrebbe essere concettualizzata come un insieme di strutture dinamiche (i movimenti di oscillazione) che si ripetono e si differenziano. Nella ripetizione,

³ ID., *L'évolution créatrice*, cit., pp. 27 e 129.

⁴ Cfr. L.G. MOURELOS, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, 1964.

ogni struttura manifesta un momento imitativo, una tendenza spazializzante che la conduce verso una forma più o meno stabile. La trasmissione del movimento indica invece il carattere evenemenziale della struttura – nella metafora rappresentato dai punti di rottura. Ogni vivente è infatti una porzione di durata che ha in sé un molteplice allo stato virtuale ed è esposta alla virtualità delle strutture con cui è in relazione – la corrente qualifica le oscillazioni e allo stesso tempo le intreccia. Pertanto gode di una evenemenzialità interna e esterna che ne altera costantemente la struttura. Il vivente sarebbe così rappresentabile come una struttura dinamica, una struttura strutturantesi, dove l'esser-struttura e la strutturazione coincidono.

Uno dei corollari più interessanti del pensare la vita *sub specie durationis* è l'impossibilità di ridurre il vivente a una forma statica o a un individuo isolato. Dall'*Essai* a *Les deux sources* il vivente è indagato nelle sue oscillazioni sistoliche e diastoliche, nelle imitazioni artificiali o spontanee della propria o altrui struttura e nelle tensioni convergenti che vengono dal centro dei propri vissuti e dal mondo che lo circonda.

Il presente lavoro si propone dunque di concettualizzare l'immagine mediatrice dell'onda come simbolo di una vita che si articola in strutture dinamiche verticali e orizzontali in cui coesistono momenti imitativi e evenemenziali, la ripetizione e l'imprevedibile novità.

Per argomentare e sviluppare tale tesi nei suoi aspetti e risvolti fondamentali occorre in prima istanza analizzare le occorrenze dei tre termini nei testi di Bergson al fine di tracciare intorno ai concetti di struttura, imitazione e evento una rete semantica che costituisca una prima base per la presente riflessione⁵.

⁵ Il termine struttura è un concetto chiave della psicologia della *Gestalt*, della filosofia della vita e della biologia. La presente ricerca non può affrontare le innumerevoli sfumature che assume il sintagma in ambito scientifico e filosofico e

2. STRUTTURA

Partendo dalle occorrenze negli scritti maggiori, si nota che il termine è assente nell'*Essai*, presente in *Matière et mémoire* (10 occorrenze), raggiunge un picco in *L'évolution créatrice* (52 occorrenze) e ridiscende in *Les deux sources* (27 occorrenze). Mancano invece in tutte le opere termini connessi alla medesima area semantica. Ad esempio il sostantivo "strutturazione" o il verbo "strutturare" non appaiono. Il dato quantitativo non è certo incoraggiante, ma l'analisi delle accezioni rivela alcuni dettagli interessanti. In *Matière et mémoire* il concetto di struttura è spesso associato al sistema nervoso o al cervello. Bergson, infatti, criticando il postulato comune al realismo e all'idealismo – l'idea che la percezione sia una forma di conoscenza contemplativa –, osserva che tale assioma è smentito «dall'esame, anche più superficiale, della struttura (*structure*) del sistema nervoso

del resto le occorrenze andrebbero prese in esame a partire dai contemporanei di Bergson sia filosofi sia *savants*. Si indicano però di seguito alcuni testi che possono orientare il lettore nell'aver una panoramica sugli usi più significativi. Il testo di A. MASULLO *Struttura, soggetto e prassi* (Napoli, Libreria scientifica, 1966) offre spunti di riflessione per comprendere il ruolo giocato dal termine struttura in ambito psicologico e fenomenologico. In particolare si analizza nei risvolti psicologici e fenomenologici il rapporto figura-sfondo come elemento strutturante i processi cognitivi e il mondo della vita. Un utile approfondimento in ambito biologico e patologico è fornito dal lavoro, ormai classico di KURT GOLDSTEIN *L'organismo: un approccio olistico alla biologia derivato dai dati patologici nell'uomo* (traduzione e cura dell'edizione italiana di Luigi Corsi, Roma, Fioriti, 2010). Il testo risente degli studi compiuti dalla psicologia della *Gestalt* e ne amplia i risultati sul versante biologico. L'opera costituirà un punto di riferimento fondamentale nelle ricerche fenomenologiche di MAURICE MERLEAU-PONTY sia in *La structure du comportement* (Paris, PUF, 1949), sia nella *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1985). Un discorso a parte meritano GILBERT SIMONDON e RAYMOND RUYER le cui filosofie della vita ricorrono costantemente a termini struttura, strutturazione etc. Le loro riflessioni saranno affrontate in relazione alla filosofia bergsoniana nell'ultimo capitolo.

nella serie animale»⁶. Il sistema nervoso riveste per Bergson una funzione pratica, di adattamento all'ambiente e, conseguentemente, tra l'automatismo del sistema midollare e l'azione volontaria prodotta dal cervello vi è solo una «differenza di complicazione».

Basta paragonare la struttura del cervello (*la structure du cerveau*) a quella del midollo per convincersi che vi è soltanto una differenza di complicazione, e non una differenza di natura, tra le funzioni del cervello e l'attività riflessa del sistema midollare.⁷

Il cervello qualifica un luogo di interruzione del tic-tac del mondo materiale: alla reazione immediata, si sostituisce un intervallo di tempo caratterizzato dall'esitazione e dall'indeterminatezza, dove «la struttura del cervello dà il piano minuzioso dei movimenti tra cui si ha scelta»⁸. La sua funzione non è allora quella di rappresentare la realtà, ma di impoverirla, contraendone l'infinita ricchezza dei dettagli per rendere possibile l'adattamento dell'uomo all'ambiente. Nel mondo, il cervello ritaglia quelle immagini-percezioni più interessanti⁹, che rispondono ai bisogni vitali.

In queste prime occorrenze, il termine struttura è associato a tre funzioni caratterizzanti il sistema nervoso e il cervello: adattamento-limitazione-azione. L'organismo si adatta infatti all'ambiente attraverso il sistema nervoso che, limitando l'estensione iconica del reale, filtra quanto è utile. Si tornerà più avanti sulle originali teorie della percezione e della memoria

⁶ H. BERGSON, *Matière et mémoire*, a cura di Camille Riquier, Paris, PUF, 2008, p. 24.

⁷ Ivi, p. 25.

⁸ Ivi, p. 39.

⁹ «Ciò che si deve quindi spiegare, non è come la percezione nasca, ma come si limiti, poiché sarebbe, in linea di principio, l'immagine del tutto, e che si riduce invece a ciò che ci interessa» (Ivi, p. 38).

avanzate da Bergson in *Matière et mémoire*. Per ora è necessario attenersi all'indagine semantica che rivela subito un primo dato importante. Il concetto di struttura ha un valore funzionale, perché rinvia a delle operazioni e non a una forma. Nella seconda occorrenza presa in esame ne è sintomo il valore che Bergson attribuisce all'analogia strutturale sistema midollare-cervello. Bergson non pensa né a una medesima organizzazione delle parti, né a un uguale funzionamento delle operazioni coinvolte. Il cervello infatti non ha certo l'aspetto del sistema midollare e non espleta allo stesso modo le proprie attività. L'analogia va dunque rintracciata nello stile operativo, ovvero sul versante delle virtualità tematiche e non sul piano della ripetizione di sequenze. Un'importante conferma di tale uso del termine "struttura" si riscontra in una breve analisi della «struttura della frase».

Parlando dell'afasia sensoriale, Bergson si sofferma sul rapporto immagine verbale-pensiero:

Si potrebbe pensare, ad ascoltare certi teorici dell'afasia sensoriale, che non abbiano mai preso in considerazione da vicino la struttura di una frase. Ragionano come se una frase si componesse di nomi che evocano delle immagini di cose. (...) Si pensi allora alla molteplicità di rapporti che una stessa parola può esprimere in base al posto che occupa e ai termini che unisce! (...) Raffinata o rozza, una lingua sottintende molte più cose di quanto possa esprimere. Essenzialmente discontinua, perché procede attraverso parole giustapposte, la parola non fa che picchettare (*jalonner*) a intervalli (*de loin en loin*) le principali tappe di un pensiero.¹⁰

Ogni filosofo ha le sue forme sintattiche "spia", quasi degli indicatori che segnalano l'inizio di un momento centrale del di-

¹⁰ Ivi, pp. 138, 139.

scorso. È noto agli studiosi¹¹ di Bergson che l'espressione *de loin en loin* appartiene a questa categoria e, nel contesto in esame, richiama l'attenzione sulla struttura del linguaggio¹². Bergson concepisce la frase come un insieme di picchetti posti a determinati intervalli, dei segnali che mostrano la direzione del movimento del pensiero. Lungi dall'essere un insieme di immagini verbali che corrisponderebbero in modo biunivoco a quelle mentali, la struttura della frase si articola sotto il segno della virtualità, di un non detto che abita e lascia intendere senza esprimere. Il visibile e l'invisibile si mostrano per Bergson nel linguaggio: da una parte, "picchettando" il pensiero, la frase assolve la funzione di arginare il possibile *dérèglement* dei pensieri, il loro sovrapporsi in modo confuso; dall'altra non esaurisce il sommerso, pronto a riaffiorare come nel caso dei disturbi afasici. Anche in quest'occasione il termine struttura è associato alla funzione di adattamento all'ambiente che si risolve, in prima istanza, nel tentativo di fissare la realtà e/o il pensiero per sopperire a bisogni essenzialmente pratici. L'indeterminatezza dell'azione e la libertà del linguaggio, che direziona il pensiero, senza esaurirne la virtualità, «possono solo appartenere a degli esseri capaci di fissare, a intervalli (*de loin en loin*), il divenire su cui il proprio (*leur propre*) divenire si applica, di solidificarlo in momenti distinti, di condensarne la materia (...) di dirigerla in

¹¹ Cfr. F. WORMS – C. RIQUIER (dir.), *Lire Bergson*, Paris, PUF, 2013; F. WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2013.

¹² Sulla questione del linguaggio in Bergson Cfr. A. CHERNIAVSKY, *Exprimer l'esprit, temps et langage chez Bergson*, prefazione di Baptiste Roussel, Paris, l'Harmattan, 2009; C. STANCATI – D. CHIRICO, F. VERCILLO, *Henri Bergson. Esprit et langage*, Sprimont, Mardaga, 2001; M. MANGANELLI, *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Milano, Marzorati, 1981.

movimenti di reazione che attraverseranno le maglie della necessità naturale»¹³.

In *Matière et mémoire* accanto al significato pratico del termine struttura emerge progressivamente anche un senso ontologico. Nel criticare l'empirismo, Bergson osserva che il vero errore dei suoi rappresentanti non è stato di sovrastimare l'esperienza, ma di «sostituire alla vera esperienza, quella che nasce dal contatto immediato dello spirito con il suo oggetto, un'esperienza disarticolata e pertanto senza dubbio innaturale, predisposta in ogni caso per facilitare l'azione e il linguaggio»¹⁴. Ne consegue che l'empirismo non ha «seguito le linee interiori della struttura (*structure*) delle cose»¹⁵. Il corpo ha un'intelligenza che afferra, in condizioni normali, le linee che tracciano la struttura interiore di un movimento:

La ripetizione ha come effetto principale di *scomporre* prima, di *ricomporre* in seguito, e di parlare così all'intelligenza del corpo. Sviluppo, in ogni nuovo tentativo, dei movimenti avviluppati; richiama ogni volta l'attenzione del corpo su un nuovo dettaglio che era passato inosservato; fa sì che si divida e si classifichi (...) ritrova una a una, nel movimento totale, le linee che ne segnano la struttura interiore.¹⁶

La struttura del sistema nervoso e del linguaggio riflettono quindi la struttura delle cose. La struttura dell'immagine-corpo, dalle funzioni percettive a quelle linguistiche, non solo ritaglia le cose in vista dell'azione, ma è ritagliata sulle cose stesse, perché in grado di comprenderne, anche se in modo approssimativo, l'intimo movimento¹⁷. Nel quarto capitolo di *Matière et mé-*

¹³ H.BERGSON, *Matière et mémoire*, cit., p. 236.

¹⁴ Ivi, p. 204.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 122. Il corsivo è di Bergson.

¹⁷ La tesi di una comunanza ontologica tra corpo e mondo in Bergson è argomentata da N. CORNIBERT, *Image et matière. Étude sur la notion d'image dans "Matière et mémoire"*.

moire, tra percezione, linguaggio e materia emerge un isomorfismo ancora più stretto: le cose del mondo inorganico sono caratterizzate come un insieme di ritmi della durata quasi identici, delle ripetizioni di un medesimo che è già predisposto alla prese istantanee del corpo sull'ambiente. La materia, per Bergson, «non si ricorda del passato, (...) perché ripete il passato senza sosta, perché, sottomessa alla necessità, si dispiega in una serie di momenti in cui ognuno equivale ai precedenti e può esserne dedotto: così il suo passato è veramente dato nel presente»¹⁸. Ora, tanto la struttura della percezione, quanto quella del linguaggio fissano il reale e riducono le cose a un presente disponibile all'azione. In tal senso, il presentificare della percezione e del linguaggio rispondono al quasi-presente delle cose la cui durata è così breve da essere trascurabile. L'isomorfismo che si delinea costituisce quindi una possibile accezione del valore ontologico da attribuire al concetto di struttura. Le cose posseggono una struttura che non è solo "esteriormente" adeguata al corpo. Se è vero che il corpo ritaglia nel mondo solo le immagini utili all'azione, la prossimità con l'ambiente non è illusoria, meramente superficiale. Dietro i punti di vista stabili e solidificanti si cela infatti una appartenenza profonda del corpo alla struttura della realtà.

Dalla struttura del cervello e del sistema nervoso, a quella del linguaggio, dall'esigenze dell'azione al movimento intimo delle cose, il termine struttura si carica di molteplici significati e lo slittamento ontologico invece di negare il senso pratico-funzionale lo arricchisce e predispone il concetto a più vaste

re et mémoire" de Bergson, Paris, Hermann, 2012. L'autore si confronta anche in proposito con la lettura fenomenologica di Bergson proposta da M. MERLEAU-PONTY *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'Ecole normale supérieure (1947-1948)*, a cura di Jean Deprun, Paris, Vrin, 1997.

¹⁸ Ivi, p. 250.

applicazioni. Lo si vede ad esempio ne *L'évolution créatrice*, opera in cui il vivente diventa la struttura da descrivere nel suo dinamismo. La struttura coincide qui con le virtualità del vivente, la sua interiorità, mentre la forma rinvia alla suo aspetto esteriore. Ne *L'évolution créatrice* Bergson vuole concentrare la sua attenzione sulla «fine struttura dei tessuti viventi, sulla loro genesi e evoluzione» e evitare così l'errore di quei biologi meccanicisti che si soffermano esclusivamente «sui fenomeni che si ripetono»¹⁹. Ogni struttura vivente ha quindi una sua durata, una propria storia che la rende irripetibile e la individua. Per poter comprendere la peculiarità del vivente, occorre però, secondo Bergson, indagare le analogie strutturali tra i diversi organismi e scoprire, attraverso tale analisi, come l'individuo sia il risultato di un processo di differenziazione interno alla vita stessa. In altri termini, l'evoluzione della singola struttura vivente è comprensibile solo se inserita nella rete di un movimento vitale più ampio, dove il singolo organismo è colto come punto d'arresto.

Bergson si sofferma ad esempio sulla somiglianza tra l'occhio umano e quello del mollusco:

L'occhio di un mollusco come il Ventaglio presenta una retina, una cornea, un cristallino a struttura (*structure*) cellulare come il nostro. Si riscontra in lui persino quest'inversione specifica degli elementi della retina che non si osserva, in generale, nella retina degli Invertebrati. Ora, si discute senza dubbio sull'origine dei Molluschi, ma, quale sia l'opinione che si condivida, si accetterà che i Molluschi e i Vertebrati si sono separati dal loro tronco comune ben prima l'apparizione di un occhio così complesso come quello del mollusco Ventaglio. Da dove viene allora tale analogia di struttura (*analogie de structure*)?²⁰

¹⁹ ID., *L'évolution créatrice*, cit., p. 36.

²⁰ Ivi, p. 63.

Bergson si chiede come sia possibile un'analogia strutturale tra due occhi che appartengono a organismi completamente diversi. Se i Molluschi e i Vertebrati si sono separati ben prima dell'apparizione dell'occhio, l'esistenza su due linee evolutive così diverse del medesimo organo pone un problema, ad un tempo biologico e filosofico, che rimette in discussione le teorie meccaniciste e finaliste. Per i darwinisti è infatti difficile spiegare come delle insensibili variazioni accidentali abbiano generato non una, ma ben due volte una struttura complessa come l'occhio. Le innumerevoli e fortuite coincidenze che hanno condotto alla sua formazione nell'uomo si sarebbero riprodotte in modo simile tra i molluschi. Il caso diventerebbe così un vero e proprio *deus ex machina* che toglierebbe ogni plausibilità alle ipotesi di Darwin²¹.

²¹ «Vogliamo solo sottolineare che, piccole o grandi, le variazioni invocate sono incapaci, se sono accidentali, di rendere conto di una similitudine di struttura come quella che segnaliamo. Accettiamo la tesi darwinista delle variazioni insensibili. Supponiamo delle piccole differenze dovute al caso e che si aggiungono costantemente. Non si deve dimenticare che le parti di un organismo sono necessariamente coordinate le une alle altre. (...) Se le variazioni sono accidentali, è evidente che esse non si coordineranno tra loro per generarsi in tutte le parti dell'organo allo stesso tempo, in modo che continui a compiere la sua funzione» (Ivi, p. 64). «Come spiegare che le stesse piccole variazioni, in numero incalcolabile, si siano prodotte nello stesso ordine su due linee evolutive indipendenti, se erano puramente accidentali? Come si sono conservate per selezione e accumulate da una parte e dall'altra, le stesse nel medesimo ordine, quando ognuna di esse, singolarmente, non era di alcuna utilità?» (Ivi, p. 65). L'odierno darwinismo non soccombe però alle critiche di Bergson e, per certi versi, si avvicina alle posizioni del filosofo francese grazie all'avanzamento della ricerca genetica. In proposito sono interessanti i testi di STEPHEN JAY GOULD e RICHARD DAWKINS. Ne indichiamo di seguito alcuni tra i più importanti: R. DAWKINS, *Le fleuve de la vie. Qu'est-ce que l'évolution?*, trad. fr. di Lê Thiên Nga (ed. orig *River out of Eden : a Darwinian view of life*, New York, 1995), Paris, Hachette littératures, 1997;

ID., *Il était une fois nos ancêtres. Une histoire de l'évolution*, trad. fr. di Marie-France Desjeux (*The ancestor's tale*, 2004), Paris, R. Laffont, 2007; ID., *Le plus grand spectacle du monde*, trad. fr. di Marie-France Desjeux (*The greatest show on earth*, London, 2009), Paris, le Grand livre du mois, 2010; S. J. GOULD, *La vie est belle. Les*

Sul versante finalista, la situazione non è più rassicurante: se l'evoluzione del vivente segue un piano prestabilito, la ripetizione di una struttura su linee evolutive non interconnesse appare come uno "spreco" inspiegabile. È interessante notare che Bergson dà al concetto di struttura due significati: uno manifesto e l'altro latente. Attenersi esclusivamente alla forma (la prima accezione) è l'errore dei meccanicisti e dei finalisti. Questi infatti indugiano sull'analogia strutturale intesa come identica disposizione di elementi e cadono nell'intellettualismo. Si limitano infatti a giustapporre delle prese istantanee sulla realtà senza avvertire l'artificialità di un atteggiamento che ricostruisce l'evoluzione della vita mettendo in fila (come l'associazionista per ricostruire il senso di una frase) diverse forme viventi dotate di somiglianze esteriori. La struttura del vivente – si tratta del significato latente – va ben al di là di una configurazione di elementi, di una forma fissa, in quanto si spiega come processo mai compiuto.

Bergson si pone la seguente domanda: «una struttura organica (*structure organique*) può essere paragonata a un'impronta?»²². Nella risposta si evince come la struttura del vivente presenti allo stesso tempo un lato attivo e passivo e che, privilegiando il secondo, si corre il rischio di assimilarla ad una forma, ad un'impronta ricevuta passivamente dalla materia.

Una cosa è il graduale complicarsi di una forma che si inserisce sempre meglio nello stampo delle condizioni esteriori, un'altra la

surprises de l'évolution, trad. fr. di Marcel Blanc (ed. or. *Wonderful life. The Burgess Shale and the nature of history*, New York – London, W. W. Norton, 1989), Paris, Seuil, 1998; ID., *La struttura della teoria dell'evoluzione*, edizione italiana a cura di Telmo Pievani (ed. or. *The structure of evolutionary theory*, Cambridge, 2002), Torino, Codice, 2003; ID., *Il pollice del panda. Riflessioni sulla storia naturale*, (ed. or. *The Panda's thumb. More reflections in natural history*, Harmondsworth, Penguin books, 1983), Novara, Mondadori-De Agostini, 1995.

²² H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, cit., p. 70.

struttura sempre più complessa di uno strumento che trae da queste condizioni una situazione sempre più vantaggiosa. Nel primo caso, la materia si limita a ricevere un'impronta, ma nel secondo reagisce attivamente, risolve un problema. Tra questi due sensi del termine adattamento, si utilizza evidentemente il secondo quando si dice che l'occhio si è adattato sempre meglio all'influenza della luce. (...) D'altra parte osserviamo che la natura stessa sembra invitare il nostro spirito a confondere questi due tipi di adattamento, poiché comincia di solito attraverso un adattamento passivo là dove dovrà costruire più tardi un meccanismo che reagirà attivamente.²³

Una cosa è una forma, un'altra è una struttura. Bergson pone, come in *Matière et mémoire*, il problema della struttura organica nei termini di un adattamento all'ambiente. Come la struttura del sistema nervoso, così ogni struttura vivente tende a inserirsi nel mondo circostante, reagendo ai quesiti che le sono posti. La struttura rinvia all'attività, a una reazione non passiva all'ambiente. Il termine forma è invece legato da Bergson all'orizzonte semantico della passività. Dietro la distinzione forma-struttura e la funzione adattativa trapela quindi l'ambivalenza del concetto di adattamento che può essere inteso sia in senso attivo sia in senso passivo. È vero che la struttura organica non è una mera impronta, ma non va certo identificata a una pura spontaneità. La base materiale, i limiti imposti dall'ambiente sono infatti assorbiti dall'organismo fino a costituire una sorta di memoria su cui più tardi la struttura «reagirà attivamente». La processualità della struttura vivente, il suo essere sempre una struttura dinamica si evince dall'ultima frase, in cui le espressioni «comincia di solito» e «dovrà costruire più tardi» sottolineano la passiva attività della struttura vivente che è in-formazione in duplice modo: da una parte è in-formata dall'ambiente, dall'altra veicolo di trasmissione e informazione. La complessità dell'organismo non è quindi opposta alla sua

²³ Ivi, pp. 70-71.

semplicità, anzi si presenta come l'altra faccia di un atto unico. Con il progredire nell'indagine filogenetica dell'occhio, Bergson avanza infatti l'ipotesi che «l'occhio, con la sua meravigliosa complessità di struttura, potrebbe essere l'atto semplice della visione, in quanto si divide per noi in un mosaico di cellule, il cui ordine ci sembra meraviglioso una volta che ci siamo rappresentati il tutto come un assemblaggio»²⁴. Si perviene così all'idea che la struttura sia il risultato di un movimento semplice e pertanto la molteplicità di elementi che compongono l'occhio e le loro relazioni non sono il frutto del caso o di un piano predisposto da un'intelligenza superiore. La struttura del vivente è piuttosto l'esito di un processo di sdoppiamento e differenziazione²⁵ e l'organizzazione dei suoi elementi esprime un momentaneo arresto della vita.

In quanto "escrescenza" su cui il movimento della vita insiste per prolungare il suo slancio, la struttura conserva una processualità orizzontale, verticale e circolare. La circolarità consiste nella ripetizione di quelle azioni più adatte al mantenimento della propria esistenza. L'orizzontalità è insita nel momento riproduttivo in cui la struttura vivente si replica non arrestando il flusso della vita. La verticalità consiste nella possibilità di evolversi in direzioni parzialmente imprevedibili, ad esempio, come nel caso dei vegetali, la cui funzione di riserva di energia per il mondo animale non era certo stata preordinata, essendo il risultato inaspettato dello sdoppiamento-differenziazione dello slancio vitale. Una struttura vivente può quindi subordinarsi ad altre, ma tale sudditanza non deriva da un programma, perché inconcepibile a priori.

Scriva Bergson:

²⁴ Ivi., p. 91.

²⁵ La centralità dello sdoppiamento e differenziazione nella filosofia di Bergson costituisce la tesi centrale del libro di J.L VIEILLARD-BARON, *Le secret de Bergson*, Paris, le Félin, 2013.

Non vi è manifestazione essenziale della vita (...) che non presenti, allo stato rudimentale o virtuale, i caratteri delle altre manifestazioni. Reciprocamente, quando incontriamo su una linea evolutiva il ricordo, per così dire, di ciò che si sviluppa lungo altre linee, dobbiamo concludere che siamo di fronte agli elementi dissociati di una stessa tendenza originaria. In questo senso, rappresentano bene i due grandi sviluppi divergenti della vita. Se la pianta si distingue dall'animale per la fissità e l'insensibilità, movimento e coscienza dormono in essa come dei ricordi che possono risvegliarsi. D'altra parte, a fianco di questi ricordi normalmente sopiti, ve ne sono altri svegli e agenti. Sono quelli la cui attività non danneggia lo sviluppo della tendenza elementare stessa. Si potrebbe così enunciare questa legge: *quando una tendenza si analizza sviluppandosi, ognuna delle tendenze particolari che nascono vorrebbe conservare e sviluppare della tendenza primitiva tutto ciò che non è incompatibile con il lavoro in cui si è specializzata.*²⁶

La struttura vivente presenta delle tendenze sopite, presenti allo stato virtuale. Di queste, alcune, non incompatibili con il lavoro di specializzazione che conserva l'organismo, si svilupperanno. Altre rimarranno virtuali e si realizzeranno solo su altre linee dell'evoluzione. La struttura del vivente possiede quindi, in virtù della memoria virtuale che le appartiene, una dimensione intersoggettiva. Gli esseri viventi sono infatti uniti, anche quelli su linee evolutive molto distanti, dall'immensa riserva di virtualità insita nell'atto semplice della vita. La verticalità della struttura vivente non manifesta così la teleologia che regnerebbe nell'evoluzione. Se in Bergson persiste un certo finalismo, questo è determinato dalla *vis a tergo* che è la vita e non da uno schema evolutivo preesistente. Il finalismo presente nella struttura vivente, sia interno all'organizzazione delle parti sia relativo alla relazione con l'ambiente, nasce da un processo di differenziazione non prevedibile.

²⁶ Ivi, pp. 119-120. Il corsivo è di Bergson.

L'imprevedibile novità (*imprévisible nouveauté*) è il frutto dell'incontro della vita con la materia bruta. «La vita – afferma Bergson – è, prima di tutto, una tendenza a agire sulla materia bruta. Il senso di quest'azione non è senza dubbio predeterminato: da lì l'imprevedibile varietà di forme che la vita, evolvendo, semina sul suo cammino»²⁷. Il finalismo della struttura vivente, la sua tendenza a verticalizzarsi, a ordinarsi come sequenza evolutiva, è compatibile con l'imprevedibilità della vita se letta nella prospettiva di una virtualità non predefinita, destinata parzialmente a disperdersi nell'incontro con la materia. Tale cautela non basta però ad evitare l'illusione teleologica, in quanto radicata nell'atteggiamento naturale dell'intelligenza, facoltà incapace, per ragione pratiche, di cogliere il nuovo. Pertanto per non scorgere un regno dei fini lì dove abbonda l'errore e lo scacco, è necessario per Bergson affiancare alla «teoria della vita» una «teoria della conoscenza».

L'analisi della struttura del vivente si interseca con un'importante questione di carattere metodologico che Bergson enuncia sin dall'introduzione de *L'évolution créatrice*:

Una teoria della vita che non sia accompagnata da una critica della conoscenza è obbligata ad accettare, così come si danno, i concetti che l'intelletto le mette a disposizione: non può che chiudersi ai fatti (...), nella cornice preesistente che considera come definitiva. Ottiene così un simbolismo comodo, forse anche necessario alla scienza positiva, non una visione diretta dell'oggetto. D'altra parte una teoria della conoscenza che non riposizioni l'intelligenza nell'evoluzione generale della vita non ci spiegherà né come i confini della conoscenza si siano costituiti, né come possiamo estenderli o superarli. Occorre che queste due ricerche, teoria della conoscenza e teoria della vita, si ricongiungano, e, attraverso un processo circolare, si sospingano entrambe indefinitamente.²⁸

²⁷ Ivi, p. 97.

²⁸ Ivi, p. IX.

Senza un'adeguata teoria della conoscenza si arreca pregiudizio alla comprensione della vita. Analogamente, senza un adeguato riposizionamento dell'intelligenza all'interno dell'«evoluzione generale della vita» non è possibile elaborare una valida teoria della conoscenza. Bergson scorge una progressione virtuosa lì dove sembrerebbe delinearci un circolo vizioso. Se per elaborare una teoria della conoscenza è necessaria una teoria della vita e viceversa, come uscire dall'*impasse*²⁹? Rispetto alla possibilità di distinguere il finalismo proprio del vivente da quello proiettato dall'intelligenza indagante, si cadrebbe in un inevitabile scetticismo. Estendendo il dubbio, sarebbe persino lecito chiedersi quanto la cosiddetta struttura del vivente non sia il frutto di una proiezione intellettuale. Il problema della verticalità delle struttura organica si salda quindi alla questione della conoscenza, esito inevitabile di un'interrogazione che ha un centro prospettico antropologico. Bergson offre una soluzione attraverso la sottile analisi dell'atto semplice sotteso all'istinto, all'intelligenza e all'intuizione. Attraverso un'indagine filogenetica molto originale, Bergson rifiuta la gerarchia aristotelica delle facoltà e, come in precedenza per il rapporto tra regno animale e vegetale, scorge delle linee divergenti che provengono dallo stesso movimento. Per coglierlo è opportuno percorrere brevemente la caratterizzazione che ne fornisce Bergson. L'istinto offre una conoscenza immediata, nel senso che trova senza cercare l'oggetto³⁰. Bergson parla di una simpatia dell'istinto come capacità di entrare in contatto con le cose. L'intelligenza, invece, fissa la realtà in forme che costituiscono dei punti d'appoggio per l'azione. Per Bergson,

²⁹ Il problema è affrontato in modo illuminante da P. TROTIGNON, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968; J. DELHOMME, *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson*, Paris, PUF, 1954.

³⁰ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, cit., p. 152.

essa cerca, ma non trova l'oggetto in quanto ritaglia solo quella parte utile all'azione, al costituire un punto d'appoggio per un inserimento efficace dell'uomo nell'ambiente. Per Bergson,

l'intelligenza ha per funzione essenziale di legare l'identico all'identico, e solo i fatti che si ripetono sono interamente adattabili all'intelligenza. Ora, sui momenti reali della durata reale l'intelligenza ha senza dubbio presa a posteriori, ricostituendo il nuovo con una serie di viste prese dall'esterno su di esso che somigliano tra loro il più possibile.³¹

Il linguaggio, che è la manifestazione più alta dell'intelligenza, sviluppa ipertroficamente tale tendenza, perché le categorie linguistiche (soggetti, attributi, etc.) fissano la realtà in un insieme di simboli dove il movimento è ricondotto in modo sistematico a qualcosa di stabile.

Che si tratti di movimento qualitativo o di movimento evolutivo o di movimento estensivo, lo spirito si adopera a prendere delle viste stabili sull'instabilità. E giunge così (...) a tre specie di rappresentazioni: 1° le qualità, 2° le forme o essenze, 3° gli atti. Aggettivi e sostantivi simbolizzano quindi degli *stati*. Ma il verbo stesso, se ci si attiene alla parte rischiarata dalla rappresentazione che evoca, non esprime altra cosa.³²

L'intuizione, infine, entra in contatto consapevolmente con l'oggetto, afferrandolo dall'interno; è interiore e riflessa e «in un certo senso è la vita stessa»³³. Se l'intelligenza è fatta per la materia (caratterizzata come insieme di ritmi quasi identici), l'intuizione è predisposta alla comprensione della vita, pensata come movimento e creazione di imprevedibile novità. Leggere però in termini oppositivi il rapporto tra le intuizione e intelli-

³¹ Ivi, p. 201.

³² Ivi, p. 303.

³³ Ivi, p. 268.

genza condurrebbe a un vicolo cieco epistemologico. Come descrivere il movimento evolutivo della vita e la struttura del vivente, se il linguaggio offre solo dei punti di vista stabili sull'instabile? Se il linguaggio è figlio dell'intelligenza e ne rappresenta la sua massima espressione, come può la struttura della coscienza riflettere la struttura del vivente?

La vita non sembrerebbe conoscibile nella sua essenza. Al di là di un'intuizione simpatetica ma indicibile, la struttura della conoscenza appare non isomorfa alla struttura del vivente. La sua comprensione resta pertanto vittima di una petizione di principio. Alla critica del darwinismo e del finalismo, seguirebbe con Bergson solo una nuova interpretazione dell'evoluzione della vita, diversa certo nei contenuti, ma nella forma figlia dell'intelligenza e dei suoi schemi statici. Tra la struttura del vivente e la struttura della conoscenza si delineerebbe in ultima istanza uno scarto incolmabile con il conseguente sgretolamento dell'argomentazione bergsoniana, vittima dei suoi postulati.

In realtà tale esito deriva da una lettura "intelligente" delle facoltà umane. Distinguerle in modo statico conduce a una petizione di principio, superabile attraverso un'attenta analisi evolutiva delle tendenze istintuali, intelligenti e intuitive proprie processo conoscitivo. Oltre la logica dell'opposizione è facile constatare come la struttura della conoscenza sia analoga nella sua processualità a quella del vivente. In proposito basta citare un importante passo de *L'évolution créatrice* dove Bergson paragona l'intuizione a una lampada intermittente che illumina la notte dell'intelligenza. L'intuizione

è una lampada quasi spenta, che non si accende che in modo intermittente (*de loin en loin*), solo per qualche istante. Sulla nostra personalità, sulla nostra libertà, sul posto che occupiamo nell'insieme della natura, sulla nostra origine e forse anche sul nostro destino,

proietta una luce vacillante e debole, che è nondimeno in grado di attraversare l'oscurità della notte in cui ci lascia l'intelligenza.³⁴

Alla luce di quanto detto sull'intelligenza, l'oscurità va interpretata nel senso di una tendenza alla ripetizione, a ricondurre il diverso all'identico che opacizza, fino all'oscurità, il diverso e l'imprevedibile novità del reale. Questa tendenza non può però mai spegnere definitivamente l'intuizione, in quanto l'intelligenza è la linea divergente di un medesimo atto in sé unico e semplice. La coappartenenza intelligenza-intuizione è ben visibile nei grandi sistemi filosofici dove non esiste una parte «che non sia vivificata dall'intuizione». Pertanto

La dialettica è necessaria per mettere alla prova l'intuizione, necessaria inoltre affinché l'intuizione si rifranga in concetti e si trasmetta ad altri uomini; ma la dialettica non fa molto spesso che sviluppare il risultato di un'intuizione che la oltrepassa. (...) Il filosofo è obbligato ad abbandonare l'intuizione una volta che ne ha ricevuto lo slancio, e affidarsi a se stesso per continuare il movimento, spingendo ora i concetti gli uni dietro gli altri. Ma ben presto sente che ha perso terreno; un nuovo contatto diventa necessario; occorrerà disfare la maggior parte di ciò che era stato fatto. In sintesi, la dialettica è ciò che assicura l'accordo del nostro pensiero con se stesso. Ma per la dialettica – che è in ultima istanza una distensione dell'intuizione – ben altri accordi sono possibili. Eppure non vi è che una verità. Se l'intuizione si potesse prolungare per qualche istante assicurerebbe non solo l'accordo del filosofo con il proprio pensiero, ma anche quello di tutti i filosofi tra loro.³⁵

La dialettica, arte di mettere in relazione i concetti, è un prodotto dell'intelligenza che Bergson caratterizza come distensione dell'intuizione. Come il movimento della vita si distende

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ivi*, p. 239.

in una serie di tendenze divergenti, così l'intuizione si distende nei concetti e nelle loro relazioni. Quando il pensiero stagna e sembra fissarsi in qualche concetto, allora è necessario rinnovare il contatto con l'intuizione, un legame solo sopito dai simboli del linguaggio. I concetti rappresentano quindi sul piano della riflessione l'equivalente di una struttura vivente su quello evolutivo. La struttura vivente si dà come un processo di parziale arresto e esitazione della vita che conserva però un certo dinamismo in grado di prolungarne il movimento. Analogamente il concetto è sì il luogo di distensione dell'intuizione, ma al suo interno vive ancora l'atto unico e semplice da cui è emerso.

Il rapporto teoria della vita-teoria della conoscenza non conduce in un vicolo cieco, ma manifesta l'analogia dinamica tra il dispiegarsi del pensiero e l'evoluzione della vita. Il vero problema epistemologico verte piuttosto sul tenore dell'analogia. La coscienza è l'analogo della vita, ma la prima è, pur sempre, una struttura vivente generata dalla vita stessa. Nel caso di un'analogia forte (identità pensiero-vita), la durata del pensiero dà un accesso immediato alla durata della vita e tra i due non vi è un sostanziale scarto ontologico.Cogliere l'essenza della coscienza sarebbe così un atto riflessivo doppio, in quanto introdurrebbe parallelamente all'intuizione della vita. Tale ipotesi non è però sostenibile per diversi motivi. In prima istanza è facile constatare che *L'évolution créatrice* è di per sé una prova contraria. Il testo è infatti scritto per *argomentare* l'analogia vita-coscienza, che non è un assioma, perché necessita di un'articolata dimostrazione in cui il confronto con le scienze positive gioca un ruolo fondamentale. Inoltre, se la coscienza è, a sua volta, una struttura vivente, il suo movimento, benché simile a quello della vita, non potrà mai coincidere con essa pienamente. Per Bergson la vita trascende la coscienza che, pur potendo avvicinarsi (come nel caso dell'uomo mistico) al suo slancio, non potrà mai ripeterlo col medesimo vigore.

Alcuni uomini possono prolungare l'intensità della vita, facendo risuonare negli individui la società aperta e spingendoli verso una fratellanza che non sia il semplice frutto del «tutto dell'obbligazione»³⁶. Tuttavia la vita mantiene un movimento dissipativo-dispersivo che sembra intimamente connesso all'irreversibilità della durata. Nell'evoluzione non vi sono disegni pre-ordinati, in quanto la vita-durata crea incessantemente e si ramifica in direzioni divergenti. Essa esita in movimenti concentrici e riesce solo in poche occasioni ad aggirare gli ostacoli frapposti dalla materia. Possiede pertanto un'energia limitata.

La struttura della coscienza, è soggetta, come ogni altro vivente, ad arresti e la sua tendenza costitutiva a fissare il reale in punti di vista stabili è solo in parte sormontata dall'intuizione. Lo sforzo di concentrazione non è infatti agevole e l'intelligenza predilige schemi astratti, in cui l'identico è ricondotto all'identico. La capacità della coscienza di simpatizzare con la vita non va quindi letta come la possibilità di trasporci in essa. Certo, in Bergson il termine *simpatia* è ambiguo e non mancano passi ne *L'évolution créatrice*, in cui essa sembra un sinonimo di trasposizione. Nel capitolo *Mécanisme et conceptualisme*, Bergson parla ad esempio di un metodo capace di trasportarsi attraverso un «sforzo di simpatia» all'interno del divenire. La conoscenza che risulterà dalla sua applicazione sarà «praticamente inutile. Non estenderà il nostro dominio sulla natura, contrarierà anche certe aspirazioni naturali dell'intelligenza; ma se tale conoscenza riuscisse, è la realtà stessa che abbraccerebbe in una stretta definitiva»³⁷.

³⁶ Cfr. *Les deux sources de la morale et de la religion*, a cura di Gislain Watlot e Frédéric Keck, Paris, PUF, 2008, in particolare il primo capitolo.

³⁷ *Ibid.*, p. 341.

Ma Bergson pensa al metodo intuitivo soprattutto come un utile strumento per completare la conoscenza propriamente detta, quella intellettuale:

In mancanza della conoscenza propriamente detta, riservata alla pura intelligenza, l'intuizione potrà farci afferrare ciò che i dati dell'intelligenza hanno in un determinato frangente d'insufficiente e lasciarci intravedere il modo per completarli. Da un lato, infatti, l'intuizione utilizzerà il meccanismo stesso dell'intelligenza per mostrare come la cornice dell'intelligenza non trovi più la sua esatta applicazione, e, d'altra parte, attraverso il suo lavoro, ci suggerirà almeno il sentimento vago di ciò che occorre mettere al posto della cornice intellettuale.³⁸

L'intuizione suggerisce, anticipa, offre il sentimento vago di ciò che manca all'intelligenza. Tali atteggiamenti costituiscono il proprio della simpatia che comprende il vivente non attraverso una riflessione deduttivo-induttiva, ma in virtù di un ragionamento analogico che anticipa come potrebbe essere l'organismo. La «simpatia divinatrice»³⁹ della Sphex consiste ad esempio nella capacità di afferrare dall'interno un oggetto di particolare interesse per la propria sopravvivenza. Ma la divinazione, in questo caso istintiva, non è tanto la coincidenza con l'oggetto, di fatto impossibile essendo ogni ente dotato della propria durata, quanto un'anticipazione priva di calcolo che si fonda nella comune appartenenza al movimento della vita. L'alterità è riscontrabile in tutte le strutture viventi, perché l'organismo incarna il punto di passaggio di una corrente e la sua configurazione visibile è sempre in risonanza con l'orizzonte invisibile, unico e semplice da cui è sorta.

Allo stesso modo, in ambito gnoseologico, la simpatia è il proprio dell'intuizione, di un movimento riflessivo che trascen-

³⁸ *Ibid.*, pp. 178-179.

³⁹ *Ibid.*, p. 177.

de la cornice dell'intelligenza, riattinando al gesto creatore di simboli e di concetti. A tal fine il metodo intuitivo individua quelle immagini che fanno saltare gli schemi dell'intelligenza. Ne *L'intuition philosophique*, Bergson descriverà il ruolo fondamentale delle immagini mediatrici che rappresentano il concreto operare della simpatia. Simpatizzare significa qui trovare delle immagini che costituiscano gli *analoghi* del movimento del pensiero, mediatori iconici che offrono al metafisico il "sentimento" delle virtualità nascoste del concetto.

Ne *L'évolution créatrice* sono numerose le immagini che rivelano il potere evocativo dell'intuizione come capacità di creare *analoghi* del vivente e della vita. La mano che attraversa la limatura di ferro; l'onda immensa che parte da un centro; la granata che deflagra sono alcuni tra i molti possibili esempi. L'alternarsi di intuizione simpatetica e intelligenza esprime dunque il ritmo del pensiero metafisico che coglie la sua filiazione con lo slancio vitale, permanendo però nella consapevolezza della differenza pensiero-vita. La teoria della conoscenza può e deve interrogare la teoria della vita, perché solo la filogenesi della vita nutre l'ontogenesi del pensiero e viceversa. Tale specularità si concretizza nella ricerca di *analoghi* che possano riflettere, almeno parzialmente, il movimento della vita e al tempo stesso la derivazione del pensiero dalla vita.

Per perseguire questo obiettivo il proprio dell'uomo va approfondito in tutti i suoi aspetti. Una teoria della conoscenza centrata sull'uomo come essere vivente trova infatti il suo naturale correlato nelle ricerche antropologiche e sociologiche. La comprensione dell'uomo in società non è quindi un'aggiunta esteriore alla filosofia bergsoniana, ma il completamento di una teoria della conoscenza che riceve un suo adeguato fondamento solo dalla comprensione delle relazioni sociali che tessono l'uomo. Allo studio sociologico Bergson affianca inoltre l'indagine morale e religiosa, in quanto la società è per Bergson una struttura

vivente che si inserisce nel movimento distensivo (spazializzante) e intensivo⁴⁰ della vita, ponendo il problema della destinazione dell'uomo e del suo posto nella natura. Per cogliere il tenore, ad un tempo gnoseologico e sociologico-antropologico, della teoria della conoscenza è opportuno riprendere sinteticamente alcuni elementi della filosofia bergsoniana del linguaggio e analizzare le occorrenze più importanti del termine struttura ne *Les deux sources de la morale et de la religion*. I due aspetti ormai si intersecano, in quanto la teoria della conoscenza è intrecciata all'analisi della struttura del vivente sul versante filogenetico e ontogenetico. Comprendere come l'uomo costituisca i suoi rapporti sociali permette infatti l'ulteriore ampliamento semantico del concetto dinamico di struttura che si stratifica e si complica nel corso della produzione bergsoniana.

Fin da *L'essai* Bergson ha sottolineato la dimensione sociale-comunicativa del linguaggio: l'utilità di fissare la realtà in schemi statici non permette solo di avere prese su un divenire altrimenti inafferrabile, ma anche di comunicare ciò che in sé è inesprimibile. In *Matière et mémoire* Bergson predilige lo studio dei disturbi del linguaggio per indagare il rapporto tra il corpo e lo spirito: sullo sfondo si pone un problema di comunicazione, la rottura del codice che consente agli uomini di interagire. Ne *L'évolution créatrice*, il linguaggio come tendenza estrema dell'intelligenza a prendere dei punti di vista stabili sulla realtà spinge Bergson a chiudere l'opera con un capitolo sulla storia

⁴⁰ Per definire il concetto di intensità è utile riportare quanto scrive Frédéric Worms: «L'intensità è quindi la differenza immediatamente sentita e assoluta tra realtà individuali, ossia tra delle molteplicità indivisibili e gli atti che le unificano. (...) La nozione bergsoniana di intensità si oppone prima di tutto al concetto kantiano di «grandezza intensiva», criticato nell'Essai come il primo dei «misti impuri», fonte degli errori di ogni psicologia fondata sulla misura degli stati di coscienza (...). Ma aggiunge al concetto di qualità l'idea di una molteplicità interna, che permette di pensare la sua variazione (...)» (F. WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, pp. 36, 37).

della filosofia. Da Platone a Kant, i filosofi hanno infatti assecondato la deriva essenzialista del linguaggio e hanno trasmesso ai posteri pseudo-problemi che hanno condotto in stallo la riflessione teoretica. Sullo sfondo di tale racconto si staglia la storia evolutiva del vivente e le linee divergenti dell'istinto, dell'intelligenza e dell'intuizione. L'intreccio di teoria della conoscenza e teoria della vita richiede quindi, a livello dell'impianto de *L'évolution créatrice* e delle opere precedenti, la descrizione più dettagliata del luogo d'intersezione tra natura e cultura (la società) e da lì una nuova indagine sul concetto di struttura che prenda questa volta le sue mosse da *Les deux sources de la morale et de la religion*.

Una prima occorrenza molto significativa è presente nel capitolo sull'obbligazione morale. Bergson introduce i concetti di morale chiusa e aperta e rappresenta la società come una struttura stabile nella pressione reciproca dei suoi elementi e instabile a livello filogenetico.

La morale comprende così due parti distinte, di cui l'una ha la sua ragion d'essere nella struttura originaria della società umana e l'altra trova la sua spiegazione nel principio esplicativo di tale struttura. Nella prima, l'obbligazione rappresenta la pressione che gli elementi della società esercitano gli uni sugli altri per mantenere la forma del tutto, pressione il cui effetto è prefigurato in ognuno di noi attraverso un sistema di abitudini che, per così dire, la sopravanzano: questo meccanismo in cui ogni ingranaggio è un'abitudine, ma il cui insieme è paragonabile a un istinto, è stato preparato dalla natura. Nella seconda, vi è ancora dell'obbligazione, se si vuole, ma l'obbligazione è la forza di un'aspirazione o di uno slancio, dello slancio stesso che ha condotto alla specie umana, alla vita sociale, a un sistema di abitudini più o meno assimilabile all'istinto.⁴¹

⁴¹ ID., *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., pp. 52-53.

La morale dell'obbligazione si esprime nella struttura della società umana, determinando la relazione tra i suoi elementi e la *vis a tergo* che la conduce a oltrepassarsi. Da una parte, si configura come una pressione tra elementi che tendono a mantenere i medesimi rapporti. Dall'altra si dispiega come uno slancio, un'aspirazione che spinge verso un'apertura destinata a risolversi a un nuovo sistema di abitudini «più o meno assimilabile all'istinto». Il termine struttura riferito alla società assume una doppia valenza, in parte già riscontrata nel *L'évolution créatrice* in merito all'organismo. Indica infatti sia un dinamismo interno, la pressione tra i diversi membri della società, sia un dinamismo esterno, filogenetico. Lo studio delle forze interne alla società (abitudini, costumi, obblighi etc.) sembra condurre a una sorta di statica sociale, ovvero alla descrizione di quel campo vettoriale proprio di ogni società la cui risultante genera uno stato di equilibrio. Tuttavia, se inserita nel movimento più ampio di un'obbligazione concepita come aspirazione e slancio, la società diventa il punto d'arresto momentaneo di un processo ancora *in fieri*. Le stesse forze, che prima concorrevano a uno stato di equilibrio, in questa nuova prospettiva sono portatrici di una virtualità evolutiva che, riattivata, induce la società a importanti trasformazioni e alla nascita di comunità con un maggior grado di apertura.

La struttura della società ripete quindi a un livello superiore la struttura del vivente: entrambe sono infatti il prodotto di un movimento evolutivo e si presentano come dei punti di arresto che celano al proprio interno delle virtualità inesprese. Lo stesso Bergson parla di «tendenze in qualche sorta organiche alla vita sociale»⁴² che sarebbero rimaste intatte nel corso delle sue trasformazioni, «tendenze organiche (...) che costituiscono ciò che vi è di più solido nell'obbligazione»⁴³. L'espressione non

⁴² Ivi, p. 54.

⁴³ *Ibidem*.

va però letta nel senso di un riduzionismo biologico: la dimensione sociale non è coestensiva alla vita, se si intende con tale termine un insieme di processi chimici. Per Bergson la vita è una tendenza divergente, in cui la struttura vivente è un momento di arresto, un'escrescenza e allo stesso tempo il luogo di passaggio e il trampolino-ostacolo su cui insiste. Le strutture organiche presentano quindi le proprie peculiarità e costituiscono i livelli di un reale dinamico e denso di virtualità.

Con *l'imprévisible nouveauté* dell'uomo sorge una struttura vivente in grado di ripetere e fare proprio, consapevolmente, il movimento della vita. Ciò è ben visibile nei mistici «che sono stati generalmente degli uomini e delle donne d'azione, dotati di un buon senso superiore»⁴⁴. Tale superiorità consiste nel far risuonare negli individui l'umanità, di spingerli verso delle società aperte che diano origine a nuovi organismi sociali, le cui strutture siano più flessibili e pervase dall'amore, emozione propria del creare. In un certo senso i mistici stanno alla società, come lo slancio vitale ai singoli organismi viventi. La proporzione non è certo un'uguaglianza, perché il rapporto tra le due coppie di termini non è identico. L'uomo mistico è infatti un vivente che, pur dispiegando molte delle virtualità della natura umana, non potrà mai imitare perfettamente il movimento della vita. Tuttavia, nell'attiva divergenza del proprio slancio, il mistico manifesta uno slancio unico e irripetibile, un'effrazione irriducibile ai processi studiati dalla biologia, intesa come scienza figlia dell'intelligenza e, conseguentemente, chiusa nella ricerca dell'identico. In altre parole, se in Bergson non vi è biologismo nell'analisi della società, ciò deriva dalla struttura stessa dello slancio vitale che si differenzia orizzontalmente, attraverso organismi viventi che si riproducono, e verticalmente, attraverso la capacità che hanno questi stessi organismi di ripetere su pia-

⁴⁴ Ivi, p. 260.

ni diversi la differenza della vita. Una lettura riduzionista condurrebbe pertanto all'oblio della lezione più significativa della filosofia della vita bergsoniana. Nonostante Bergson utilizzi il termine «organico», l'uso va dunque collocato all'interno della sua teoria dell'evoluzione che vede la vita come processo di strutturazione portatore di una dimensione spirituale e dunque coscienziale. Ne *La conscience et la vie* Bergson esprime in modo chiaro la tesi di una coscienza diffusa, non limitata all'uomo:

La coscienza è incontestabilmente legata al cervello dell'uomo: ma non ne consegue che un cervello sia indispensabile alla coscienza. Più si discende nella serie animale, più i centri nervosi si semplificano e si separano gli uni dagli altri; infine, gli elementi nervosi spariscono, assorbiti nella massa di un organismo meno differenziato: non dobbiamo supporre che se, al vertice della scala degli esseri viventi, la coscienza si regge su dei centri nervosi molto complicati, essa accompagna il sistema nervoso nell'intero arco della sua discesa, e che quando la sostanza nervosa arriva infine a fondersi in una materia vivente ancora indifferenziata, la coscienza si sparpaglia essa stessa, diffusa e confusa, ridotta a poca cosa, ma non ridotta a nulla? ⁴⁵

Nelle strutture viventi è sempre presente la dimensione coscienziale che si manifesta in diverse funzioni e dà origine a organismi più o meno complessi. Non è però dipendente della materia nervosa, per quanto sia ad essa intimamente legata. Senza un sistema nervoso evoluto come il cervello non potrebbe svilupparsi la coscienza umana. Tuttavia, anche nelle materie organiche indifferenziate è possibile per Bergson ipotizzare un barlume di coscienza.

È legittimo chiedersi cosa sia la coscienza senza il supporto organico; se Bergson, pur non cadendo nel biologismo, non sfoci in un ambiguo vitalismo, dove la coscienza si ridurrebbe a

⁴⁵ H. BERGSON, *La conscience et la vie*, in ID., *L'énergie spirituelle*, a cura di Élie During et alii, Paris, PUF, 2009, pp. 6-7.

una forza, un'entità quasi psichica situata in ogni cosa. La ricostruzione del concetto di struttura delineato in queste pagine delegittima tale ipotesi interpretativa: la pervasività della coscienza è da intendere come un processo che genera diverse strutture, analoghe ma non identiche, che ripetono e rilanciano il movimento della vita in senso orizzontale e verticale. Non si è molto lontani dalla «trasduzione» di cui parlerà Simondon ne *L'individuation à la lumière de forme et d'information*⁴⁶. In Bergson il processo di differenziazione della vita si dispiega in un insieme di operazioni che si propagano in un settore – si pensi alla conservazione dell'energia – strutturando degli organismi o un'intera regione biologica e il suo legame con le successive. D'altra parte, una determinata operazione non necessariamente sparisce da un settore all'altro. Tende piuttosto a evolversi, ripetendo e complicando la propria struttura-strutturante di nuovi elementi. L'istinto dell'uomo, ad esempio, si differenzia da quello degli altri animali, perché coesiste con l'intelligenza e l'intuizione. Ne *Les deux sources* è infatti ben visibile la "trasduzione" verticale dell'istinto nella funzione fabulatrice e nell'istinto virtuale dell'abitudine. Così Bergson spiega la genesi dell'istinto virtuale:

Partendo da una necessità biologica – leggiamo ancora nel testo –, cerchiamo nell'essere vivente il bisogno che vi corrisponde. Se questo bisogno non crea un istinto reale e agente, suscita, attraverso

⁴⁶ Così Gilbert Simondon definisce il concetto di trasduzione: «Si intende per trasduzione un'operazione, fisica, biologica, mentale, sociale per mezzo della quale si propaga un'attività progressivamente in un certo settore, fondando tale propagazione su di una strutturazione, operata da un luogo all'altro del settore stesso: ciascuna regione strutturata occorre alla regione successiva quale principio di costituzione, così che una modificazione si sviluppa progressivamente e contestualmente a questa operazione strutturante» (G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 33).

quello che si potrebbe chiamare un istinto virtuale o latente, una rappresentazione immaginativa che determina la condotta come avrebbe fatto l'istinto. Alla base del totemismo vi sarebbe una rappresentazione di questo tipo.⁴⁷

La funzione fabulatrice rappresenta un'ulteriore trasduzione dell'istinto. La medesima operazione dell'istinto, ovvero il *conatus* ad essere, è nuovamente assolta dall'immaginazione:

Prendete la specie umana, vale a dire il salto brusco attraverso cui la vita nella sua evoluzione è pervenuta all'uomo come essere individuale e sociale: nello stesso tempo vi date l'intelligenza fabbricatrice e di seguito uno sforzo che si prolunga, grazie al suo slancio, generando così un pericolo. Se la specie umana esiste, è perché l'atto stesso per mezzo del quale era stato posto l'uomo con l'intelligenza fabbricatrice, con lo sforzo costante dell'intelligenza, con il pericolo creato da tale sforzo, suscitava la funzione fabulatrice.⁴⁸

L'intelligenza è per Bergson una facoltà pratica che facilita l'azione, fornendo una serie di scenari operativi in cui è possibile inserire il corpo. Serba però un pericolo che deriva dalla naturale tendenza previsionale. La capacità di calcolo è infatti limitata rispetto all'estensione del possibile e pertanto l'individuo intelligente vede nel futuro un territorio ostile, abitato da problemi imponderabili. Di fronte all'incertezza, l'attitudine anticipatrice potrebbe ritorcersi contro l'intelligenza, suscitando nell'uomo la paura di agire. Senza la funzione fabulatrice⁴⁹ che preserva l'uomo della paralisi voliti-

⁴⁷ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 195.

⁴⁸ Ivi, p. 208.

⁴⁹ Osserva F. Worms: «La funzione fabulatrice est l'origine, nella struttura della specie biologica umana, delle finzioni e delle credenze che si oppongono ai fatti e alle rappresentazioni dell'intelligenza. I suoi effetti vanno dalla religione statica (...), al mito, alla letteratura (...). In quanto funzione, l'affabulazione risponde a un bisogno vitale, suscitato dall'intelligenza stessa, e dal pericolo delle sue rappresentazioni «deprimenti»; in quanto fonte di finzione, essa vi risponde at-

va, l'individuo correrebbe quindi il rischio di ritardare indefinitamente delle decisioni vitali, fino a minacciare la sopravvivenza della propria specie. Attraverso le figurazioni rassicuranti prodotte dall'immaginazione tale esito catastrofico è allontanato, perché l'uomo riacquista, illudendosi di un soccorso trascendente, quella fiducia nel proprio agire che l'intelligenza non è in grado di fornirgli.

Sia nell'abitudine, sia nella funzione fabulatrice si scorge una ripetizione-differenziazione dell'istinto che mette in dubbio l'astratta separazione tra facoltà tipica della filosofia moderna. All'analisi psicologica si affianca sempre la spiegazione biologica in cui «si rende conto dell'esistenza di una funzione quando si è mostrato come e perché è necessaria alla vita»⁵⁰. La funzione dell'istinto è colta così nella prospettiva del singolo organismo e inserita, allo stesso tempo, nell'evoluzione della vita come tendenza ricca di virtualità. La singola struttura assunta dall'istinto è infatti una virtualità passata al piano dell'esistenza che non esaurisce altre possibili direzioni, alcune delle quali si realizzeranno mentre altre resteranno allo stato latente.

La teoria dell'istinto avanzata Bergson costituisce un ulteriore prova di come la società non sia ridotta al biologico, ma vista come un livello della realtà in cui certe funzioni vitali assumono delle nuove strutture. Sia l'istinto virtuale sia la funzione fabulatrice sono infatti il risultato di un processo di differenziazione dell'istinto che interagisce con altre facoltà umane (l'intelligenza e l'immaginazione), permettendo da una parte la formazione di società coese e dall'altra quell'attaccamento alla vita fondamentale alla sopravvivenza della specie. La funzione fabulatrice lega l'uomo alla vita; riequilibra il necessario distac-

traverso rappresentazioni di esseri immaginari e efficaci, sviluppati in seguito sotto forma di racconto o di favole». (F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, cit., p. 27).

⁵⁰ Ivi, p. 206.

camento-disinteressamento proprio del ragionamento intelligente. Da sola non basta però ad allontanare i pericoli insiti nell'intelligenza fabbricatrice. Nell'ultimo capitolo, dai toni alquanto cupi, Bergson osserva:

La natura, dotandoci dell'intelligenza fabbricatrice, aveva così preparato per noi un certo ingrandimento. Ma delle macchine che funzionano a petrolio, a carbone, a "olio bianco", e che convertono in movimento delle energie potenziali accumulate in milioni d'anni, sono arrivate a fornire al nostro organismo un'estensione così vasta e una potenza così formidabile, così sproporzionata alla sua dimensione e alla sua forza, che sicuramente nulla era stato previsto nel piano di struttura (*le plan de structure*) della nostra specie: questa fu una fortuna unica, la più grande riuscita materiale dell'uomo sul pianeta. (...) Ora, in questo corpo smisuratamente grande, l'anima resta ciò che era, troppo piccola per riempirlo, troppo debole per dirigerlo. Da qui il vuoto tra lui e lei. Da qui i consistenti problemi sociali, politici e internazionali, che costituiscono altrettante declinazioni di questo vuoto e che, per colmarlo, provocano oggi tanti sforzi disordinati e inefficaci.⁵¹

L'intelligenza fabbricatrice può mettere in pericolo la sopravvivenza stessa dell'umanità. I suoi prodotti generano infatti una forza smisurata, incontrollabile che sopravanza le capacità di un'anima ancora troppo piccola e debole. Non era possibile anticipare gli esiti dell'esercizio dell'intelligenza e la constatazione sembra avere una portata che va ben al di là della questione sollevata da Bergson – lo scarto tra l'anima dell'uomo e la riuscita materiale. Bergson parla di un «piano di struttura» della specie umana che ha in sé una dimensione di imprevedibilità, conferendo all'espressione un valore temporale. Sarebbe errato

⁵¹ Ivi, p. 330. Sul problema della tecnica in Bergson cfr. C. ZANFI, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle "Due fonti"*, Bologna, Bononia University Press, 2009 e V. PETYX, *Bergson e le streghe di Macbeth. Dagli Écrits de guerre a Les deux sources de la morale et de la religion*, Alessandria, Dell'Orso, 2006.

scorgere nella specie un programma che si struttura in modo predefinito: il «piano di struttura» è aperto a un'«imprevedibile novità», conferendogli un intrinseco valore evenemenziale.

L'uomo diventa il caso emblematico di una proprietà che appartiene a ogni struttura vivente. Dai vegetali, agli animali e, salendo nel regno animale, fino ai primati, le specie viventi e gli organismi si mostrano come delle strutture i cui piani presentano dei margini più o meno ampi di imprevedibilità. Questo aspetto è il corollario necessario di una filosofia della vita che vede la coesistenza di creazione e ripetizione. Nel passo citato si potrebbe ipotizzare quasi un tragico contrasto tra il piano di struttura e l'imprevedibilità dei risultati raggiunti dalla specie umana, quasi l'evenemenzialità sia solo subita dalla struttura vivente come accidente esterno. In realtà, alla luce delle nostre osservazioni sul funzionamento dell'intelligenza in Bergson, l'imprevedibilità è ricevibile dalla struttura vivente in virtù di predisposizioni. In un organismo elementare, l'imprevedibile si risolve nella sopravvivenza o distruzione della propria struttura. Nel caso dell'uomo, genera dei processi, delle evoluzioni inaspettate – evoluzioni che ripetono su scala ridotta il movimento stesso della vita –, grazie alla risonanza tra l'indeterminatezza della struttura vivente uomo – percezione, istinto, intelligenza e intuizione la dispiegano su diversi livelli – e l'imprevedibilità della durata.

Ogni struttura vivente presenta una temporalità più o meno predisposta all'imprevedibile e quindi le deviazioni dal piano della specie saranno più o meno pronunciate. Nell'uomo si manifesta una predisposizione al nuovo così grande che il singolo individuo, ad esempio il mistico, può uscire dal piano della specie, costituendo, per così dire, una specie a sé stante⁵². Del

⁵² Sul mistico in Bergson cfr. A. FENEUIL, *Bergson, mystique et philosophie*, Paris, PUF, 2011; B. SITBON-PEILLON, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une*

resto anche sul versante della collettività, l'uomo presenta un alto grado di imprevedibilità ben incarnato dai rischi della riuscita materiale che può mettere in pericolo un elemento strutturale di ogni specie vivente: la propria sopravvivenza. Come si vede il concetto di struttura si interseca con il problema dell'evento e con la capacità di assorbire o arginare il nuovo attraverso la ripetizione dell'identico. Per avanzare in questa riflessione conviene allora proseguire con le analisi delle occorrenze dei termini di "imitazione" e "evento" nell'opera bergsoniana per meglio comprendere le dinamiche delle strutture viventi e il loro rapporto all'evoluzione della vita. Ricapitoliamo prima di procedere quanto abbiamo ricavato dalla analisi del concetto di struttura.

In Bergson, il termine struttura fa la sua comparsa in *Matière et mémoire* e lo si trova anche ne *L'évolution créatrice* e ne *Les deux sources de la morale et de la religion*. In prima istanza la parola è associata al sistema nervoso e al cervello e copre l'area semantica del concetto di funzione. Il correlato formale della struttura – ovvero la forma in cui si manifesta – non ha per Bergson una pregnanza significativa o comunque rilevante. Organi dotati di forme diverse possono avere la stessa struttura, in quanto assolvono la medesima funzione. L'organizzazione delle parti di una struttura non è quindi colta in vista della sua configurazione visibile, ma nella prospettiva dei bisogni vitali assolti. Ne *L'évolution créatrice*, il concetto è posto in prospettiva diacronica: Bergson si sofferma sul funzionamento delle strutture viventi e soprattutto sulla loro filogenesi. Il movimento della vita è concepito come uno slancio che si differenzia e si sdoppia imbattendosi nelle resistenze della materia. Le strutture viventi si delineano quindi come delle battute d'arresto mo-

expérience intégrale, Paris, PUF, 2009; M. CARIOU, *Bergson et le fait mystique*, Paris, Montaigne, 1976.

mentanee di una corrente che le attraversa e le oltrepassa. La descrizione evolutiva delle strutture viventi e, in parallelo, l'analisi comparativa degli organismi generano un ulteriore arricchimento del campo semantico. La struttura è infatti inserita in una dinamica che si dispiega su diversi livelli o piani del reale. Il vivente non è letto come un individuo isolato, perché pensato come struttura strutturata e strutturante, un processo incompiuto sia internamente, rispetto alle proprie virtualità, sia esternamente, negli orizzonti evolutivi della specie e della vita.

Ne *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson offre ulteriori spunti. Sembra quasi delinearsi un concetto di struttura come dispiegamento di un'operazione che ripete una differenza. In tal senso l'uomo diventa un caso emblematico: intelligenza fabbricatrice e istinto virtuale, abitudine e gioia creatrice ripetono a un livello più complesso dei rapporti già delineati nelle altre strutture viventi. Nel ripetersi come differenza la vita genera delle strutture analoghe che non sono però mai sovrapponibili. Il sociale non è per esempio sovrapponibile o riducibile al vitale, se attribuiamo a quest'ultimo il ristretto significato di biologico.

In tre delle quattro opere maggiori di Bergson il termine struttura è presente dunque in modo significativo. La sua assenza nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* sembra invece imputabile all'orizzonte ancora kantiano della prima opera. Nella elaborazione della tesi di dottorato, Bergson è consapevole che la sua giuria sarà composta prevalentemente da kantiani e del resto il suo stesso direttore di tesi è un esperto di Kant⁵³. L'intuizione della durata è quindi sviluppata in un serrato dialogo con l'estetica trascendentale kantiana che avrebbe per Bergson un pregio e un grave difetto. Ha il pregio di aver

⁵³ Sull'orizzonte neokantiano dell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* cfr. H. HUDE, *Bergson*, Paris, Éd. universitaires, 1989-90, in particolare il primo volume.

scorto nello spazio e nel tempo due funzioni della soggettività. Ha però il difetto di pensare ancora in termini spaziali il tempo e di non aver colto la valenza eminentemente pratica dell'operazione di spazializzazione⁵⁴. In tale orizzonte filosofico, l'uso del termine struttura avrebbe costituito una certa stonatura e soprattutto si sarebbe rivelato quasi inutile visto che nell'area semantica kantiana il termine "forma" ha già un valore funzionale. L'allontanamento dalla filosofia kantiana condurrà Bergson a scorgere nella forma una figura ritagliata dall'intelligenza spazializzante o dalla percezione nelle cose. Da funzione della soggettività, il termine forma riguadagnerà un significato più vicino al senso comune di immagine della cosa e interpretata come il risultato di un'operazione spazializzante che è propria della struttura del vivente.

3. IMITAZIONE

Le occorrenze del termine imitazione e affini (imitare e imitatore) non sono molte nell'opera bergsoniana. Le principali sono concentrate ne *L'évolution créatrice* (venti tra imitazione e imitare) e ne *Les deux sources de la morale et de la religion* (diciotto comprendendo anche imitare e imitatore), mentre nei primi scritti, *L'essai* e *Matière et mémoire*, è quasi del tutto assente – è presente solo una volta ne *L'essai* e nessuna in *Matière et mémoire*. Si potrebbero menzionare altre ne *Le rire* (quattro), ne *L'énergie spirituelle* (tre) e le nove di *La pensée et le mouvant*, ma il dato quantitativo non cambierebbe molto. Il concetto di imitazione, ancor meno di quello di struttura, non sembra godere di

⁵⁴ Sul confronto Kant-Bergson cfr. M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme. Suivie d'une bibliographie kantienne*, Paris, PUF, 1966.

largo uso nella scrittura bergsoniana. Tuttavia Bergson è un grande estimatore di Gabriel Tarde, autore de *Les lois de l'imitation* (1895), e nel 1909 terrà un importante discorso in occasione dell'inaugurazione del monumento in onore del sociologo francese. È quindi opportuno partire proprio dal giudizio elogiativo nei confronti di Tarde per circoscrivere il significato del concetto di imitazione in Bergson.

Bergson simpatizza con lo stile filosofico di Tarde che, per certi versi, non è molto distante dal proprio:

La storia della filosofia ci insegna a distinguere due tipi di pensatori. Ve ne sono alcuni che scelgono la loro direzione e che avanzano metodicamente verso l'obiettivo, elevandosi, gradualmente, a una sintesi voluta e premeditata. Ve ne sono altri che avanzano apparentemente senza metodo verso i luoghi in cui li conduce la loro fantasia, ma il cui spirito è così ben accordato all'unisono con le cose che tutte le loro idee si accordano naturalmente tra loro. La loro riflessione partendo da un luogo qualsiasi e impegnandosi in una qualsiasi direzione si adopera per ricondurle sempre allo stesso punto. Le loro intuizioni che non hanno nulla di sistematico si organizzano da se stesse in sistema. Sono filosofi senza aver cercato di esserli, senza averci pensato. A quest'ultima tipologia appartiene Gabriel Tarde.⁵⁵

Il secondo stile filosofico rispecchia anche Bergson che ha sempre evitato l'approccio sistematico o la ricerca del pensiero unico. Bergson, come Tarde, si colloca agli antipodi di una filosofia *more geometrico*. Preferisce fare spazio alle cose, elaborando delle idee che siano ritagliate sulla realtà e che manifestino un'unità più intima, interna e non imposta dal filosofo.

Posta tale premessa, risulta evidente che le leggi dell'imitazione individuate da Tarde non sono un'astrazione dell'intelligenza, ma dei concetti che godono di ampi margini di

⁵⁵ H. BERGSON, *Ecrits philosophiques*, ed. a cura di F. Worms et alii, Paris, PUF, 2011, p. 374.

flessibilità, ben adeguati a una realtà, come quella sociale, impermeabile al metodo delle scienze fisiche.

Sedotti dai bei successi delle scienze fisiche, siamo troppo indotti a costruire le scienze sociali sullo stesso modello, a porre come principio che l'evoluzione delle società debba obbedire a delle leggi ineluttabili, a rappresentarci gli eventi storici come i risultati necessari di forze cieche, impersonali, che si incastrerebbero tra loro meccanicamente. Contro questa tendenza, divenuta naturale al nostro spirito, l'intera filosofia di Tarde protesta. (...) Come la storia di ognuno di noi si spiega attraverso le iniziative che ha preso e le abitudini contratte, così la vita delle società è fatta di invenzioni che sono sorte qua e là e dalle modificazioni durevoli che queste invenzioni hanno comportato (...) Come ognuno di noi, una volta contratta un'abitudine, si ripete e copia se stesso, così, in una società, tutti gli uomini si imitano indefinitamente gli uni con gli altri. L'imitazione è quindi la vera legge, tanto universale nel mondo dello spirito quanto la legge di gravitazione universale nel mondo dei corpi. Ma, a differenza della legge di gravitazione, è una legge morbida (*souple*), e flessibile (*flexible*), come tutto ciò che è umano. (...) Mostrandoci come la più piccola delle nostre iniziative possa avere delle conseguenze incalcolabili, come un semplice gesto individuale, cadendo nell'ambito sociale, come una pietra nell'acqua di un bacino, lo faccia vibrare tutto attraverso onde imitative che si allargano sempre, tale legge ci dà il senso della nostra responsabilità.⁵⁶

Si ritrova l'immagine dell'onda che si propaga da un centro generando altre onde, imitative, che si allargano in modo graduale. L'imitazione non è la ripetizione di un medesimo gesto, ma la trasmissione di un movimento che genera delle strutture analoghe, ma non identiche. Ogni azione ha delle ricadute nella società, conseguenze che possono diventare importanti se si contrae una nuova abitudine. Persiste però un margine di indeterminatezza in tale legge: Bergson infatti sottolinea la differenza con la "rigida" legge di gravitazione universale.

⁵⁶ Ivi, p. 376.

Bergson scrive il suo discorso nel 1909, due anni dopo *L'évolution créatrice*, in un momento della propria speculazione filosofica, in cui è stata ormai sviluppata la teoria dell'*élan vital*. L'uso di un'immagine mediatrice già presente nel testo del 1907 per descrivere il concetto chiave dalla filosofia di Tarde non può essere quindi casuale. Se ne *L'évolution créatrice*, la metafora era usata soprattutto per descrivere il movimento della vita come slancio finito, che in alcuni punti riesce a superare la resistenza della materia, nel discorso il momento di inerzia, assimilabile alla fase imitativa, è colto in modo dinamico come un elemento fondamentale che può indurre delle trasformazioni significative nella società, favorendone l'evoluzione verso gradi di maggiore coesione e responsabilità. Il punto di vista è quasi capovolto: l'imitazione è qui letta nel senso della propagazione del movimento, mentre in precedenza sembrerebbe più vicino al riflusso della direzione assiale della vita.

Si potrebbero avanzare due ipotesi per spiegare il cambiamento: da una parte sarebbe plausibile sostenere che Bergson parli di due concetti diversi, che si tratti, in fin dei conti, di omonimia, dall'altra sarebbe possibile scorgere nei due punti di vista una complementarità. La seconda ipotesi sembra più corretta, in quanto il momento imitativo non è in Bergson da leggere solo nell'ottica di un riflusso statico della vita. Il dispiegamento "ondulatorio" della vita comprende in sé, nel proprio slancio, il momento circolare che funge non solo da indizio di una tendenza dissipatrice, ma anche della costante riorganizzazione strutturale del nuovo e dell'imprevedibile.

Inoltre l'imitazione, come del resto ogni concetto della filosofia bergsoniana⁵⁷, gode della possibilità di variazioni intensi-

⁵⁷ Cfr. F. WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2013; J.L. VIEILLARD-BARON, *Le secret de Bergson*, Paris, le Félin, 2013.

ve e estensive⁵⁸. Vi sono infatti delle imitazioni che si presentano come mere ripetizioni degli schemi contratti dall'abitudine (tendenza estensiva), altre invece hanno un grado di adattabilità al nuovo maggiore, mostrando delle virtualità strutturali che rendono l'organismo vivente più flessibile (tendenza intensiva). Si prenda ad esempio il caso del sistema nervoso centrale nell'uomo. La complessità neuro-fisiologica del corpo umano produce un punto di arresto nella catena delle azioni-reazioni immediate delle immagini della materia. Si genera un ritardo essenziale, una cassa di risonanza che rifrange l'azione del mondo sul corpo in una molteplicità di reazioni possibili, abbozzate. Le percezioni sono azioni virtuali, ritagliano sulle cose quelle immagini rispondenti a un bisogno da appagare e individuano i punti d'appoggio significativi sul piano vitale. È evidente che l'indeterminatezza strutturale del sistema nervoso umano si ripete ogni volta che un'immagine della materia entra nel campo d'azione. Gradualmente, di fronte a situazioni quasi identiche si ripetono schemi di selezione simili e medesimi

⁵⁸ Sull'uso dei concetti in Bergson osserva F. WORMS: «Stabilire il senso di un termine "bergsoniano" significa anche e soprattutto stabilire la varietà delle sue "funzioni o aspetti", dei diversi ruoli e usi, *dei gradi o delle intensità del suo operare*. Così il concetto stesso di durata ha valore perché applicato intensivamente a ogni grado della realtà e in quanto ci fa scoprire la struttura intensiva del reale, secondo i gradi di un ritmo o di una contrazione temporale. (...) Il vero "senso" della nozione non sarà raggiunto che attraverso questa varietà di impieghi e di applicazioni, e non attraverso una formula unica e definitiva» (*Le vocabulaire de Bergson*, cit., p. 6). Pertanto quando si parla di uso intensivo ed estensivo dei concetti in Bergson si rinvia alla varietà dei loro impieghi. Allorché tali concetti offrono delle distinzioni poco rigide, flessibili e si intrecciano a immagini mediatrici si parla di un uso intensivo, nel senso che i concetti tendono a descrivere le sinuosità del reale, a dire i suoi ritmi reali. Al contrario se i concetti utilizzati si risolvono in distinzioni abbastanza rigide e universali si parla allora di un uso estensivo o spazializzante. Va aggiunto che le due tendenze coesistono sempre, in quanto il linguaggio, come si vedrà meglio nel capitolo successivo, assolve prima di tutto per Bergson una funzione pratica, perché è un strumento dell'uomo per aver presa sul reale.

meccanismi motori (memoria-abitudine); si riconduce il nuovo a vecchio, lasciando che dalla memoria emergano le immagini-ricordo funzionali al riconoscimento di un oggetto. Entra in gioco una complessa strategia imitativa in cui l'uomo come organismo vivente costruisce un proprio sistema di immagini, una struttura di azioni virtuali pronta a intervenire in ogni situazione. Nell'uomo l'imitazione coesiste quindi con l'indeterminatezza ed è intrinseca alla sua struttura. Si sviluppa infine su tutti i piani da quello percettivo, a quello intellettuale, da quello biologico a quello sociale. Il concetto di imitazione che Bergson ritrova in Tarde non è allora molto lontano dal proprio.

Nella *Préface aux pages choisies de G. Tarde* (1909) curata da Bergson, l'affinità tra i due filosofi si palesa nuovamente. Si riprende infatti e si amplia quanto osservato nel *Discours*. L'interazione tra gli uomini è spiegata da Tarde attraverso un principio di causalità che non è né meccanica, né metafisica.

La causalità per eccellenza è, ai suoi occhi [di Tarde], quella che opera nelle società umane, dove un individuo inventa e altri individui lo *imitano*. Tale causalità non è riconducibile ad alcun tipo di causalità descritto dai fisici e dai metafisici. L'imitazione non manifesta infatti né un impulso meccanico né, a rigor di termini, un'attrazione morale. È una certa azione *sui generis* che si esercita da spirito a spirito. È un certo contagio psicologico che si propaga in una determinata direzione. È, tra le coscienze, un va-e-vieni che tende a produrre un livellamento e che le condurrebbe tutte sullo stesso piano se, a ogni istante, delle nuove invenzioni non creassero nuove differenze di livello.⁵⁹

Le risonanze nell'opera bergsoniana sono molteplici. L'individuo creatore di scarti all'interno della società anticipa il mistico che, attraverso l'emozione della gioia, riprende lo slan-

⁵⁹ H. BERGSON, *Écrits philosophiques*, cit., pp. 378-379. Il corsivo è di Bergson.

cio vitale e fa risuonare l'appello dell'umanità. Nel mistico cala «un'impercettibile inquietudine» che manifesta come la sua anima «non si ferma all'estasi come al termine di un viaggio (...)». Il movimento si prolunga in vibrazioni sul posto nell'attesa di un nuovo salto in avanti»⁶⁰. Il mistico non è per Bergson un contemplatore, un uomo che vuole ricongiungersi a Dio nell'estasi. Questa è piuttosto il sintomo dell'accogliere in sé il movimento della vita, un appropriarsi che mette in gioco la volontà e spinge il mistico a essere prima di tutto un uomo che crea nell'azione.

Se «l'individuo che inventa» non è così lontano dall'uomo mistico, gli «individui che lo imitano» sembrano ben corrispondere sul versante bergsoniano a coloro che istituzionalizzano le invenzioni-creazioni dei mistici in un sistema di consuetudini morali, adattando il «tutto dell'obbligazione» (la tendenza imitatrice propria della morale chiusa e della religione statica) al nuovo. A distanza di molti anni – *Les deux sources* sono pubblicate nel 1932 –, si potrebbero quindi utilizzare per Bergson le stesse parole della *Préface*: «la ripetizione con l'opposizione e l'adattamento che sono loro complementari fu per lui un principio di spiegazione veramente universale»⁶¹. L'imitazione comprende infatti l'opposizione e l'adattamento, in quanto da un lato si adatta al nuovo accogliendolo, dall'altro si oppone, perché livella lo scarto in un sistema di abitudini. Imitazione e invenzione costituiscono quindi due tendenze inerenti alla società e alla natura che configurano un livellamento incompiuto, rimandato senza sosta dai dislivelli delle creazioni.

Attraverso la lettura bergsoniana di Tarde è dunque possibile individuare alcuni elementi del concetto di imitazione per Bergson. Tuttavia, per delineare la sua reale portata è necessario operare delle variazioni "intensive". In altri termini, trattan-

⁶⁰ ID., *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 244.

⁶¹ ID., *Écrits philosophiques*, cit., p. 379.

dosi di una tendenza presente nell'uomo, nel vivente e nella materia stessa, l'imitazione dovrebbe essere suscettibile di una comprensione "ritmica" che individui le variazioni più significative. Come operazione propria delle strutture viventi, l'imitazione va così descritta *sub specie durationis* e pertanto è opportuno riprendere l'uso nei maggiori testi bergsoniani di tale concetto, la cui presenza qualitativa sembra, dopo le osservazioni sul rapporto Bergson-Tarde, sopperire a quella quantitativa (il basso numero di occorrenze).

Nell'*Essai* appare solo una volta, ma il contesto è rilevante. Bergson parla dei procedimenti dell'arte che inducono nel fruitore uno stato di ipnosi. Nella musica, ad esempio,

il ritmo e la misura sospendono la circolazione normale delle nostre sensazioni e delle nostre idee, facendo oscillare la nostra attenzione tra punti fissi, e si impadroniscono di noi con tale forza che l'imitazione, anche infinitamente discreta, di una voce che geme basterà a riempirci di un'estrema tristezza.⁶²

L'arte, in questo caso un ritmo musicale, imita un gemito e l'uditore, quasi ipnotizzato, prova un'estrema tristezza. L'imitazione sembra risolversi in uno stato di simpatia con la cosa che nasce dalla capacità di imitare la vita. La buona imitazione trasporta inconsapevolmente il fruitore all'interno dell'opera d'arte e, pur non sfociando nell'unione senza scarto con la cosa, è in grado di fare vibrare nella coscienza un movimento analogo della vita. L'arte, *analogon* della cosa, suscita nel fruitore un *analogon* emotivo, inscenando un effetto di ridondanza che non è molto lontano dal meccanismo di propagazione dell'imitazione in Tarde.

Se nell'*Essai*, l'imitazione riveste un significato afferente all'ambito estetico, ne *L'évolution créatrice* il concetto assume di-

⁶² ID., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 11.

verse connotazioni. In prima istanza si riscontra una flessione negativa del termine. Bergson infatti lo usa in riferimento alla descrizione simbolica della realtà che imita il reale senza comprenderne l'essenza temporale. Tale errore è commesso da molti filosofi evoluzionisti che «estendono alle cose della vita i metodi di indagine che hanno avuto successo per la materia bruta»⁶³. In questo modo scorgono erroneamente nell'intelligenza un «Sole che illuminerebbe il mondo»⁶⁴. Avanzano confidando sul solo aiuto del pensiero concettuale e pertanto si imbattono in contraddizioni che non riescono a risolvere. Invece di ricomporre la realtà stessa, ne danno un'immagine simbolica che la falsifica. Il filosofo evoluzionista costruisce il reale con elementi già dati senza penetrarne il movimento. D'altra parte il linguaggio si presta a un'imitazione falsificatrice della vita che deriva da un suo limite costitutivo.

Si è già osservato che il linguaggio tende a fissare il mondo in oggetti fissi e immutabili e che le sostanze e gli attributi non sono altro che il corrispettivo linguistico dei soggetti e degli aggettivi. L'isomorfismo tra forme logiche e forme ontologiche deriva per Bergson dalla proiezione dell'uomo sulla realtà di griglie concettuali che rispondono a bisogni soprattutto di ordine pratico. Il linguaggio, come un vero e proprio organismo vivente, può però variare intensivamente, fornire una descrizione più fedele della realtà. Si può infatti adattare al ritmo delle cose che studia costruendo dei concetti adeguati alle loro sinuosità, in grado di seguirne i ritmi temporali.

Nell'uso del concetto di imitazione si comincia a manifestare una nuova ambivalenza: da una parte l'imitazione conduce in prossimità della cosa, dall'altra allontana dalla comprensione autentica dell'oggetto. Ne *L'évolution créatrice* sembra prevalere in prima istanza l'uso negativo del termine. Bergson ricorre a

⁶³ ID. *L'évolution créatrice*, cit., p. VII

⁶⁴ *Ibid.*

tale concetto per indicare una strategia di spazializzazione del pensiero che non può cogliere nella sua vera portata la durata dell'io.

Se la nostra esistenza si componesse di stati separati di cui un «io» impassibile ne opererebbe la sintesi, non vi sarebbe per noi alcuna durata. Poiché un io che non cambia non dura, e uno stato psicologico che resta identico a se stesso finché non è sostituito da quello successivo non può a sua volta durare. Si potranno ben allineare questi stati gli uni vicino agli altri sull'«io» che li sostiene, mai questi solidi inanellati su qualcosa di solido costituiranno una durata che scorre. La verità è che si ottiene un'imitazione artificiale della vita interiore, un equivalente statico che si presterà meglio alle esigenze della logica e del linguaggio, precisamente perché si sarà eliminato il tempo reale.⁶⁵

L'imitazione dell'esistenza dell'io attraverso la successione artificiale di stati mentali separati che non durano nasconde il tempo reale della coscienza. Tale strategia risponde ai bisogni del linguaggio e della logica, ma non può immergere in quella temporalità in cui lo «stato d'animo, avanzando sulla rotta del tempo, si riempie continuamente della durata che raccoglie; fa, per così dire, palla di neve con stesso»⁶⁶.

I limiti riscontrati nell'imitazione artificiale e “solidificante” dell'io emergono, più in generale, nelle rappresentazioni statiche del vivente. La chimica tenta di comprendere l'organico a partire dall'inorganico⁶⁷, il vivente con il non vivente, sviluppando un approccio imitativo che rappresenta il correlato mondano di quello intrapreso dalla psicologia sperimentale – criticata da Bergson nell'*Essai*. Il risultato è deludente: «dei chimici hanno fatto notare che (...) la scienza ha ricostruito fin qui solo i

⁶⁵ Ivi, p. 4.

⁶⁶ Ivi, p. 2.

⁶⁷ Ivi, p. 33.

rifiuti dell'attività vitale; le sostanze propriamente attive, plastiche, restano refrattarie alla sintesi»⁶⁸. Non esistono però solo delle imitazioni falsificatrici della vita. Bergson sostiene che uno studio autentico del movimento evolutivo «consisterà nel rintracciare un certo numero di linee divergenti, ad apprezzarne l'importanza di ciò che è accaduto in ognuna di esse, in una parola a determinare la natura delle tendenze dissociate e a farne il dosaggio»⁶⁹. Così si otterrà «un'approssimazione o piuttosto un'imitazione dell'indivisibile principio motore da cui procedeva il loro slancio»⁷⁰. Il pensiero concettuale può quindi comprendere il movimento della vita, che procede per dissociazione e sdoppiamento⁷¹. È in misura di costruire un surrogato dinamico del suo slancio, rintracciando delle direzioni divergenti e analizzandone l'importanza sintomatica. In altri termini il linguaggio deve imitare la vita con l'individuazione di concetti flessibili che ne rispecchino l'unità e le tendenze dissipatrici, divergenti; che non fissino il reale una volta per tutte, ma ne lascino intatta la possibilità di irruzione del nuovo. Si è visto concretamente come si può raggiungere tale obiettivo: individuare delle immagini mediatrici, costruire dei concetti ritagliati sulle sinuosità delle cose, nutrirsi, in ultima istanza, alla sorgente dell'intuizione. Questa non è per Bergson la facoltà dell'ineffabile, ma un metodo di indagine che mette in scena un *analogon* della realtà. L'imitazione è pertanto un'operazione che può subire delle variazioni intensive – il concetto diventa così flessibile in funzione dei ritmi della durata da descrivere – e estensive – in tal caso si opta per un uso “troppo” intelligente che offre distinzioni rigide, meno adeguate alla realtà del dive-

⁶⁸ Ivi, p. 34.

⁶⁹ Ivi, p. 102.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ «Essa [la vita] non procede per associazione o addizione di elementi, ma per dissociazione e sdoppiamento» (ivi, p. 90).

nire. Vi è l'imitazione artificiale di un linguaggio simbolico che pensa di poter fissare ogni ambito del reale e l'imitazione flessibile che ripete il movimento di dissociazione e sdoppiamento della realtà nel linguaggio stesso. Più di un'opposizione tra due forme di imitazione si deve allora parlare di diversi ritmi. Come la memoria o la percezione, così l'imitazione è un'operazione che si dispiega in molteplici modi, su tutti i livelli del reale, mostrando una complessità che non è riducibile ad astratte definizioni.

Del resto la pluralità dell'imitazione è, sul piano antropologico, speculare alla ricchezza dell'intelligenza. Quest'ultima non è solo una facoltà che coglie la superficie esterna delle cose. Senza dubbio ne *L'évolution créatrice* Bergson dà a più riprese un'immagine dell'intelligenza come facoltà che trionfa nell'ambito geometrico⁷², che spazializza il reale e nega il divenire. Ma Bergson sostiene anche, fin dalle prime pagine dell'opera, che intorno all'intelligenza vi è una nebulosità vaga, «fatta della sostanza a spese della quale si è formato il centro luminoso che chiamiamo intelligenza»⁷³. L'intelligenza è pur sempre il frutto di un movimento evolutivo e presenta in sé delle virtualità che sono riattivabili. Si è visto come mantenga al suo interno un forte legame con l'intuizione e l'istinto. Pertanto se è vero che l'intelligenza tende a imitare in modo artificiale il reale, a ricondurlo a forme fisse e invariabili, non si può dire che questa sia la sua unica direzione.

In un discorso pronunciato al Liceo "Voltaire" (31 luglio 1902), in occasione della distribuzione dei premi, Bergson definisce l'«intelligenza vera ciò che ci fa penetrare all'interno di quello che studiamo, toccarne il fondo, aspirarne in noi lo spiri-

⁷² «La nostra intelligenza trionfa nella geometria, dove si rivela la parentela tra il pensiero logico e la materia inerte» (ivi, p. V).

⁷³ Ivi, p. IX.

to e sentirne palpitare l'anima»⁷⁴. Ne *L'introduction à la métaphysique* (1903), utilizza quasi le stesse parole per l'intuizione: «chiamiamo intuizione la simpatia attraverso cui ci si trasporta all'interno di un oggetto per coincidere con ciò che vi è di unico e, conseguentemente, inesprimibile»⁷⁵. Nel discorso, Bergson parla inoltre dell'intelligenza come «quella corrente di simpatia che si stabilisce tra l'uomo e la cosa, come tra due amici che si comprendono al volo e non hanno più segreti l'uno per l'altro»⁷⁶. Alla luce di questo passaggio si potrebbe pensare che Bergson stia identificando intelligenza e intuizione. Sembra però più plausibile l'ipotesi che nel rivolgersi agli studenti del Liceo "Voltaire" Bergson voglia parlare di un'intelligenza flessibile. Grazie ad essa si passa facilmente dal noto all'ignoto e si afferrano i legami sotterranei che la natura ha stabilito tra le cose più lontane⁷⁷.

L'intelligenza può imitare fedelmente il reale e tale imitazione consiste nel fare vibrare nel pensiero le consonanze della natura. Un'intelligenza profonda si adatta alla cosa, ne segue i movimenti di dissociazione e sdoppiamento, ne ripete sul piano concettuale la fluidità. Si raggiunge così un livello di precisione diverso da quello dell'intelligenza ordinaria. Se, in linea generale, l'intelligenza è precisa nella descrizione della materia, in quanto indotta spontaneamente per ragioni di ordine pratico a spazializzare la realtà, un altro tipo di precisione è possibile. Quando si tende, come un elastico, per comprendere l'interno, il centro delle cose, l'intelligenza raggiunge «un esatto adattamento dello spirito al suo oggetto, un aggiustamento perfetto dell'attenzione»⁷⁸.

⁷⁴ ID., *Ecrits philosophiques*, cit., p. 275.

⁷⁵ ID., *Introduction à la métaphysique*, in ID., *La pensée et le mouvant*, cit., p. 181.

⁷⁶ ID., *Ecrits philosophiques*, cit., p. 275.

⁷⁷ Ivi, p. 276.

⁷⁸ *Ibid.*

L'intelligenza si contrae e si distende, varia i suoi ritmi e pertanto può offrire diverse imitazioni della realtà: alcune saranno artificiali, altre più vicine all'unità profonda della vita.

Tra imitazione e intelligenza emerge inoltre un legame filogenetico che è necessario chiarire. Si è detto che per Bergson l'intelligenza non è relegata alla comprensione del solido. Tale facoltà si dispiega infatti in operazioni suscettibili di variazioni intensive e estensive e, tra queste, l'imitazione occupa un posto centrale. L'imitazione assume a sua volta diverse forme e non è visibile solo nell'uomo: i ritmi quasi identici della materia si ripetono; i viventi si imitano. Sembra lecito pertanto sostenere che l'intelligenza deriva dall'imitazione che incarna una funzione fondamentale del vivente. L'ipotesi troverebbe una conferma da una parte nel circolo virtuoso coscienza-vita indicato nelle prime pagine de *L'évolution créatrice*, dall'altra nel movimento di dissociazione e sdoppiamento della vita che si ramifica in linee divergenti. Su queste si delineano punti di arresto e di ripresa dello slancio. L'immagine mediatrice dell'onda condensa tali aspetti: come l'onda che si propaga da un centro, l'imitazione vibra in ogni cosa; come l'onda varia la sua ampiezza in base alla materia in cui si diffonde, così l'imitazione si dispiega in diversi gradi intensivi-estensivi. Infine, come l'onda, l'imitazione mostra l'unità molteplice e la molteplicità una della vita.

La variabilità intensiva-estensiva del concetto di imitazione si riscontra in un altro importante passo de *L'évolution créatrice*.

Parlando degli stati mentali della coscienza Bergson osserva:

Sono quindi – occorre pur utilizzare il linguaggio dell'intelletto, visto che solo l'intelletto ha un linguaggio – unità molteplice e molteplicità una; ma unità e molteplicità non sono che dei punti di vista presi sulla mia personalità da un intelletto che mi addossa delle categorie: non rientro né nell'una, né nell'altra né nelle due allo stesso

tempo, quantunque le due, riunite, possano dare un'imitazione approssimativa di questa interpenetrazione reciproca e di questa continuità che trovo in fondo a me stesso.⁷⁹

Interpenetrazione reciproca e continuità sono due termini che ben esprimono la coscienza. Bergson trova invece nelle categorie di uno e molteplice un'imitazione approssimativa del fluire degli stati mentali che giustifica il ricorso a concetti più fluidi. Nel passo citato l'imitazione assume ancora una volta un significato di parziale inadeguatezza ed è messa in relazione all'incapacità dell'intelletto di cogliere il proprio della coscienza. Nello stesso tempo, si cela un significato ontologico che deriva dalla sostituzione delle due categorie con «interpenetrazione» e «continuità». Queste imitano meglio la coscienza nell'essere analogo della vita, perché qualificano anche lo slancio vitale che si dissocia e si sdoppia come movimento dove tutto si interpenetra.

Ne *L'évolution créatrice* l'uso del concetto di imitazione resta però, nonostante le importanti sfumature di senso messe in luce, quasi sempre associato all'orizzonte semantico dell'artificialità. Nell'ultimo capitolo, dove Bergson propone un'esegesi del cammino della filosofia alla luce degli errori dell'intelligenza metafisica, l'imitazione è ad esempio definita come «ricezione di una forma»⁸⁰, riprendendo la teoria platonica della mimesi. Imitare è l'imprimere nelle cose l'immagine di un modello perfetto e immutabile collocato al di fuori del divenire. In tal senso, l'operazione imitativa confina con le strategie messe in atto dall'intelligenza fabbricatrice per costruire degli oggetti artificiali o ricostruire ciò che è dato in natura. Per creare o ricreare degli oggetti, l'intelligenza ha bisogno di selezionare dei tratti significativi all'interno delle cose che, fissati e cari-

⁷⁹ ID., *L'évolution créatrice*, cit., pp. 258-259.

⁸⁰ Ivi, p. 324.

cati di una dimensione metafisica, si posso tramutare in idee o sostanze. A partire da tali punti di appoggio promossi al rango di essenze della realtà, è ricostruito il “movente” con l’immobile e svalutata la durata delle cose, ridotta a mancanza d’essere. L’imitazione rientra in questo modo all’interno di una tendenza, propria dell’intelligenza, a falsificare la realtà. Bergson riprende, invertendo di segno, la critica di Platone all’arte. È l’intelligenza infatti a imitare erroneamente la realtà copiando modelli inesistenti e fittizi che sono posti come origine ultima delle cose. Non è quindi l’imperfezione della copia a spiegare lo scarto tra pensiero e realtà, quanto l’ipostatizzazione a priori di un mondo di essenze come fondamento del divenire.

Se ne *L’évolution créatrice* prevale l’uso “estensivo” del concetto di imitazione, ne *Les deux sources de la morale et de la religion*, il termine si carica di una valenza socialologica che riavvicina nuovamente Bergson alle posizioni di Tarde e nello stesso tempo offre ulteriori spunti alla comprensione della struttura del vivente. Nel capitolo *L’obligation morale* Bergson definisce l’abitudine come un’attività, «dapprima intelligente, che conduce a un’imitazione dell’istinto»⁸¹. Non si tratta di un’imitazione artificiale, in quanto l’abitudine si fonda sull’iterazione di medesimi gesti intelligenti, che arriva a diventare nell’uomo un *habitus*, un comportamento quasi automatico, spontaneo. Inoltre dietro ogni singola abitudine vi è «l’abitudine a contrarre abitudini»⁸² che Bergson chiama «le tout de l’obligation»⁸³. L’uomo non è quindi un animale che attraverso l’abitudine ricostruisce in modo artificiale l’istinto in lui mancante. Quest’ultimo non crea delle reali società, mentre l’abitudine nella forma più generale del «tout de l’obligation» genera la convivenza civile, forma una comunità in cui l’individuo è con-

⁸¹ Id., *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 20.

⁸² Ivi, p. 21.

⁸³ *Ibid.*

sapevole della sua dipendenza morale dall'altro e agisce in funzione della collettività. Dall'obbligo derivano delle azioni sociali e una tendenza a contrarre quelle abitudini che favoriscono l'organicità del tessuto sociale. Si è di fronte a un articolato processo di imitazione che si sviluppa su due livelli: da una parte vi è la singola abitudine come iterazione di medesimi gesti che induce nell'uomo automatismi prossimi all'istinto, dall'altra l'abitudine a contrarre abitudini che mostra la naturale propensione a imitare comportamenti funzionali alla coesione del gruppo. In entrambi i casi l'abitudine e l'imitazione sono intrecciate e la prima appare come una possibile declinazione della seconda.

La relazione imitazione-abitudine non deve però identificare la *mimesis* all'operazione strutturante la società chiusa. Nello stesso capitolo in cui parla dell'abitudine come imitazione di un istinto, Bergson propone un uso diverso del termine nel confronto tra la morale chiusa e la morale aperta.

Prima dei santi del cristianesimo, l'umanità aveva conosciuto i saggi della Grecia, i profeti di Israele (...) e altri ancora. È a loro che ci si riferisce per avere questa moralità completa, che si farebbe meglio a chiamare assoluta. Questo è caratteristico e istruttivo e ci fa presentire una differenza di natura, e non solo di grado, tra la morale che è stata fin qui analizzata e quella che cominciamo adesso a studiare, tra il minimo e il massimo, tra i due limiti. Mentre la prima è tanto più pura e perfetta quanto più si risolve in formule impersonali, la seconda, per essere pienamente se stessa, deve incarnarsi in una personalità privilegiata che diviene un esempio. La generalità dell'una deriva dall'universale accettazione di una legge, quella dell'altra alla comune imitazione di un modello.

Perché i santi hanno così tanti imitatori, e perché i grandi uomini di bene hanno trascinato le folle? Non domandano nulla, eppure ottengono. Non hanno bisogno di esortare; non devono fare altro che esistere; la loro esistenza è un appello. Poiché tale è il carattere di

questa altra morale. Mentre l'obbligazione naturale è una pressione una spinta, nella morale perfetta e completa vi è il richiamo.⁸⁴

Riemerge nel passo citato l'immagine mediatrice dell'onda che si propaga da un centro. L'imitazione mostra infatti una tendenza circolare nell'abitudine a contrarre abitudini che è all'origine della società chiusa. Nella morale aperta, si manifesta però la direzione assiale: i santi, gli uomini di bene o i profeti rappresentano quei modelli che richiedono un'imitazione molto diversa dal «tout de l'obligation». Il termine «appel», che in italiano può essere tradotto con "appello" o "richiamo", indica l'imitazione di un modello che non si esplica più nell'obbedienza a una legge impersonale. La persona che incarna la morale aperta diventa piuttosto il luogo di un'imitazione che chiama l'uomo all'emulazione e al superamento dei propri limiti. Vi è qui «un entusiasmo che si propaga da anima in anima, indefinitamente, come un incendio»⁸⁵. Dall'imitazione circolare all'imitazione assiale emergono due direzioni che coesistono e danno origine a diversi misti, a movimenti di riflusso e di rilancio, ad arresti e riprese. L'appello del mistico induce certo un'imitazione simpatetica che trascinerà le folle, ma genera anche un'inerzia portatrice di codificazioni dell'originario insegnamento in formule più o meno astratte e impersonali. Occorre infatti ricordare che morale chiusa e morale aperta, società chiusa e società aperta, religione statica e religione dinamica non si danno mai allo stato puro. Anche le due forme di imitazione, nonostante la loro differenza di natura, si ibridano e l'una può sfociare nell'altra.

Come la struttura del vivente, così l'imitazione può essere colta in due prospettive complementari che si riverberano sui

⁸⁴ Ivi, pp. 30-31.

⁸⁵ Ivi, p. 59.

diversi livelli del reale: da quello organico a quello morale, da quello morale a quello sociale, fino a quello religioso.

Porre il problema dell'imitazione in un orizzonte sociologico presenta inoltre delle inevitabili ripercussioni sul piano educativo. Il mistico chiamando l'umanità a imitarlo vuole essere educatore e per Bergson esistono due modi possibili di insegnare:

Due vie si aprono all'educatore. L'una è quella dell'addestramento e si prenda il termine nel senso più elevato del termine; l'altra è quella della misticità e si intenda al contrario il termine nel suo significato più modesto. Attraverso il primo metodo si inculca una morale fatta di abitudini impersonali; attraverso il secondo si ottiene l'imitazione di una persona, e anche un'unione spirituale, una coincidenza più o meno completa con essa.⁸⁶

L'educazione è un portar-fuori che può risolversi nell'esteriorità dell'obbedienza a norme morali, vale a dire in un rapporto esteriore con gli altri basato sull'abitudine, o nell'imitazione di una persona, in una relazione interna, spirituale in cui l'uomo diventa la cassa di risonanza dello slancio vitale incarnato dal mistico. Accogliendo l'esempio del mistico, l'imitazione si trasforma in azione creatrice che genera *imprévisible nouveauté* e, nello stesso tempo, chi imita la persona diventa a sua volta persona.

Recenti studi hanno mostrato come la persona non sia per Bergson un soggetto-sostanza separato del mondo⁸⁷. È piuttosto un concetto suscettibile di una lettura intensiva e estensiva. Già in testi come *La coscienza et la vie* o *L'effort intellectuel* si delinea il complesso funzionamento dell'io. Per essere durata creatrice l'io deve concentrarsi e scegliere, in quanto «coscienza significa

⁸⁶ Ivi, p. 99.

⁸⁷ Cfr. P. VERDEAU, *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Paris, Vrin, 2011.

scelta»⁸⁸. La coscienza può infatti «orientarsi nel senso del movimento e dell'azione, movimento sempre più efficace, azione sempre più libera: ciò è rischio e avventura, ma è anche la coscienza con i suoi gradi crescenti di profondità e intensità»⁸⁹. L'alternativa è «abbandonare la facoltà di agire e di scegliere, (...) adoperarsi a ottenere tutto ciò che occorre sul posto invece di cercarlo altrove: è l'esistenza tranquilla, borghese, ma è anche il torpore, il primo effetto dell'immobilità; è presto l'assopimento definitivo, l'incoscienza»⁹⁰. Essere persona vuol dire concentrarsi, sviluppare e dispiegare la propria temporalità secondo un ritmo creativo, intensivo, dove la scelta è il frutto maturo dell'io profondo. Imitare la persona implica allora un'assunzione di responsabilità che ripiega l'individuo su se stesso. In un certo senso si può dire che la persona per eccellenza è in Bergson il mistico, l'uomo che sceglie di contrastare l'inerzia della propria esistenza in vista di un oltrepassamento che tenta di liberare sé e gli altri dai meccanismi dell'abitudine e dalla spontanee chiusure autoreferenziali della società. Il richiamo del mistico è quindi l'invito a imitare simpatizzando con l'esempio che rappresenta e, attraverso la ripresa del suo scegliersi, essere persona. L'imitazione assume qui il significato di un vero e proprio andare verso di sé nell'andare verso l'altro, perché le due direzioni, l'ascolto del richiamo del mistico e il diventare persona, si intrecciano inscindibilmente.

All'imitazione interna si affianca sempre la possibilità di un'imitazione esterna e «un'imitazione tutta esteriore a se stessa avrà come effetto di incoraggiare la pigrizia»⁹¹. L'importanza sul piano semantico di tale distinzione esterno/interno in seno

⁸⁸ ID., *La conscience et la vie*, in *L'énergie spirituelle*, cit., p. 10.

⁸⁹ Ivi, p. 12.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁹¹ ID., *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 20.

al concetto di imitazione costituisce l'ulteriore conferma del carattere intensivo-estensivo del termine.

L'esteriorità e l'interiorità non vanno infatti intese in senso spaziale come l'imitazione di una realtà esterna che si opporrebbe all'imitazione di una realtà coscienziale, interna. Sono al contrario espressioni di una tendenza alla spazializzazione dell'azione che si risolve in gesti abitudinari (riti e credenze) e di un'altra, di segno opposto, che coinvolge l'intera persona e genera nuovi processi di strutturazione. La struttura della società, come quella dell'organismo, si struttura, destruttura e ristrutturata indefinitamente su diversi piani del reale. Il mistico rappresenta il momento destrutturante che genera nuovi momenti ristrutturanti e destrutturanti e pertanto incarna nella sua persona l'ambivalenza dell'imitazione: quando è accolta con "simpatia" (nell'accezione bergsoniana) essa produce altre destrutturazioni, mentre recepita esteriormente come *habitus* induce delle ristrutturazioni. I due momenti si richiamano e non sono pensabili separatamente, perché la ristrutturazione della società che risponde all'appello, nell'*habitus* e nella ripresa dell'esempio, imita il mistico, attore a un grado diverso di una medesima doppiezza nelle proprie azioni. Queste infatti rompono con la tradizione e le precedenti credenze, ma, allo stesso tempo, si presentano come nuove regole suscettibili di una lettura creativa (intima, interna) o meccanica (esteriore, superficiale).

L'imitazione appare quindi come un concetto che chiarisce il processo di formazione e organizzazione della società in Bergson e assume un valore che non può restringersi all'ambito dell'artificialità. Dietro questo significato sussiste una ripresa originale della lezione di Tarde e la stretta connessione con il problema del vivente. L'imitazione fornisce, nei vari usi analizzati, un chiarimento fondamentale sul processo di strutturazione dell'organismo e sull'irruzione e la codifica del nuovo. Tale

concetto rinvia pertanto al problema dell'evento, in quanto l'imprevedibile novità del tempo e le sue riprese abitudinarie e creative nell'imitazione sono connesse al grado di evenemenzialità del vivente. Ogni organismo possiede infatti un grado di apertura e di riproduzione dell'evento che può variare. L'evento è quindi un concetto che interseca la struttura e l'imitazione e articola, su un ulteriore livello epistemologico, il tentativo bergsoniano di pensare la realtà *sub specie durationis*. È opportuno allora soffermarsi sull'uso che ne fa Bergson nelle sue opere.

4. EVENTO

Il termine "evento" non ricorre di frequente nell'opera bergsoniana (quattro nell'*Essai*, diciotto in *Matière et mémoire*, dieci ne *L'évolution créatrice*, ventitre ne *Les deux sources*), ma l'uso, come nei due casi precedenti, è rilevante sotto l'aspetto filosofico. Contro alcune letture che negano *tout court* il carattere evenemenziale del tempo bergsoniano, occorre mettere in risalto come la durata non sia affatto la rappresentazione di un tempo dove tutto sia già dato, in cui non vi sarebbe spazio per l'irruzione del nuovo. Bachelard ne *L'intuition de l'instant*⁹² e, recentemente, C. Romano ne *Il y a*⁹³ e *L'aventure temporelle*⁹⁴ scorgono nella durata una chiusura costitutiva all'evento. Per Bachelard la durata negherebbe la realtà dell'istante in nome di una continuità controintuitiva. Riprendendo il testo di Gaston

⁹² G. BACHELARD, *L'intuition de l'instant* (1931), Paris, Gonthier, 1996.

⁹³ C. ROMANO, *Il y a*, Paris, PUF, 2003

⁹⁴ C. ROMANO, *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*, Paris, PUF, 2010. La critica di Romano a Bergson sarà analizzata in modo dettagliato nell'ultimo capitolo.

Roupenel (1871-1946) *Siloë*, Bachelard sostiene che solo l'istante esiste, mentre il passato e il futuro avrebbero di fatto un'esistenza astratta, intellettuale e quindi non immediata.

Occorre rendersi conto che l'esperienza immediata del tempo, non è l'esperienza così fugace, così difficile (...) della durata, ma la banale esperienza dell'istante, afferrato sempre come immobile. Ciò che è semplice, ciò che è intenso in noi, ciò che è persino durevole, è il dono dell'istante.⁹⁵

Il dato immediato della coscienza non sarebbe la durata, ma la successione di istanti unici e irripetibili che raramente sono colti dalla coscienza nella loro evenemenzialità. Infatti la coscienza poche volte riesce a concentrarsi sul presente al punto di cogliere l'irrompere dell'istante, in quanto tende a costruire un orizzonte di prevedibilità per fuggire dall'angoscia dell'evento. Pertanto *L'intuition de l'instant* capovolge la prospettiva bergsoniana nell'avanzare la tesi che l'istante sia originario e la durata una costruzione intellettualistica derivata.

Claude Romano, dal suo canto, colloca Bergson nella scia di quei pensatori che hanno ridotto il tempo al soggetto, negando, in questo modo l'evenemenzialità del mondo e la relazione stessa tra io e mondo. Bergson come Husserl e ancor prima S. Agostino avrebbe maturato una concezione estatica del tempo, dove il passato è ritenuto, il futuro anticipato e il presente imprigionato in un orizzonte temporale che non consente l'advenire dell'evento. Vedremo nel capitolo conclusivo che Bergson non nega il ruolo dell'evento, né riduce il tempo alla coscienza. Fornisce piuttosto un valido contributo all'elaborazione di una filosofia dell'evento in chiave antropologica e biologica. In questo paragrafo, si tratterà invece una risposta indiretta attraverso un percorso nelle occorrenze del termine.

⁹⁵ G. BACHELARD, *L'intuition de l'instant*, cit., p.34

Prima di intraprendere il nuovo percorso è opportuno ricordare alcune proprietà fondamentali della durata e individuare delle immagini mediatrici utili a comprendere la questione dell'evento in Bergson. È noto che l'intuizione della durata è presentata per la prima volta da Bergson ne *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, tesi di dottorato che suscitò nella giuria un certo stupore, non tanto per la sua originalità – forse colta in modo parziale da una commissione costituita soprattutto da professori di orientamento kantiano – ma per una certa dissimmetria tra i primi due capitoli e il terzo che affronta il tema centrale del testo: la libertà. In effetti se *L'essai* è il libro dove si presenta il concetto chiave da cui prende le mosse la riflessione filosofica bergsoniana, tale tema non è affrontato in modo astratto, in quanto è focalizzato fin dall'inizio nei suoi risvolti antropologici e vitali. Bergson giunge al tema della durata per fornire una soluzione originale allo scontro tra deterministi e sostenitori del libero arbitrio. Dopo aver dimostrato che in entrambe le posizioni si spazializza illecitamente l'agire della coscienza, Bergson fornisce, nella conclusione, un'importante definizione di durata che, nella sua apparante semplicità, ha dato adito a delle pericolose estrapolazioni e derive esegetiche. Alle domande «Cos'è la durata dentro di noi?», «Cosa esiste della durata fuori di noi?», Bergson risponde:

Cos'è la durata dentro di noi? Una molteplicità qualitativa, senza somiglianza con il numero; uno sviluppo organico che non è però una quantità crescente; un'eterogeneità pura nel cui seno non vi sono delle qualità distinte. In breve, i momenti della durata interna non sono esteriori gli uni agli altri.

Cosa esiste della durata fuori di noi? Il presente soltanto o se si preferisce la simultaneità. Senza dubbio le cose esteriori cambiano, ma i loro momenti non si succedono che per una coscienza che se li ricordi.⁹⁶

⁹⁶ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 170.

Come si evince da questo denso passo la durata della coscienza è un'eterogeneità pura che si sviluppa e cresce secondo una logica non quantitativa. La durata delle cose è invece simultaneità ed esiste solo per la coscienza che le percepisce. Ora, ad una prima lettura, il brano citato sembrerebbe confermare le critiche di Bachelard e Romano: il tempo è ridotto alla coscienza e non avendo in sé alcuna somiglianza con il numero diventa difficile ipotizzare una molteplicità all'interno della durata. Senza molteplicità la durata si dispiegherebbe come successione continua che non dà spazio all'irruzione dell'evento e pertanto l'imprevedibile novità del tempo sarebbe inspiegabile. La stessa possibilità di distinguere la molteplicità degli oggetti materiali e quella degli stati di coscienza si fonda per Bergson sulla «mediazione di qualche rappresentazione simbolica, dove interviene necessariamente lo spazio»⁹⁷. La molteplicità della durata appare così più come il prodotto di una costruzione artificiale dell'intelligenza che come dato immediato e originario.

La pura durata potrebbe ben essere una successione di cambiamenti qualitativi che si fondono, che si penetrano, senza contorni precisi, senza alcuna tendenza a esteriorizzarsi gli uni rispetto agli altri, senza alcuna parentela con il numero: sarebbe l'eterogeneità pura. (...) appena si attribuisce la ben che minima omogeneità alla durata, si introduce surrettiziamente lo spazio.⁹⁸

Non è però semplice pensare la durata nei termini di una «successione di cambiamenti qualitativi» senza ricorrere al concetto di molteplicità. Come può la durata essere caratterizzata come una successione e escludere allo stesso tempo la possibilità di misurare la durata? Come sentire una successione senza un riferimento a contorni precisi? La distinzione molteplicità

⁹⁷ Ivi, p. 98.

⁹⁸ Ivi, p. 77.

qualitativa-molteplicità quantitativa non è forse sufficiente a risolvere il problema.

La molteplicità degli stati di coscienza, presa nella loro purezza originale, non presenta alcuna somiglianza con il numero. Vi sarebbe lì, come abbiamo osservato, una molteplicità qualitativa. Insomma, occorrerebbe ammettere due specie di molteplicità, due sensi possibili del termine, distinguere due concezioni, l'una qualitativa e l'altra quantitativa, della differenza tra il *medesimo* e l'*altro*. Tanto questa molteplicità, questa distinzione, questa eterogeneità non contiene il numero che in potenza, come direbbe Aristotele; qui la coscienza opera una discriminazione qualitativa senza alcuna intenzione di contare le qualità o anche di costituirne *diverse* (*plusieurs*); vi è allora una molteplicità senza quantità. Tanto al contrario, si tratta di una molteplicità di termini che si contano o che si concepiscono come contabili; ma si pensa allora alla possibilità di esteriorizzarli gli uni rispetto agli altri; sono sviluppati nello spazio.⁹⁹

La molteplicità qualitativa della durata contiene il numero in potenza. L'espressione può essere intesa in due modi: da una parte si potrebbe ipotizzare che l'eterogeneità della durata è suscettibile di una comprensione spazializzante che la riduce all'omogeneo e al numero; dall'altra il termine "potenza" sarebbe leggibile come una virtualità numerica che renderebbe la durata dotata di un proprio numero. La seconda interpretazione è in apparenza da scartare, perché Bergson ribadisce all'inizio del passo che la durata «non presenta alcuna somiglianza con il numero». Tuttavia nell'*Essai* si afferma anche che «l'intensità si riduce a una certa qualità o sfumatura di cui si colora una massa più o meno considerevole di stati psichici, o, se si preferisce, un maggiore o un minor numero di stati semplici che penetrano l'emozione fondamentale»¹⁰⁰. Numero e durata

⁹⁹ Ivi, p. 91.

¹⁰⁰ Ivi, p. 7.

non sono quindi due concetti incompatibili¹⁰¹. Se la durata non è numerica in senso spaziale, lo è intensivamente e qualitativamente. Diverse emozioni possono penetrarsi nella coscienza e il soggetto è in grado di distinguerle per quanto i loro contorni siano confusi e il loro fluire le une nelle altre non sia determinabile in modo preciso. L'amore e l'odio, l'invidia e la gelosia e infinite altre combinazioni di sentimenti possono coesistere nella medesima persona e permeare diversi stati psichici. Non solo, un'emozione fondamentale può contrarre in sé un numero elevato di stati semplici. Ad esempio, un ricordo, un oggetto, l'intera storia di una persona, come ne *La recherche* di Proust, può essere invasa da un'emozione al punto da determinarne la direzione e il senso.

La durata ha il suo numero e recuperare tale aspetto si rivela fondamentale nel momento in cui si passa dal piano della coscienza a quello della vita in generale. Dare alla durata un numero ha infatti delle importanti conseguenze sul piano biologico. Il presunto irrazionalismo attribuito alla filosofia bergsoniana sembra infatti prendere le mosse proprio dall'incomprensione della numerabilità della durata. Privata la durata del numero, anche lo slancio vitale ne esce profondamente impoverito sul piano epistemologico. Da immagine mediatrice che dovrebbe descrivere – sostenuta da opportuni concetti ritagliati sulle sinuosità del reale – l'evoluzione stessa della vita, lo slancio vitale si trasforma nella vaga metafora del divenire, senza fine e senza necessità, della vita. Una durata senza numero non spiega la coesistenza in natura di diversi ritmi della durata, alcuni dei quali quasi identici, né l'irruzione del nuovo che può essere avvertito in quanto tale solo se riferito a un

¹⁰¹ Sulla questione del numero della durata è illuminante la tesi di dottorato di S. MIRAVÈTE, *La durée bergsonienne comme durée et comme morale*, Tolosa, 2011. L'autore dimostra come la durata presenti una dimensione numerica, malgrado non sia rappresentabile come successione di istanti.

cambiamento osservabile. Senza le opportune cautele, non solo alcuni passi dell'*Essai* diventano incomprensibili, ma l'intera teoria della materia elaborata in *Matière et mémoire*, nonché la filosofia della vita sviluppata ne *L'évolution créatrice* e la relazione mistico-società si risolvono in un insieme di proposizioni enigmatiche, a cui non resterebbe che attribuire un valore più poetico-letterario che filosofico.

Per evitare delle ingiuste semplificazioni preferiamo optare per un'altra tesi, forse più attenta al testo bergsoniano. Si vuole sostenere infatti che l'intuizione della durata non esclude il "prima" e il "dopo". In altri termini il carattere estatico del tempo coesiste e si intreccia con il suo essere evenemenziale. Tale proprietà consente la differenziazione e la moltiplicazione degli stati di coscienza e del vivente, aspetti entrambi centrali della filosofia dei Bergson. Pertanto il fondamento della numerabilità della durata, da porre alla base del suo dispiegarsi come molteplicità qualitativa – spazializzabile in una molteplicità quantitativa –, è da rintracciare nel suo farsi evento che si sviluppa secondo intensità e ritmi diversi. Per giustificare questa affermazione occorre ricostruire la filosofia dell'evento bergsoniana partendo dall'*Essai* e dal problema della libertà.

Bergson chiarisce la filogenesi di una scelta attraverso un esperimento mentale. Supponiamo che Paul voglia rappresentarsi adeguatamente lo stato di Pierre in un momento qualsiasi della sua storia «o che, simile a un romanziere che sa dove conduce i suoi personaggi, Paul conosca già l'atto finale di Pierre»¹⁰². In prima istanza si potrebbe provare a dedurre l'atto finale dalle premesse – prospettiva determinista –, non percorrendo quindi tutti gli stati intermedi di Pierre. Tale scelta va però scartata, «perché i più mediocri eventi (*les plus mediocres événements*) hanno la loro importanza in una storia, e, supponendo che non

¹⁰² H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 140.

lo siano, potreste giudicarli insignificanti solo in rapporto all'atto finale, il quale, per ipotesi, non è dato»¹⁰³. In effetti, se l'atto finale è conosciuto, non può essere dato nel ragionamento, altrimenti la deduzione sarebbe falsificata. La dimostrazione vuole dedurre una conseguenza da certe premesse, ma, trattandosi di una previsione, l'atto finale non va contemplato. D'altra parte, l'esclusione di uno o più eventi, anche apparentemente insignificanti, risulta arbitraria, in quanto le conseguenze di uno di essi sull'intera storia dell'individuo non sono ponderabili e si potrebbero rivelare tutt'altro che marginali. Bergson parla di eventi che agiscono in modo indiretto, influenzando l'esistenza dell'individuo in modo quasi accidentale. Si prende quindi in considerazione l'interazione tra la durata della coscienza e la durata delle cose mondane. Tra le due si delinea la possibilità di incontri fortuiti determinanti nella scelta.

Se l'azione libera non è deducibile da premesse già date, Paul potrà comprendere Pierre solo abbandonando la prospettiva dello spettatore; dovrà entrare nei panni di Pierre, essere Pierre stesso. Solo così l'azione troverà la sua giusta filogenesi e si presenterà alla maniera di «un frutto troppo maturo»¹⁰⁴ che si distacca dall'intera persona. In tale immagine non bisogna però cogliere un atteggiamento fatalista. Bergson non pensa l'azione libera come necessità che si sviluppa dall'interno della persona. Il frutto maturo cresce sia dall'interno sia dall'esterno, grazie al contributo di fattori contestuali (ad esempio l'albero, l'ambiente) e pertanto si sviluppa in un'esposizione evenemenziale che costituisce l'orizzonte imprescindibile della sua gestazione. Fuor di metafora, l'azione libera è figlia di una durata che si costituisce come temporalità estatica aperta all'evento.

Che la durata bergsoniana non si riduca a una forma di *distensio animi* dove tutto sia già dato, è ancor più visibile in *Ma-*

¹⁰³ Ivi, p. 141.

¹⁰⁴ Ivi, p. 132.

tière et mémoire. Qui la scelta libera si manifesta nell'orizzonte di quella cassa di risonanza che è l'immagine del corpo, principio di indeterminatezza che interrompe le azioni-reazioni immediate delle immagini della materia. In Bergson il corpo umano diventa il luogo dove l'evento si dona e si fa. Al di fuori del corpo, regna un sistema di immagini retto da leggi necessarie che le scienze della natura descrivono con rigore e precisione. Il corpo invece costituisce il proprio sistema di immagini la cui indeterminatezza genera la percezione e manifesta quel cono di virtualità che può assumere tanto l'aspetto dell'immagine-ricordo quanto la purezza di un ricordo privo di referente iconico. Il corpo è in Bergson una vera e propria soglia, il luogo di un'esposizione che riceve l'evento – in cui l'evento si fa evento – e genera evento. Senza l'indeterminatezza del corpo, vi sarebbe solo la necessità delle leggi fisiche e l'evento non potrebbe darsi, né la sua eccedenza manifestarsi. A differenza di altri filosofi, per Bergson la comprensione del darsi dell'evento non si risolve in un'ontologia che pretende uscire dalla tradizione metafisica e dal discorso sull'essere come semplice presenza, né chiama in gioco una fenomenologia ermeneutica. Si radica piuttosto in una matrice antropologica e biologica che prende le sue mosse dal corpo:

Questo conduttore si compone di una moltitudine enorme di fili tesi dalla periferia al centro e dal centro alla periferia. Vi sono tanti fili che vanno dalla periferia al centro, quanti punti dello spazio capaci di sollecitare la mia volontà e di porre, per così dire, una questione elementare alla mia attività motrice: ogni questione esposta è appunto ciò che si chiama percezione.¹⁰⁵

Il corpo è paragonato a un conduttore che può essere sollecitato e porre delle domande motrici all'ambiente. Tali interro-

¹⁰⁵ ID., *Matière et mémoire*, cit., p. 43.

gativi sono le percezioni, che, a loro volta, costituiscono già una prima risposta all'incontro corpo-ambiente. All'evento dell'incontro immagine del corpo-immagine della materia segue un farsi evento attraverso l'indeterminatezza generata dal complesso sistema nervoso umano. Il conduttore diviene, in altri termini, il luogo del possibile che rompe la necessità delle azioni-reazioni della materia e dà spazio all'emergenza dell'evento. La percezione in quanto azione virtuale diventa inoltre la fonte di nuovi eventi, ovvero delle azioni libere dell'individuo che sceglie in vista dei propri bisogni vitali. Alla necessità della materia segue l'evenemenzialità di un sistema di immagini subordinato all'immagine del corpo. L'indeterminatezza del corpo costituisce quindi quasi un gradiente dell'evento.

Se Bergson pone indirettamente nel corpo l'origine e la possibilità dell'evento, è giusto ricordare che il vivente è pensato in una prospettiva intensiva-estensiva, come una molteplicità di ritmi della durata più o meno contratti. Ogni vivente ha infatti una sua apertura costitutiva all'evento che varia in funzione dei bisogni e della struttura del corpo. Per sopravvivere all'ambiente circostante, il vivente deve sapere anche modulare, limitandola, la propria esposizione all'imprevedibile novità degli incontri. Ne *L'évolution créatrice* vi è un passaggio illuminante in proposito:

La nostra intelligenza, così come l'evoluzione della vita l'ha modellata, ha per funzione essenziale di illuminare la nostra condotta, di preparare la nostra azione sulle cose, di prevedere, per una data situazione, gli eventi favorevoli o sfavorevoli che potranno seguirne. Isola quindi istintivamente, in una situazione, ciò che somiglia al già conosciuto; cerca l'identico, al fine di poter applicare il suo principio che «l'identico produce l'identico». (...) Ciò che vi è

d'irriducibile e di irreversibile nei momenti successivi di una storia le sfugge.¹⁰⁶

Il corpo è allo stesso tempo il luogo di emergenza dell'evento e della sua limitazione. L'intelligenza infatti seleziona nel mondo circostante quegli elementi che si inscrivono nella logica dell'identico, necessaria alla sopravvivenza. Prolungando a un livello più complesso quanto già messo in luce dalla percezione, l'intelligenza cerca di chiudersi all'imprevedibile e irreversibile novità del tempo. D'altro canto sono molti gli eventi sfavorevoli o favorevoli che può prevedere l'intelligenza e già si è visto come l'anticipazione dei primi può condurre all'inazione e al conseguente, pericoloso, distaccamento dalla vita. Il corpo organico, in particolare il corpo umano, in quanto soglia di insorgenza dell'evento ha pertanto un'apertura controllata agli accadimenti. La capacità di interrompere le azioni delle immagini della materia crea un orizzonte eventuale che si struttura in percezioni virtuali, ricordi, ragionamenti, in ultima istanza in una consapevolezza che presenta gradi di attenzione variabili e quindi una reattività all'ambiente funzionale ai bisogni. La percezione seleziona nel mondo solo quelle immagini utili all'azione; attinge dalla memoria quelle immagini-ricordi che consentono il riconoscimento dell'oggetto. L'intelligenza prosegue il lavoro della percezione attraverso uno strumento fondamentale di astrazione e di elaborazione dei concetti: il linguaggio. Grazie ad esso, le capacità previsionali si estendono con effetti positivi e negativi sul piano antropologico. I negativi – il rischio dell'inazione – sono corretti dall'intelligenza affabulatrice che affianca il normale istinto di auto-conservazione, non sufficiente nell'uomo alla sopravvivenza della specie.

¹⁰⁶ ID., *L'évolution créatrice*, cit., p. 29.

Dall'indeterminatezza della risposta, si articola una complessa struttura di domande-risposte che va dal piano della percezione a quello dell'intelligenza e costituisce il proprio dell'uomo. L'essere umano accoglie biologicamente la differenza dell'evento perché interrompe la necessità delle leggi naturali. Egli moltiplica e controlla l'orizzonte evenemenziale nel gioco di domande e risposte che riempie l'indeterminatezza di eventi ricordati, anticipati e virtuali. Il presente stesso è nell'uomo una differenza di natura che si struttura in ricordo e percezione. Nell'articolo *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, Bergson dimostra infatti che «la formazione del ricordo non è mai posteriore a quella della percezione; ne è contemporanea. Man mano che la percezione si crea, il suo ricordo le si profila accanto, come l'ombra affianca il corpo»¹⁰⁷.

Lungi dall'essere una differenza ineffabile, l'evento si radica in Bergson nella struttura del vivente e nell'uomo raggiunge la sua articolazione più complessa. Alla semplicistica opposizione tempo dell'istante-tempo come durata, Bergson reagirebbe quindi con una filosofia dell'evento che ha la sua radice non tanto nella coscienza intesa come soggettività separata dal mondo o epochizzante, quanto in un corpo vivente situato nella realtà, che si struttura come differenza dinamica più o meno in grado di assorbire e restituire l'evento.

La coscienza e il corpo sono per Bergson i due poli di una differenza che risponde e interroga gli eventi del mondo. Ne *L'évolution créatrice* è possibile trovare un ulteriore spunto di approfondimento in merito.

La coscienza non emerge dal cervello; ma il cervello e la coscienza si corrispondono perché misurano in ugual modo, l'uno attraverso la complessità della sua struttura e l'altro attraverso

¹⁰⁷ ID., *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, in *L'énergie spirituelle*, cit., p. 130.

l'intensità del suo risveglio, la quantità di *scelta* di cui dispone l'essere vivente.

In termini più precisi, siccome uno stato cerebrale esprime quanta azione nascente vi è nello stato psicologico che gli corrisponde, lo stato psicologico ne sa di più dello stato cerebrale. La coscienza di un essere vivente, come abbiamo cercato di provare altrove, è solidale al suo cervello nel senso in cui un coltello appuntito è solidale alla sua punta: il cervello è la punta affilata con cui la coscienza penetra nel tessuto compatto degli eventi (*tissu compact des événements*), ma non è più coestensivo alla coscienza di quanto lo sia la punta al coltello.¹⁰⁸

Il cervello è la punta che si inserisce nel tessuto compatto degli eventi selezionando e ritagliando la materia. Tali operazioni sono possibili perché il cervello prima di penetrare negli eventi, li accoglie e allarga le loro maglie fino a comprenderne l'ordito. La coscienza è solidale al cervello, in quanto la sua emergenza dipende dalla presenza di un sistema nervoso che sappia costituire un luogo di indeterminatezza dove possa emergere la riflessione. Bergson riprende nel passo citato la celebre immagine del cono rovesciato. La punta del cono rappresenta la percezione che scorre sul piano delle immagini della materia; la base simbolizza invece l'insieme di ricordi puri che si accumulano nel dispiegarsi della durata. Mentre la punta scorre (il presente della percezione pura), il passato come ricordo puro si forma contemporaneamente. Tale differenza di natura (percezione pura-ricordo) si esplica concretamente in un'infinità di combinazioni. In alcuni uomini può prevalere l'attenzione all'ambiente circostante, in altri un certo disinteressamento alla vita, in altri ancora, come nel caso dei mistici, la continuità della durata si contrarrà al punto che l'azione e la creazione coincideranno costituendo un evento originale e imprevedibile nell'orizzonte degli eventi mondani.

¹⁰⁸ ID., *L'évolution créatrice*, cit., p. 263.

Gli eventi come irruzione dell'imprevedibile tendono a essere visti dall'uomo come un pericolo da esorcizzare. Da qui l'esigenza di personificare l'evento, di smussare la sua estraneità conferendogli un aspetto più umano. Ne *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson dedica alcune interessanti pagine al tema della personificazione dell'evento. La questione è affrontata – si conferma quanto emergeva nei testi precedenti – da un punto di vista antropologico.

L'attività umana si svolge nel mezzo di eventi su cui influisce e da cui dipende. Questi sono in parte prevedibili e, nella maggioranza dei casi, imprevedibili. Siccome la nostra scienza allarga sempre più il suo ambito di previsione, concepiamo, al limite, una scienza integrale attraverso cui non vi sarebbe imprevedibilità. Pertanto agli occhi dell'uomo moderno (vedremo che non è affatto così a livello della sua rappresentazione spontanea) lo stesso concatenamento di cause e effetti con cui prende contatto quando agisce sulle cose deve estendersi alla totalità dell'universo. Non ammette che il sistema di spiegazione, che conviene agli eventi fisici su cui ha presa, debba cedere il posto, quando si avventura più lontano, a un sistema completamente differente, quello che usa nella vita sociale quando attribuisce a delle intenzioni buone o cattive la condotta degli uomini nei propri confronti.¹⁰⁹

Se esistono eventi prevedibili, la maggioranza non lo sono. Assecondando la tendenza alla spazializzazione propria dell'intelligenza umana, la scienza tende a ricondurre il nuovo all'identico. In alcuni ambiti tale strategia ha successo. Nel mondo inorganico, dove regnano ritmi della durata così brevi da risultare quasi identici, il tempo e la sua costitutiva dimensione evenemenziale sono dimenticati a profitto di un «sistema di spiegazione» che privilegia la ripetizione a discapito della differenza. Tale modello epistemologico non è però estendibile

¹⁰⁹ ID., *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., pp. 148-149.

a causa dei limiti intrinseci all'intelligenza. Il suo potere di calcolo è infatti limitato. Vi è inoltre la specificità delle regioni fenomeniche proprie del mondo organico: qui il tempo non può essere ridotto allo spazio senza mistificarne la comprensione. Per difendersi dall'angoscia dell'evento all'uomo non resta allora che personificare l'evento, trattarlo come una persona dotata di intenzioni che può essere influenzata dallo spirito umano magicamente. La tendenza ad attribuire una persona all'evento è presente per Bergson in ogni individuo. L'evento è visto come «un individuo che non ha un corpo», ma dotato di «un'anima elementare»¹¹⁰. Bergson racconta un episodio significativo per chiarire la sua affermazione. Quando la Germania dichiarò guerra alla Francia ebbe «la sensazione di un'invisibile *presenza*, che l'intero passato avrebbe preparato e annunciato, alla maniera di un'ombra che precede il corpo che la proietta (...) come se un personaggio leggendario (...) si fosse installato tranquillamente nella camera»¹¹¹. Bergson non scorgeva un personaggio completo, in quanto «vi era di lui solo il necessario per ottenere un certo effetto». Tuttavia «l'Evento» impregnava «tutto della sua presenza»¹¹². Nonostante il turbamento, Bergson provò «un sentimento di ammirazione per la semplicità con cui si era effettuato il passaggio dall'astratto al concreto»¹¹³. Bergson riflette su tale impressione di semplicità e osserva:

Se la natura volesse opporre una reazione difensiva alla paura, prevenire un indebolimento della volontà di fronte alla rappresentazione troppo intelligente di un cataclisma dalla ripercussioni incalcolabili, susciterebbe tra noi e l'evento semplificato, trasformato in una

¹¹⁰ Ivi, p. 165.

¹¹¹ Ivi, p. 166-167.

¹¹² Ivi, p. 167.

¹¹³ *Ibid.*

personalità elementare, questo cameratismo che ci mette a nostro agio, ci rilassa e ci dispone a fare di buon grado il nostro dovere.¹¹⁴

Per reagire alla paura, la natura ha disposto nell'uomo la tendenza ad allontanare la rappresentazione intelligente dell'evento, trasformandolo in una personalità elementare, quasi familiare. In questo modo la volontà non subisce alterazioni negative e l'uomo continua ad agire e ad affrontare la situazione nuova che si presenta. L'analisi di alcune occorrenze significative del termine, ricontestualizzate nella filosofia della durata, sembra, in conclusione, abbozzare una teoria dell'evento che merita di essere approfondita all'interno del dibattito filosofico contemporaneo. Tale aspetto sarà esaminato nell'ultimo capitolo. Per ora è opportuno riassumere quanto osservato e riprendere la tesi guida del presente lavoro.

L'intuizione della durata non si oppone all'irruzione dell'evento, né si risolve in una rappresentazione del tempo dove tutto è già dato. La matrice biologica e antropologica della durata rinvia piuttosto a una comprensione dell'evento in cui l'irruzione del nuovo va inserita nel contesto vitale. Sul piano dell'immagini della materia, il tessuto degli eventi è compatto e l'imprevedibile quasi insignificante: è l'ambito del quasi identico che la scienza descrive con ottima approssimazione. Nella sfera del vivente non si può dire altrettanto, in quanto gli organismi presentano un grado di indeterminatezza che nell'uomo raggiunge la sua forma più complessa. Il corpo umano e l'articolato sistema nervoso che lo contraddistingue interrompono il flusso di azioni e reazioni immediate del mondo inorganico consentendo la scelta consapevole tra le diverse azioni abbozzate dalle percezioni. Da una parte attraverso il corpo vivente il nuovo diventa visibile, dall'altra, grazie all'uomo, tale

¹¹⁴ *Ibid.*

visibilità raggiunge il livello della consapevolezza con la generazione di un centro creatore di eventi.

La specificità dell'uomo risiede in questa marcata capacità di ricevere e generare eventi: la ricezione consiste nel rispondere all'azione diretta del mondo con la virtualità del possibile; la creazione di eventi si mostra invece nella possibilità di raccogliere e assumere il proprio passato ripetendo, in misura ridotta, lo slancio della vita. Nonostante la sua unicità, l'uomo ha però dei limiti: l'irruzione dell'evento nella coscienza provoca paura e per evitare l'inazione che ne conseguirebbe, l'individuo lo personifica con la conseguente riduzione della sua carica di novità.

Già in *Matière et mémoire* il "grafo vivente"¹¹⁵ del cono mette in luce come la differenza di natura corpo-coscienza si possa configurare in diversi modi, dando origine a dei veri e propri stili della durata a cui corrispondono altrettante tipologie di individui. L'artista, il filosofo, il mistico, le varianti patologiche incarnano diversi ritmi della durata che reagiscono agli eventi ora con l'immersione negli infiniti dettagli della superficie delle cose (come l'artista), ora attraverso la discesa nelle profondità del reale (come il filosofo) per descriverne il movimento unico e semplice attraverso immagini e concetti, ora infine per ripetere la differenza dell'evento attraverso l'azione che chiama l'umanità a rinnovarsi, attingendo al potere creatore della vita. La descrizione nelle loro linee generali di tali stili chiarisce e sintetizza ulteriormente la dimensione antropologica dell'evento in Bergson. Ne *Le rire* Bergson descrive l'atteggiamento dell'artista nei confronti della realtà:

Di tanto in tanto per distrazione, la natura suscita della anime distaccate dalla vita. Non parlo di quel distacco voluto, ragionato e

¹¹⁵ L'espressione è di R. RONCHI in *Bergson. Una sintesi*, Milano, Marinotti, 2011.

sistematico, che è opera della riflessione e della filosofia. Parlo di un distacco naturale, innato alla struttura del senso o della coscienza, che si manifesta subito in una maniera virginale, per così dire, di vedere, di intendere o di pensare. Se questo distacco fosse completo, se l'anima non aderisse più all'azione in nessuna delle sue percezioni, sarebbe l'anima di un artista che il mondo non ha mai ancora visto. Eccellerebbe in tutte le arti allo stesso tempo, o piuttosto le fonderebbe tutte in una sola. Percepirebbe tutte le cose nella loro purezza originale, sia le forme, i colori e i suoni del mondo materiale, sia i più sottili movimenti della vita interiore.¹¹⁶

L'artista presenta un certo distacco dalla vita. In lui la percezione non è legata solo ai bisogni vitali. Egli riesce a far risuonare nella propria anima delle sfumature delle cose o della coscienza che a molti sono inaccessibili. Il ritmo della durata è qui concentrato sul presente, sull'incontro tra il corpo e l'ambiente. Le cose e gli stati della coscienza possono irrompere più liberamente nella loro evenemenzialità. Non solo l'artista, come ogni altro uomo, ha un corpo in cui l'evento può diventare consapevole. Ha anche un senso o più sensi corporei distaccati dai bisogni vitali in grado di cogliere dei particolari che l'attitudine interessata non può rilevare. Si può quindi dire che nell'artista l'imprevedibile novità del tempo emerge in modo più profondo. Certo, la vita «è in una sola direzione che ha dimenticato di agganciare la percezione al bisogno. E poiché ogni direzione corrisponde a ciò che chiamiamo un *sensò*, è solo attraverso uno dei suoi sensi, e attraverso quel senso soltanto, che l'artista è in genere predisposto all'arte»¹¹⁷. Da qui deriva la diversità tra le arti che si fondano sui diversi talenti degli artisti: chi possiede tale dote limitatamente al senso della vista sarà pittore, chi al senso dell'udito musicista.

¹¹⁶ ID., *Le rire* (1900), ed. a cura di Guillaume Sibertin-Blanc, Paris, PUF, 2010, p. 112.

¹¹⁷ Ivi, p. 113.

Per Bergson l'artista non è una persona in sé straordinaria, non ha ad esempio della facoltà di cui sarebbero privi gli altri uomini. In loro, e solo rispetto a un senso, è piuttosto costante quell'esperienza di *disinteressamento alla vita* che ogni individuo vive in genere in rare occasioni. Il calo di interesse alla vita può essere nell'uomo normale generato da vari motivi. La consapevolezza improvvisa della morte imminente può indurre – come ha dimostrato Bergson in «*Fantomes de vivants*» et «*Recherche psychique*»¹¹⁸ – una visione panoramica, dove la coscienza scorge nell'istante tutti gli eventi della propria esistenza. In tal caso la memoria ridiventa evento e irrompe sul piano della coscienza con un'infinità di dettagli fino ad allora inosservati. Un'altra situazione tipica e di gran lunga più frequente è il sogno. Nello stato onirico «la coscienza si diverte a percepire per percepire e, a ricordare per ricordare, senza alcuna preoccupazione della vita (...), dell'azione da compiere»¹¹⁹.

Va però aggiunto che nell'artista, a differenza dell'uomo comune, il disinteresse alla vita non è fine a se stesso. Si accompagna infatti a un costante sforzo di concentrazione che cerca di rendere nell'arte delle percezioni invisibili. Tale tensione creativa avvicina in parte l'artista al filosofo.

La filosofia [scrive Bergson] non è l'arte, ma ha con l'arte delle profonde affinità. Chi è l'artista? È un uomo che vede meglio di altri, poiché guarda la realtà nuda senza veli. Vedere con occhi di pittore è vedere meglio del comune dei mortali. Quando noi guardiamo un oggetto, in genere, non lo vediamo, perché ciò che vediamo sono dei segni convenzionali che ci permettono di riconoscere l'oggetto e di distinguerlo praticamente da un altro, per la comodità della vita. Ma colui che metterà a fuoco tutte queste convenzioni, colui che disprezzerà l'uso pratico e le comodità della vita e si sforzerà direttamente

¹¹⁸ ID., *Fantomes de vivants et Recherche psychique*, in *L'énergie spirituelle*, cit., p. 77.

¹¹⁹ Ivi, p. 128.

di vedere la realtà stessa, senza nulla interporre tra lei e lui, quello sarà un artista. Ma sarà anche un filosofo, con la differenza che la filosofia si rivolge più alla vita interiore dell'anima che agli oggetti esteriori.¹²⁰

Il filosofo e l'artista non sono molto diversi, perché entrambi *vedono* le cose. Sollevano il velo dei bisogni vitali che si interpongono tra loro e la realtà, andando al di là dei segni convenzionali del linguaggio e della percezione stessa, che ritaglia all'interno degli oggetti solo le immagini utili all'azione. La differenza tra i due sembra per Bergson da cercare non nello sguardo, ma nella direzione del loro interesse: il filosofo si rivolge alla vita interiore dell'anima, l'artista alle cose.

Non si deve però fraintendere tale distinzione. Bergson nei suoi testi non si occupa affatto solo della coscienza. In *Matière et mémoire* propone una teoria della materia, ne *L'évolution créatrice* una complessa filosofia della vita, ne *Les deux sources de la morale et de la religion* una teoria della società. Prendere alla lettera l'affermazione condurrebbe a un evidente paradosso. Per individuare la differenza tra l'artista e il filosofo è forse più opportuno soffermarsi sull'espressione «vita interiore». Nell'analisi de *L'introduction à la métaphysique* e de *L'intuition philosophique* si è visto come il filosofo sia colui che coglie dall'interno gli oggetti e come tale afferramento avvenga attraverso l'intuizione che non va concepita come la facoltà dell'ineffabile. L'intuizione si è rivelata un vero e proprio metodo in cui dialogano in modo fecondo immagini e concetti ritagliati sulle sinuosità del reale. Il filosofo come l'artista si occupa sia della realtà sia della coscienza ed è in grado di sentire e comprendere i diversi ritmi della durata del reale. La differenza va quindi cercata nella facoltà che si privilegia: nell'artista la percezione gioca un ruolo fon-

¹²⁰ ID., *Conférence de Madrid sur l'âme humaine* (1916), in, *Écrits philosophiques*, cit., p. 489.

damentale e può cogliere e modularsi seguendo le più sottili sfumature (di luce, di suoni, di emozioni etc.) della realtà. Il filosofo invece segue le medesime variazioni, ma ricorre soprattutto all'intelligenza che, nella sua forma più flessibile (*souple*), interagisce con l'intuizione e la percezione e crea immagini e concetti adeguati alla descrizione delle cose *sub specie durationis*. Il filosofo e l'artista sono quindi entrambi aperti all'evento, all'incontro del nuovo e riescono a descriverlo senza ridurlo a delle semplici schematizzazioni. Tale capacità non si esercita sempre, perché sono pur sempre esseri umani che hanno dei bisogni. Ma *de loin en loin* squarciano il velo e lasciano che la densa imprevedibilità dell'evento si manifesti in tutta la sua portata.

Anche il mistico presenta una singolare apertura all'evento. Alcuni elementi del ritmo della durata che lo contraddistingue sono stati analizzati. Il mistico è dominato da un'emozione fondamentale: dalla gioia o amore e in lui questa tonalità emotiva raccoglie il suo essere e genera idee e pensieri che costituiscono per l'umanità un richiamo (*appel*) verso imprevedibili aperture al nuovo.

Un'emozione è una vibrazione affettiva dell'anima, ma una cosa è un'agitazione di superficie, un'altra un sommovimento profondo. Nel primo caso l'effetto si disperde, nel secondo resta indiviso. Nell'uno vi è un'oscillazione delle parti senza spostamento del tutto; nell'altro, il tutto è spinto in avanti. Occorre distinguere due specie d'emozione (...). Nella prima l'emozione è consecutiva a un'idea o a un'immagine rappresentata; (...) Ma l'altra emozione non è determinata da una rappresentazione da cui prenderebbe le mosse e da cui resterebbe distinta. Piuttosto sarebbe rispetto agli stati intellettuali che sopraggiungeranno una causa e non più un effetto; essa è gravida di rappresentazioni, di cui nessuna è propriamente formata, ma

che essa potrebbe trarre dalla sua sostanza attraverso uno sviluppo organico.¹²¹

Quella del mistico è un'emozione sopra-intellettuale che rientra nella seconda tipologia. Nella sua coscienza risiede un sentimento profondo che permea l'intera persona. La sostanza di tale stato emotivo ha una virtualità di idee e pensieri suscettibili di essere sviluppati e accedere alla dimensione del linguaggio. La differenza tra il mistico e il filosofo o l'artista è subito visibile. Mentre il filosofo e l'artista sono dotati di uno sguardo senza veli, capace di sentire il movimento semplice e unico delle cose, il mistico diventa egli stesso tale movimento, trasformandosi in un evento unico e irripetibile presago di incontri, riprese e rilanci. Da una parte si mostra un'attitudine ad accogliere l'evento e a comprenderlo, dall'altra a farsi evento. Negli artisti e nei filosofi risuona l'evento. Il mistico è evento. Certo, l'artista e il filosofo producono attraverso le loro opere un evento che sorge, a sua volta, da un'emozione unica.

L'opera geniale è molto spesso sorta da un'emozione unica nel suo genere, che si pensava inesprimibile, e che ha voluto esprimersi. (...) Chiunque si esercita alla composizione letteraria ha potuto constatare la differenza tra l'intelligenza lasciata a se stessa e quella che consuma dal proprio fuoco l'emozione originale e unica, nata da una coincidenza tra l'autore e il suo oggetto, vale a dire da un'intuizione. (...) Nel secondo caso sembra che i materiali forniti dall'intelligenza entrino dapprima in fusione e che si solidifichino di nuovo in idee questa volta informate dallo stesso spirito (...).¹²²

Tuttavia il mistico è in se stesso opera d'arte, in quanto le sue azioni e le sue parole corrispondono a quei materiali esterni all'artista che in prima istanza si fondono e in seguito si solidificano trasfigurati dal medesimo slancio. Quanto detto vale so-

¹²¹ ID., *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 41.

¹²² Ivi, p.43.

prattutto per il mistico cristiano in cui «l'anima cessa di girare su se stessa, scappando per un istante alla legge che vuole che la specie e l'individuo si condizionino l'un l'altro, circolarmen-
te»¹²³. La direzione dei mistici è quindi

la stessa dello slancio della vita; è questo slancio stesso, comunicato integralmente a degli uomini privilegiati che vorrebbero imprimerlo all'intera umanità e, realizzando una contraddizione, convertire in sforzo creatore quella cosa creata che è una specie, rendere movimento ciò che per definizione è un arresto.¹²⁴

Come uomini e membri di una specie, i mistici dovrebbero corrispondere nell'immagine mediatrice dell'onda a cerchi concentrici, a momenti di riflusso generati dalla dissipazione dello slancio vitale. Accade però l'esatto contrario: da conduttori diventano corrente e si riappropriano del movimento della vita con l'intenzione di trasmetterlo all'intera umanità per provocarne il progresso.

Dall'analisi del radicamento antropologico e biologico dell'evento si evince come tale concetto sia intimamente legato a quelli di struttura e imitazione. Ogni vivente si presenta in Bergson come una struttura dinamica, ossia un processo strutturato e strutturante in cui un insieme di operazioni vitali, necessarie alla sopravvivenza, subiscono delle variazioni intensive e estensive.

Tali variazioni possono essere orizzontali e verticali, in quanto possono coinvolgere sia un medesimo livello dell'organismo vivente (ad esempio la percezione) sia diversi livelli (percezione, intelligenza etc.). Non solo la medesima operazione è suscettibile di mutamenti estensivi e intensivi, ma può anche ripresentarsi "trasduttivamente" su un piano diverso.

¹²³ Ivi, p. 242.

¹²⁴ Ivi, p. 249.

L'operazione fondamentale dell'istinto di cogliere un oggetto in modo immediato dall'interno si ritrova identica e diversa sul piano dell'intuizione. Analogamente, la funzione spazializzante della percezione si ripete e si trasforma sul piano dell'intelligenza.

In tali dinamiche l'imitazione gioca un ruolo fondamentale. Ogni organismo presenta infatti due tendenze imitative: una, artificiale, si risolve nella ripetizione esterna di medesimi schemi; l'altra, interna, si dispiega come una ripresa e un rilancio di un medesimo movimento vitale. La seconda tendenza, in parte pensata a partire dal pensiero di Tarde, permette una comprensione più profonda del concetto di simpatia, spesso mal compreso dai lettori di Bergson. La comunicazione da spirito a spirito non consiste nel contatto interno tra due organismi distinti, quanto nell'imitazione-emulazione di un'azione vitale che nella società umana si configura come un richiamo.

Il secondo tipo di imitazione mostra un'apertura e una rielaborazione del nuovo, afferrabile nella sua portata solo attraverso un'adeguata comprensione dell'«imprevedibile novità» del tempo. Si è visto che la variazione intensiva e estensiva dell'imitazione, il suo dispiegarsi ora come ripetizione dell'identico, ora come ripetizione di una differenza, dipende dalla capacità dell'organismo di accogliere il nuovo, di ricevere e di restituire l'evento.

La presenza dei termini di struttura, imitazione e evento nei testi di Bergson non rende quindi questa prima rilettura della filosofia della vita bergsoniana una semplice giustapposizione di griglie concettuali prive di punti di contatto. D'altra parte, la fondatezza dell'approccio proposto non può essere giustificata solo a partire da uno studio dell'occorrenze più significative dei tre concetti e nel metterli in relazione all'intuizione della durata. Se è corretto non forzare l'attualità bergsoniana nella direzione di una mistificazione, occorre, però, anche tematizzarne la por-

tata nell'orizzonte filosofico contemporaneo. Tale aspetto, per ora solo abbozzato, sarà affrontato nell'ultimo capitolo, anche in vista di un'ulteriore importante giustificazione della strategia storiografica adottata.

Prima di affrontare il senso più autentico dell'attualità di Bergson è preferibile tematizzare il complesso rapporto in Bergson tra linguaggio, tempo e vita. Come è possibile pensare la realtà *sub specie durationis* se il linguaggio tende a fissare il reale in prese istantanee? Si tratta di una domanda fondamentale che inerisce alla filosofia della vita bergsoniana e, in generale, a tutte quelle riflessioni che scorgono nel linguaggio una manifestazione della vita. Il pensiero della vita deve necessariamente interrogarsi sulle condizioni di tale pensabilità. Nel prossimo capitolo approfondiremo quindi la filosofia del linguaggio bergsoniana e le sue implicazioni sul versante metodologico.

CAPITOLO TERZO

Il metodo: linguaggio, immagine e analogia

1. IL LINGUAGGIO COME ORGANISMO VIVENTE

La descrizione della realtà *sub specie durationis* sembra imbattersi in un ostacolo insormontabile. Sin dall'*Essai* Bergson sottolinea come il linguaggio spinga naturalmente l'uomo a pensare nello spazio e non nel tempo. La struttura del linguaggio appare infatti incompatibile con il divenire, in quanto, come la percezione, tende a fissare la realtà, a prendere delle istantanee sulle cose utili all'agire o alla comunicazione.

Molti sono i testi nelle opere di Bergson in cui il filosofo si esprime contro il linguaggio, sfiorando quasi la condanna, mentre pochi sono quelli a favore. L'icastica espressione di Merleau-Ponty, «ciò che Bergson ha scritto contro il linguaggio fa dimenticare quello che ha detto in suo favore»¹, indica bene le difficoltà presenti in questo aspetto della filosofia bergsoniana. Tuttavia sorvolare sulla questione sarebbe un grave errore, perché accogliere la critica al linguaggio senza le necessarie cautele minerebbe l'intero edificio filosofico bergsoniano. Se il linguaggio falsifica l'essenza temporale della realtà, se non è in grado di dire adeguatamente né il mondo, né la coscienza, come può Bergson elaborare la filosofia della durata?

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Elogio della filosofia*, ed. it. a cura di C. Sini, Roma, Editori Riuniti, 1984.

Se l'intuizione della durata si sottrae al linguaggio, come può tale fondamento essere espresso dal *logos* filosofico? È evidente che la radicale incommensurabilità tra linguaggio, mondo e coscienza renderebbe impossibile la comprensione della durata. Per non cadere nell'*impasse*, è necessario riprendere alcuni brani chiave allo scopo di reinserire il problema del linguaggio all'interno della filosofia della vita delineata nel precedente capitolo². Si cercherà così di dimostrare che il linguaggio, come ogni organismo vivente, è una struttura dinamica suscettibile di variazioni intensive e estensive.

Ne *Le rire* Bergson fornisce un'importante caratterizzazione del linguaggio:

Non vediamo le cose; ci limitiamo, nella maggioranza dei casi, a leggere delle etichette incollate su esse. Questa tendenza indotta dal bisogno, si è ulteriormente accentuata sotto l'influenza del linguaggio. Poiché le parole (tranne i nomi propri) designano dei generi. La parola che nota nella cosa solo la sua funzione più comune e il suo aspetto più banale si insinua tra essa e noi, e ne nasconderebbe la forma ai nostri occhi se questa forma non si dissimulasse già dietro i bisogni che hanno creato la parola stessa. E non solo gli oggetti esteriori, ma anche gli stati d'animo si sottraggono a noi in ciò che hanno di più intimo, di personale, di originariamente vissuto. Quando proviamo dell'amore o dell'odio, quando ci sentiamo gioiosi o tristi, è proprio il nostro sentimento che giunge alla coscienza con le mille fuggevoli sfumature e le mille risonanze che ne fanno qualcosa di assolutamente nostro? Saremmo in tal caso tutti romanzieri, poeti, musicisti. Ma più spesso, non percepiamo del nostro stato d'animo che il

² Negli ultimi anni il problema del linguaggio in Bergson è stato oggetto di numerosi studi. Ne indichiamo di seguito alcuni tra i più importanti: A. CHERNIAVSKY, *Exprimer l'esprit, temps et langage chez Bergson*, préface de Baptiste Rousset, Paris, l'Harmattan, 2009; C. STANCATI – D. CHIRICO, F. VERCILLO, *Henri Bergson. Esprit et langage*, Sprimont, Mardaga, 2001; R. CAVALIERI, *Linguaggio, coscienza, azione. Il caso Bergson*, Roma, Herder, 1998; M. MANGANELLI, *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Milano, Marzorati, 1981.

suo dispiegamento esteriore. Non afferriamo dei nostri sentimenti che il loro aspetto impersonale, quello che il linguaggio ha potuto marcare una volta per tutte, poiché è grosso modo lo stesso, nelle medesime condizioni, per tutti gli uomini. Così (...) l'individualità ci sfugge.³

L'uomo non vede le cose in sé stesse; non le afferra attraverso i sensi e il linguaggio nella loro essenza. La percezione seleziona negli oggetti i tratti che assecondano l'azione. Questi costituiscono delle "etichette" che rimandano immediatamente alla funzione pratica dell'oggetto. Il linguaggio accentua tale tendenza nel rendere le etichette mobili, ovvero applicabili agli oggetti che assolvono il medesimo bisogno. Si creano così delle forme primitive di concetti. Con l'estensione di tale procedimento agli stati mentali, l'uomo non coglie più, oltre all'essenza delle cose, il proprio della coscienza. Sia la coscienza sia gli enti mondani sono delle individualità dotate di un ritmo della durata che le qualifica come uniche. La loro temporalità non sembra pertanto dicibile, perché la radice antropologica e vitale del linguaggio lo ostacola. Inoltre è evidente che se la durata è continua, il linguaggio è condannato alla discontinuità, a negare un carattere fondamentale del tempo. Impotenza a dire le cose, a esprimere la coscienza, a dire, in ultima istanza, il tempo, questi tre limiti si presentano come una sentenza senza appello.

Molti sono i passi che potrebbero essere citati a conferma. Nell'*Essai*, ad esempio, anticipando il brano ora letto, Bergson afferma:

Ognuno di noi ha la sua maniera di amare e di odiare, e questo amore, quest'odio, riflettono la sua intera personalità. Tuttavia il linguaggio designa questi stati d'animo con le medesime parole in tutti gli uomini; così non ha potuto fissare che l'aspetto oggettivo e imper-

³ H. BERGSON, *Le rire*, a cura di Guillaume Sibertin-Blanc, Paris, PUF, 2007., pp. 117-118.

sonale dell'amore, dell'odio, e dei mille sentimenti che agitano l'anima.⁴

La parola «schiaccia o almeno ricopre le impressioni delicate e fuggevoli della nostra coscienza individuale»⁵. Dietro vi è «l'insaziabile desiderio della coscienza di distinguere, di sostituire il simbolo alla realtà»⁶. La realtà ridotta a simbolo è incommensurabile alla durata. Che si tratti della coscienza o del mondo non vi è una sostanziale differenza, in quanto il linguaggio applica in entrambi gli ambiti la medesima attitudine. Il linguaggio giustappone gli stati d'animo come i movimenti delle cose, generando, soprattutto nella descrizione del soggetto, una grave falsificazione della realtà.

Assolutizzare tali affermazioni sarebbe però scorretto. Più opportuno è leggerle in una prospettiva dinamica, dove il linguaggio è colto come misto intensivo-estensivo che presenta al suo interno due possibili direzioni. La tendenza naturale è verso l'estensione, che conduce alla fissazione del reale, al discontinuo e alla negazione della durata. Tuttavia, la direzione opposta può essere ripresa e accentuata, come accade ad esempio nell'arte o nello stesso linguaggio bergsoniano così flessibile sotto il profilo stilistico e sintattico, pronto a variare in funzione dell'oggetto da descrivere. In altri termini vi è la possibilità di far parlare il linguaggio contro il linguaggio, non nel senso di andare oltre la parola, quanto nel portare il semplice nel frammentato, nel far vivere nel *logos*, almeno parzialmente, l'unità vivente del pensiero.

Un grande scrittore usa le stesse parole dell'uomo comune: la sua grandezza non consiste nell'inventare nuovi sintagmi,

⁴ ID., *Essai sur les données immédiates de la conscience, Essai sur les données immédiates de la conscience*, a cura Arnaud Bouaniche, Paris, PUF, 2007, p. 123.

⁵ Ivi, p. 98.

⁶ Ivi, pp. 95-96.

ma nella capacità di trasportare il suo lettore, attraverso la lingua quotidiana, nell'individualità dell'emozioni.

Giudichiamo del talento di un romanziere dal vigore con cui recupera dal dominio pubblico, dove la lingua li aveva fatti discendere, dei sentimenti e delle idee alle quali cerca di rendere, attraverso una molteplicità di dettagli giustapposti, la loro primitiva e vivente individualità.⁷

La moltiplicazione dei dettagli e delle sfumature di senso avvicina per asintoto l'autore e il lettore verso l'individualità dello stato d'animo, che l'uso comune della lingua aveva svilito al rango di etichetta impersonale assegnabile a chiunque. Il romanziere va verso il proprio di un sentimento attraverso la contrazione intensiva del linguaggio, in modo che il lettore non legga più le parole, ma ne viva il senso, l'infigurabile che abita il discorso. «L'arte dello scrittore, afferma Bergson, consiste soprattutto nel farci dimenticare che egli utilizza delle parole»⁸. Per immergersi nel pensiero vivente, occorre utilizzare vari accorgimenti stilistici, lessicali e ritmici.

Le parole potranno anche essere scelte correttamente, non diranno quello che vogliamo (...) se il ritmo, la punteggiatura e tutta la coreografia del discorso non le aiutano a ottenere dal lettore, guidato da una serie di movimenti nascenti, che descriva una traiettoria di pensiero e di sentimento analoga a quella tracciata da noi stessi. L'intera arte di scrivere è lì.⁹

Il romanziere, come il poeta, svela soprattutto l'individualità delle emozioni a cui ridona quella ricchezza sottratta dal linguaggio quotidiano. In una scrittura attenta all'estetico, al sentire e al patire,

⁷ Ivi, pp. 123-124.

⁸ ID., *L'énergie spirituelle*, a cura di Élie During et alii, Paris, PUF, 2009, p. 46.

⁹ *Ibid.*

i sentimenti si sviluppano in immagini, e le immagini stesse in parole, docili al ritmo per tradurle. Vedendo scorrere davanti ai nostri occhi queste immagini, proveremo anche noi il sentimento che era per così dire l'equivalente emozionale; ma queste immagini non sorgeranno in noi con forza senza i movimenti regolari del ritmo, attraverso cui la nostra anima, cullata e addormentata, si dimentica come in sogno per pensare e vedere con il poeta.¹⁰

Nel poeta i sentimenti si dispiegano in sequenze di immagini che possono essere tradotte in parole e trascriverne così il ritmo emotivo. L'incommensurabilità linguaggio-pensiero-realtà affetta quindi l'individualità dell'emozione solo parzialmente, in quanto se è vero che le parole o le immagini non sono i sentimenti, il ritmo che li costituisce è in parte dicibile e comunicabile. Le immagini che traducono i sentimenti e le parole, traduzioni delle immagini, hanno in comune un medesimo ritmo della durata; si strutturano come *analoghi* che ripetono su piani diversi lo stesso movimento vitale. Malgrado la ripetizione nella differenza non sia ovviamente esente dal parziale tradimento – del resto inerente all'atto stesso della traduzione –, il fruitore che si lascerà cullare da tali surrogati avrà accesso a un modo altro di vedere. Non vi è dunque una reale trasposizione nell'alterità (cosa, pensiero, emozione), che del resto sarebbe incompatibile con l'irreversibilità della durata. Il poeta risveglia piuttosto nel lettore l'unità vivente da cui sorgono i pensieri e le emozioni, quel movimento continuo e eterogeneo proprio di ogni cosa che solo l'uomo può rilanciare e riprendere. Attraverso l'uso intensivo del linguaggio, il fruitore ha l'opportunità di concentrarsi su se stesso, avvertendo il centro del proprio essere. Tale ripiegamento avviene attraverso la distrazione dell'arte che diverte l'individuo, nel senso che lo allontana dall'io su-

¹⁰ Ivi, p. 11.

perficiale e lo riconduce verso le radici di una comunanza più profonda e autentica con gli altri.

Il prevalere della tendenza estensiva su quella intensiva dipende anche dalla valenza sociale del linguaggio e dal suo legame con la tecnica. All'io rappresentato nello spazio segue una società i cui legami si articolano intorno a una comunicazione priva di spessore individuale. Il linguaggio offre così un'utile semplificazione della durata della coscienza, perché consente l'instaurarsi di legami che fingono una continuità utile alla sopravvivenza della collettività.

Tale concetto è ben espresso nelle prime pagine de *Les deux sources de la morale et de la religion* :

Ognuno di noi appartiene tanto alla società quanto a se stesso. Se la sua coscienza, lavorando in profondità, gli rivela, man mano che discende, una personalità sempre più originale, incommensurabile rispetto alle altre e d'altronde inesprimibile, sulla superficie di noi stessi siamo in continuità con gli altri, simili, uniti ad essi da una disciplina che crea una dipendenza reciproca.¹¹

Il linguaggio, strumento dell'intelligenza, «comincia naturalmente da quelle [idee generali] che possono favorire al meglio la vita sociale, o semplicemente che si rapportano meglio alla vita sociale»¹². La struttura del linguaggio non è molto diversa da quella dell'organismo vivente, che tende a riprodurre strategie efficaci volte a migliorare e a ottimizzare la presa sulla realtà. In Bergson, tra intelligenza, tecnica e linguaggio vi è una stretta dipendenza, in quanto *l'homo faber* è l'uomo intelligente che crea strumenti artificiali per manipolare il mondo a proprio vantaggio e per organizzarsi in società.

¹¹ ID., *Les deux sources de la morale et de la religion*, a cura di Gislain Waterlot et Frédéric Keck, Paris, PUF, 2008, p. 7.

¹² ID., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2003, p. 64.

Se potessimo spogliarci di ogni orgoglio, se, per definire la nostra specie, ci attenessimo rigorosamente a ciò che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell'uomo e dell'intelligenza, forse non diremmo *Homo sapiens*, ma *Homo faber*.¹³

Attraverso il linguaggio l'uomo può estendere il dominio sulla natura e creare dei legami con i suoi simili. La tecnica ha per Bergson una radice organica e, pertanto, non è l'uomo a imitare la macchina, ma quest'ultima a imitare l'organico. Ogni utensile è infatti un'estensione del corpo umano il cui scopo è facilitare la vita quotidiana. A differenza degli strumenti cercati dall'istinto, quelli costruiti dall'intelligenza hanno una minore presa sul reale, ma presentano il vantaggio di essere applicabili a classi di oggetti molto ampie. La tecnica, estensione corporea dell'intelligenza parlante, incarna la sinergia intelligenza-linguaggio, un potere sulle cose che deriva, paradossalmente, della sua mancanza di penetrazione. Se l'intelligenza non coglie l'interno delle cose come l'istinto o l'intuizione, può, grazie alla semplificazione e alla riduzione all'identico, «fabbricare oggetti artificiali e in particolare utensili atti a produrre utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione»¹⁴. La possibilità di variare la fabbricazione dipende dalla "superficialità" – nel senso bergsoniano di essere sulla superficie delle cose – dell'intelligenza, che il linguaggio amplifica, fornendo un corpo concreto, un'etichetta, alle vuote forme ritagliate negli oggetti.

L'intelligenza sorretta dal linguaggio fabbrica oggetti utilizzabili in molteplici modi, che mostrano, nella loro apparente imperfezione, quella flessibilità assente negli "utensili naturali" presenti nel regno animale.

¹³ ID., *L'évolution créatrice, L'évolution créatrice*, a cura di Arnaud François, Paris, PUF, 2007, p. 140.

¹⁴ Ivi, p. 140. Il corsivo è di Bergson.

L'uomo non solo mantiene la propria macchina; riesce anche a servirsene come gli pare. Ciò è dovuto indubbiamente alla superiorità del suo cervello, che gli permette di costruire un numero illimitato di meccanismi motori, di contrapporre continuamente nuove abitudini a quelle vecchie e, scomponendo e contrapponendo gli automatismi, di dominarli. Questo è dovuto al suo linguaggio, che fornisce alla coscienza un corpo immateriale in cui incarnarsi, dispensandola così dal limitarsi esclusivamente ai corpi materiali il cui flusso la trascinerrebbe e finirebbe per inghiottirla. Tale cosa è dovuta alla vita sociale, che raccoglie e conserva gli sforzi come il linguaggio raccoglie il pensiero, e che fissa in tal modo un livello medio che gli individui dovranno subito raggiungere; e, grazie a questa sollecitazione iniziale, essa impedisce ai mediocri di addormentarsi e spinge i migliori a salire più in alto.¹⁵

Il linguaggio libera la coscienza dall'eccessiva dipendenza nei confronti degli oggetti materiali grazie alla possibilità di operare con i simboli. Attraverso l'uso della parola scritta e orale, l'uomo dispiega all'ennesima potenza la virtualità propria del suo sistema nervoso e, in particolare, del cervello, che interrompe il flusso di azioni-reazioni immediate della materia, tracciando l'ampio orizzonte di azioni possibili ritagliate sui bisogni vitali. Con l'assegnazione di un'etichetta alle cose l'intelligenza risolve il diverso nell'identico e manifesta la forte tendenza, del resto propria di ogni essere vivente, a ripetere le medesime operazioni, fino a contrarre delle abitudini linguistiche che presentano alcuni aspetti negativi sul piano speculativo¹⁶. Nel fidarsi troppo del linguaggio si corre infatti il rischio

¹⁵ Ivi, p. 265.

¹⁶ «Il meccanismo considera solo l'aspetto di similitudine o di ripetizione della realtà. (...) In quanto geometri, noi respingiamo dunque l'imprevedibile. Certo, potremmo accettarlo in quanto artisti, giacché l'arte vive di creazione e implica una fede latente nella spontaneità della natura. Ma l'arte disinteressata è un lusso, come lo è la pura speculazione. Ben prima di essere artisti, noi siamo artigiani. E ogni fabbricazione, per quanto rudimentale, vive di similitudini e di ripetizioni, come la geometria naturale che le fa da supporto. E quanto inventa, procede o si

di confondere parole e cose, di scorgere sostanze e attributi in soggetti e aggettivi, di scambiare insomma categorie linguistiche e categorie ontologiche.

La flessibilità del linguaggio può quindi degenerare nell'automatismo, nell'applicazione erronea di schemi interpretativi validi solo per certi ambiti fenomenici. Il caso emblematico è l'estensione indebita del metodo scientifico ai fenomeni psichici. Se la tendenza della scienza a spazializzare la realtà è adeguata alla materia, che si dispiega come un insieme di ritmi quasi identici, non si può dire altrettanto della coscienza dove il tempo gioca un ruolo fondamentale e in cui ogni stato d'animo è intimamente legato agli altri. Si evince che la tendenza estensiva del linguaggio da un lato asseconda dei bisogni pratici e sociali, dall'altro risponde a una direzione propria del mondo inorganico. Per adeguare il discorso all'ambito del vivente e comprenderne le dinamiche interne bisogna invece optare per un uso diverso del linguaggio. Il filosofo deve elaborare un linguaggio dove i concetti siano ritagliati sulle sinuosità del reale e in contatto con le immagini mediatrici prossime all'intuizione centrale del pensiero. Questo significa anche che il filosofo non deve temere la polisemia delle parole, che, lungi dall'essere un impedimento, si rivela fondamentale e utile allo sviluppo della ricerca filosofica. La precisione in filosofia non consiste per Bergson nella *mathesis universalis*, ma nel saper individuare dei concetti dinamici costruiti con il linguaggio comune che dialoghino in modo virtuoso con la ricchezza semantica del discorso vivente. Al rigore della matematizzazione Bergson ne sostituisce un altro che si avvale delle risorse del linguaggio per elaborare degli *analogia* del reale modulati intensivamente e estensivamente in funzione dell'oggetto da descrivere.

immagina di procedere attraverso una nuova disposizione di elementi nuovi. Il suo principio è che "occorre l'identico per ottenere l'identico"» (Ivi, pp. 45-46).

La struttura del linguaggio non è quindi statica. Si presenta infatti come un misto intensivo-estensivo, i cui meccanismi di ripetizione, di imitazione del medesimo, possono essere tanto artificiali quanto in simpatia con le cose. Nel linguaggio, come nel vivente, è reperibile quindi una doppia strategia imitativa. La tendenza alla ripetizione per ragioni pratiche degli stessi meccanismi linguistici, estesi quindi in modo acritico alla comprensione di un qualsiasi oggetto, manca la complessità del reale. Inoltre se l'automatismo diventa eccessivo, si corre il rischio di degenerare nel comico.

Il riso nasce – è opportuno ricordarlo – come una reazione difensiva della società a un comportamento – anche linguistico – che costituisce una potenziale minaccia per la sopravvivenza della specie umana.

Ciascuno di noi, pago di prestar attenzione a quel che concerne l'essenziale della vita, si abbandoni per tutto il resto al facile automatismo delle abitudini esterne. (...) Ogni rigidità del carattere, dello spirito e persino del corpo, risulterà dunque sospetta alla società, perché è il possibile indizio di un'attività che si addormenta e anche di un'attività che si isola, che tende ad allontanarsi dal centro comune intorno a cui gravità la società, di un'eccentricità, insomma. E tuttavia la società qui non può intervenire con una repressione materiale, poiché non è colpita materialmente. Si trova in presenza di qualcosa che la inquieta, ma solo come sintomo, – è appena una minaccia, tutt'al più un gesto. Vi risponderà dunque con un semplice gesto. Il riso deve essere qualcosa del genere, una sorta di gesto sociale. Per il timore che ispira, reprime l'eccentricità, tiene costantemente deste e in rapporto fra loro alcune attività d'ordine accessorio che rischierebbero d'isolarsi e d'addormentarsi, addolcisce infine tutta la rigidità meccanica che può rimanere alla superficie del corpo sociale.¹⁷

Un'imitazione artificiale di certi comportamenti genera un pericoloso distacco dalla realtà, una distrazione che potrebbe

¹⁷ ID., *Le rire*, cit., pp. 15-16.

rivelarsi fatale per l'uomo. L'atteggiamento inadeguato, pur non costituendo una minaccia reale, è potenzialmente pericoloso e pertanto richiede una forma di sanzione. Il riso assume tale ruolo, spingendo l'individuo distratto a ritornare sui suoi passi, ad uscire dall'eccesso di automatismo. Nel linguaggio, e Bergson non a caso cita spesso Molière, la ripetizione di un certo tipo di logica o di alcune parole produce il comico e svuota i personaggi di spessore introspettivo. Infatti più il linguaggio si abbassa al "meccanico", più l'individuo perde la sua profondità e manifesta alla società un surrogato di sé, una maschera di stereotipi. Non importa quindi il carattere del personaggio: «se è insocievole, potrà diventare comico»¹⁸.

Bergson dedica un importante capitolo al comico delle parole (*le comique des mots*) e descrive diversi modi dell'automatismo. Il linguaggio diventa comico quando si distrae. Ad esempio una frase è comica se «racchiude un'evidente assurdità, ossia un errore grossolano e soprattutto una contraddizione tra termini»¹⁹. Ne consegue così una prima regola generale: «si otterrà una parola comica inserendo un'idea assurda in un stampo di frase», all'interno, in altri termini, di un'espressione quotidiana, spesso ripetuta o più volta ascoltata, il cui senso è immediato. Affermare, come il personaggio M. Prudhomme, «questa sciabola è il più bel giorno della mia vita» genera un'immediata incongruenza, un non senso che è accentuato dall'associazione del sostantivo "sabre" (sciabola) ad un frase comune ("il giorno più bello della mia vita")²⁰. La frase può avere un uso di circostanza che manifesta l'abitudine tipica del vivere in società a prediligere delle comunicazioni superficiali, funzionali soprattutto a livello pratico. Resta però un margine di flessibilità da non violare, in quanto la loro ripetizione

¹⁸ Ivi, p. 111.

¹⁹ Ivi, p. 85.

²⁰ Ivi, p. 86.

non deve esimere il soggetto dalla valutazione della circostanza appropriata. Nel caso proposto da Bergson, il personaggio si distrae, costruendo una proposizione inadeguata alla situazione, che risulta comica. Il linguaggio si allontana in tali frangenti dal reale e sembra collassare su se stesso. Invece di descrivere la realtà in modo corretto o almeno approssimativo, rivela un meccanismo vuoto che manca completamente le cose. Non si ha più una parola vivente, ma delle strutture linguistiche artificiali, corrette a livello formale, che imitano il linguaggio ordinario senza assolverne il ruolo.

Ricorrendo ad alcune immagini già analizzate de *L'évolution créatrice*, si può dire che le parole o espressioni comiche sono dei vicoli ciechi, incidenti di percorso da inserire in un organismo vivente come il linguaggio, in cui coesistono slanci e battute d'arresto, oltrepassamenti e ricadute autoreferenziali. Che il paragone non sia azzardato, lo dimostra sia l'individuazione di Bergson nel comico del linguaggio di meccanismi analoghi a quello di carattere o di situazione, sia la definizione stessa di comico. La caratterizzazione del comico come «del meccanico giustapposto (*plaquée*) al vivente»²¹ e i suoi risvolti in ambito linguistico confermano infatti la somiglianza del linguaggio ad un organismo che può subire delle variazioni intensive o estensive come ogni essere vivente, aderire al ritmo delle emozioni come scadere nei reflussi delle oscillazioni sul posto.

Certo tale interpretazione del ruolo del linguaggio in Bergson presenta alcuni punti oscuri. Si può obiettare che il linguaggio, in quanto parlato dall'uomo, non godrebbe di vitalità propria. Si dovrebbe allora avvicinarlo più all'ambito strumentale che a quello vivente. Come un forchetta costituisce un'estensione delle dita, così il linguaggio dovrebbe esserlo

²¹ Ivi, p. 29.

dell'intelligenza. Il linguaggio come le macchine e i prodotti della tecnica costituirebbe un prodotto dell'uomo priva di vita. Fingerebbe piuttosto la vita alla stregua di un qualsiasi manufatto.

In realtà, benché il linguaggio sia legato all'intelligenza fabbricatrice e presenti un'artificialità che lo avvicina alla tecnica, mantiene, rispetto ai semplici manufatti, un livello di flessibilità e di "immaterialità" che lo rende in parte coestensivo al vivente. Si è di fronte a una struttura ambigua che imita la vita e la tecnica e al tempo stesso si auto-struttura in operazioni in cui l'imitazione è interna e esterna al linguaggio. La profondità del linguaggio dipende infatti dalla sua intensità, dalla capacità di esprimere e adeguarsi a diversi ritmi della durata, mostrando la flessibilità propria di organismi viventi evoluti. La sua esteriorità si concretizza nella funzione strumentale, nell'apporre dell'etichette alle cose.

L'organizzazione imitativa del linguaggio si diffonde sulla sua intera struttura in modo simpatetico o artificiale. Infatti è possibile una comunicazione interna tra le parole che imitano e rilanciano il movimento del pensiero. Ma l'organizzazione del discorso si può anche configurare come la ripetizione meccanica di medesime operazioni e risolversi nella giustapposizione di parole e, via analogica, delle cose. Come un organismo vivente, anche il linguaggio manifesta una doppia tendenza imitativa che rispecchia un'apertura evenemenziale variabile da parte dell'uomo. Se i quadri di un Corot o un Turner portano alla luce un invisibile²², che l'occhio umano vede senza scorgere, il linguaggio ha il potere di rivelare le molteplici sfumature dei ritmi della durata e descrivere, nutrendosi di risorse concettuali e iconiche, le dinamiche evolutive della vita – della coscienza quanto delle specie viventi.

²² ID., *La pensée et le mouvant*, cit., p. 149.

Non si può però parlare di un isomorfismo perfetto tra linguaggio e realtà, perché il primo è pur sempre l'epifenomeno della specie umana. In quanto tale, non sembra possibile che il linguaggio possa descrivere la realtà fedelmente. Tale limite spiega forse l'atteggiamento prudente, in molti casi quasi scettico, nei confronti delle possibilità conoscitive del linguaggio. Questo solleva l'uomo dalla schiavitù degli oggetti e consente l'astrazione, la formulazione di concetti per analizzare classi di oggetti. Tale distacco ha prodotto effetti sorprendenti: tra i più significativi, ha contribuito alla formazione della società, allo sviluppo della tecnica. La direzione "spazializzante" (o estensiva) del linguaggio è storicamente quella che si è dispiegata per prima. La direzione intensiva, benché anch'essa intrinseca, non è stata sufficientemente seguita per la prevalenza dei bisogni pratici su quelli speculativi e per la spontanea tendenza dell'intelligenza a seguire la "pente" dei livelli della realtà in discesa (verso la materia) e non in salita (verso la coscienza).

Alla luce di queste considerazioni, occorre riproporre i quesiti posti all'inizio del paragrafo sintentizzandoli in un'unica domanda: quanto il linguaggio può cogliere l'imprevedibile novità della vita? La domanda ha un carattere quasi paradossale. Si vuole infatti "quantificare" la possibilità del linguaggio di esprimere le "qualità" temporali del reale, di dire l'irruzione del nuovo. La soluzione risiede nel concetto di molteplicità qualitativa elaborato da Bergson nell'*Essai* che è in parte estendibile – lo si è visto – al linguaggio. Il discorso ha la sua durata e può subire variazioni intensive e estensive. Tale costitutiva flessibilità risponde al quesito, ma rinvia ad un tempo a un nuovo problema, questa volta di carattere metodologico. Si tratta di spiegare "come" il linguaggio possa variare in funzione dell'oggetto da descrivere.

Se il linguaggio è in grado di risalire la spontanea tendenza alla spazializzazione, non è ancora stato determinato il "come"

dell'inversione, il metodo efficace. Anche Bergson, anticipatore per certi versi di un atteggiamento delle fenomenologia, vuole andare alle cose stesse, dire l'esperienza unica e originaria della durata e dei suoi ritmi. Senza un metodo efficace questo piano di immanenza resta inattingibile o al massimo afferrabile attraverso un'intuizione intellettuale da situare al di fuori del *logos*. Si è visto nel primo capitolo come Bergson non adotti affatto una soluzione sbrigativa: il metodo intuitivo non è schematizzabile in alcuni assunti enunciati ne *l'Introduction à la métaphysique* o ne *L'intuition philosophique*. La ripresa e il chiarimento di questo nodo del pensiero bergsoniano è dunque fondamentale per una più ampia comprensione delle reali possibilità gnoseologiche del linguaggio. Fin qui ne sono state analizzate le virtualità. Ora è necessario mostrare concretamente come Bergson vada incontro all'esperienza della durata.

2. IL METODO: CONCETTO, IMMAGINE MEDIATRICE E ANALOGIA

Numerosi sono gli studi che hanno rivalutato il metodo bergsoniano nel suo legame con la dimensione concettuale e discorsiva²³. Tra questi un posto di rilievo occupa il saggio di Deleuze, *Le bergsonisme* (1966), che dedica un importante capitolo all'analisi dell'intuizione come metodo.

²³ Ne segnaliamo di seguito alcuni: S. GRANDONE, *L'immagine mediatrice. Bergson storico della filosofia*, Roma, Aracne, 2014; D. LAPOUJADE, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Minuit, 2010; P. A. MIQUEL, *Bergson ou L'imagination métaphysique*, Paris, Kimé, 2007; J. THEAU, *La critique bergsonienne du concept*, Paris, PUF, 1967; L. ADOLPHE, *La Dialectique des images chez Bergson*, Paris, PUF, 1951; L. HUSSON, *L'Intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.

L'intuizione è il metodo del bergsonismo. L'intuizione non è un sentimento né un'ispirazione, una simpatia confusa, ma un metodo elaborato, e anche uno dei metodi più elaborati della filosofia. Ha le sue regole stringenti, che costituiscono ciò che Bergson chiama «la precisione» in filosofia.²⁴

In un periodo in cui la filosofia d'ispirazione fenomenologica dominava la scena accademica in Francia, Deleuze propone un percorso originale nella filosofia bergsoniana che mette in discussione una certa vulgata del bergsonismo come filosofia della simpatia, dell'intuizione, la cui ispirazione di fondo sarebbe più poetico-letteraria che filosofica. La lettura deleuziana è stata approfondita e ampliata negli ultimi decenni e se oggi ha perso una certa validità sul piano storiografico, la tesi di fondo non è messa in discussione. Manca forse un accordo univoco sulla sostanza del metodo bergsoniano, ma nessuno nega la dimensione dia-logica dell'intuizione.

Dal nostro punto di vista la ripresa critica della riflessione deleuziana è utile a mettere in risalto l'originalità del metodo intuitivo e a mostrare come, nonostante gli sforzi de *Le bergsonisme*, esso si sottragga a delle concettualizzazioni non attente alla dimensione antropologica. Secondo Deleuze tre regole caratterizzano il metodo bergsoniano. La prima consiste nel «portare la prova del vero e del falso nei problemi stessi, denunciare i falsi problemi, riconciliare verità e creazione a livello dei problemi»²⁵. Tale regola si basa sulla tesi che «i falsi problemi sono di due tipi, “problemi inesistenti”, i cui termini implicano una confusione del “più” e del “meno”, e “problemi mal posti”, i cui termini rappresentano dei misti mal analizzati»²⁶. La seconda regola lotta contro le illusioni e ritrova «le vere differenza di na-

²⁴ G. DELEUZE, *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, 2013, p. 1.

²⁵ Ivi, p. 3.

²⁶ Ivi, p. 6.

tura o le articolazioni del reale»²⁷. La terza, infine, consiste nel «porre i problemi, e nel risolverli, in funzione del tempo e non dello spazio»²⁸. L'ultima fornisce per Deleuze il senso ultimo dell'intuizione bergsoniana che si risolve nel pensare la realtà *sub specie durationis*, ovvero nel cogliere le vere differenze di natura.

La durata è il luogo e l'ambiente delle differenze di natura, ne è anche l'insieme e la molteplicità, non vi sono differenze di natura che nella durata – mentre lo spazio non è che il luogo, l'ambiente, l'insieme delle differenze di grado.²⁹

Riflettere sulla durata e individuare le differenze di natura sono per Deleuze due espressioni equivalenti, al punto che l'una non può darsi senza l'altra. I problemi mal posti nascono dal descrivere la realtà in termini spaziali e dal ridurre delle differenze di natura a differenze di grado, con la conseguente giustapposizione di elementi in modo discontinuo. Ad esempio, per Bergson molti psicologi e filosofi hanno commesso il grave errore di aver valutato la differenza tra memoria e percezione quantitativamente – un ricordo sarebbe una percezione sbiadita –, quando si tratta di una differenza di natura tra due fenomeni che incarnano direzioni diverse della durata. Un problema inesistente è invece quello del nulla, in cui è visibile un'inversione di "più" e "meno" dal momento che si attribuisce al nulla un "meno" dell'essere, mentre implica un qualcosa "in più". Ne *L'évolution créatrice* Bergson dimostra che, per quanto tale «asserzione possa apparire strana, vi è più, e non meno, nell'idea di un oggetto concepito come "non esistente" che nell'idea di questo stesso oggetto inteso come "esistente", poiché l'idea del "non esistente" è

²⁷ Ivi, p. 11.

²⁸ Ivi, p. 22.

²⁹ Ivi, p. 24.

necessariamente l'idea dell'oggetto "esistente", con l'aggiunta della rappresentazione di un'esclusione di tale oggetto dalla realtà attuale presa nel suo complesso»³⁰. D'altra parte, i "problemi inesistenti" nascono pur sempre dalla tendenza spontanea dell'intelligenza a fissare il movimento del reale in prese istantanee utili all'azione. Questo atteggiamento induce a scorgere delle unità rigide nella durata e a rappresentare artificialmente il molteplice, addizionando elementi identici. Il tutto è così ricostruito erroneamente a partire da un niente che dovrebbe precederlo. Tra problemi inesistenti e problemi mal posti vi è dunque una relazione reciproca, perché entrambi sorgono dalla tendenza naturale dell'intelligenza a giustapporre e a descrivere nello spazio e non nel tempo i fenomeni.

La durata e il metodo dell'intuizione consentono il superamento di tali *impasses*, purché tra i due si configuri un circolo virtuoso. Deleuze sostiene infatti:

Senza l'intuizione come metodo, la durata resterebbe un'esperienza psicologica. Inversamente, senza la sua coincidenza con la durata, l'intuizione non sarebbe capace di realizzare il programma corrispondente alle regole precedenti: la determinazione dei veri problemi o delle vere differenze di natura.³¹

Deleuze formula l'interdipendenza tra metodo intuitivo e durata e rinvia in questo modo ad una filosofia della differenza non propriamente bergsoniana. Non si può certo negare che il pensiero della durata sia *anche* un pensare la differenza, che l'intuizione sia un metodo tra i cui obiettivi vi è lo smascheramento dei falsi problemi e la determinazione dei veri. Tuttavia sembra mancare alla lettura deleuziana quella prospettiva antropologica del metodo che in Bergson assume l'aspetto di un

³⁰ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, cit., p. 286. Il corsivo è di Bergson.

³¹ G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, cit., p. 25.

lavoro travagliato, faticoso, nel quale l'intelligenza umana, provando a risalire la "pente" spazializzante, si sforza e si concentra nel tentativo di andare verso un semplice in sé inattuabile. Bergson si pone la meta ambiziosa di cogliere il particolare, la singolarità e l'unicità dei ritmi della durata, di rendere giustizia all'individuale. Il suo è un empirismo *sui generis*:

Un empirismo degno di questo nome, un empirismo che lavori solo su misura, si vede obbligato per ogni nuovo oggetto di studio, a fornire uno sforzo altrettanto nuovo. Esso taglia per l'oggetto un concetto adatto a quell'oggetto solo, concetto di cui a stento si può ancora dire che sia un concetto, perché si applica a quella cosa soltanto. Esso non procede combinando idee che si trovano in commercio, come ad esempio unità e molteplicità. Ma la rappresentazione verso cui si indirizza è, al contrario, una rappresentazione unica e semplice.³²

Il filosofo empirista, nell'accezione bergsoniana del termine, crea dei concetti che si applicano a singole cose e non a classi di oggetti. In senso stretto il prodotto di tale riflessione non può essere definito concetto, se si intende con tale termine uno strumento che descrive un insieme più o meno vasto di fenomeni. Per approssimare il concetto alla singolarità della cosa, non bastano le regole del metodo individuate da Deleuze, occorre confrontarsi con i limiti del linguaggio e cercare delle strategie per oltrepassarli. Una di queste – lo si è in parte mostrato nel primo capitolo – è l'avvalersi di immagini mediatrici allo scopo di rendere fluidi e flessibili i concetti. La granata che deflagra, l'onda immensa che si propaga da un centro e altre rappresentazioni iconiche di concetti e movimenti del reale non solo sono capaci di esprimere intuitivamente le differenze di na-

³² H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, in *La pensée et le mouvant*, cit., p. 197.

tura, ma costituiscono anche delle variazioni intensive del linguaggio in cui il dialogo tra pensiero e cose si fa intimo.

Deleuze è cosciente che il reale per Bergson segue, oltre alle articolazioni naturali (le differenze di natura), delle «vie convergenti verso un medesimo punto ideale e virtuale»³³. Dimentica però il risvolto metodologico di tale affermazione. Un pensiero che voglia convergere verso il punto ideale o virtuale dei ritmi delle cose deve infatti modificare il proprio linguaggio per configurare un analogo dinamico della realtà. Il *logos* rinuncia in Bergson alla pretesa di categorizzare il mondo – atteggiamento che conduce alla mistificazione intellettualistica. Si preferisce il dia-logo e quindi la scelta di un metodo da intendere come esercizio della durata³⁴ e non come insieme di regole a cui attenersi rigidamente. Sia le differenze di natura, sia il punto ideale e virtuale sono indagati da una differenza e da un centro che delineano l'originario fuoco prospettico di ogni ricerca filosofica. Per entrare in risonanza con il reale è necessario prima di tutto risalire dalle abitudini linguistiche e dagli automatismi del ragionamento fino al cuore del proprio sé ed elevarsi.

Il pensiero che resta tale, l'opera d'arte non concepita, il poema sognato, non costano fatica; è la realizzazione materiale del poema in parole, della rappresentazione artistica in statua o quadro, che richiede uno sforzo. Lo sforzo è penoso, ma è anche prezioso, più prezioso dell'opera che produce, poiché, grazie ad esso, si è tratto da sé più di quanto vi fosse, ci si è elevati al di sopra di se stessi. (...) Se in tutti gli ambiti, il trionfo della vita è la creazione, non dobbiamo supporre che la vita umana abbia la sua ragion d'essere in una creazione (...): la creazione di sé da sé, l'accrescimento della personalità

³³ G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, cit., p. 21.

³⁴ Cfr. S. GRANDONE, *L'immagine mediatrice. Bergson storico della filosofia*, Roma, Aracne, 2014; L. ADOLPHE, *La Dialectique des images chez Bergson*, Paris, PUF, 1951.

attraverso uno sforzo che trae molto da poco, qualcosa da nulla (...)?³⁵

Il filosofo, come ogni uomo che vuole elevarsi, aspira alla creazione di sé da sé, vuole trarre da sé un concetto che superi i dati speculativi iniziali, conferendo loro un'articolazione inedita. Non ci si limita a sintetizzare nel concetto degli elementi, a cogliere delle semplici relazioni. Si mira piuttosto ad animarli, a inserirli nel movimento di un pensiero che tende asintoticamente al centro dell'intuizione. In altre parole, il metodo in Bergson si sforza di *imitare* il movimento creatore della vita. Si tratta quindi di superare l'imitazione artificiale dei fenomeni basata sul *tout fait*, tipica dell'intelligenza fabbricatrice, e incamminarsi verso un'imitazione più profonda, in cui il filosofo simpatizza con le cose da descrivere. Per rispecchiare il reale, il metodo deve tendere alla singolarità delle cose, un percorso che è possibile solo se il soggetto interrogante si ripiega su stesso per attingere allo slancio vitale di cui partecipa in quanto momentaneo luogo di passaggio.

In Bergson l'isomorfismo pensiero-realtà assume però una forma complessa e originale che è connessa al significato assunto dal termine immagine. Gli usi del concetto di immagine in Bergson sono molteplici: alcuni sono inediti, altri si basano sulla tradizione filosofica. I tratti principali della sua evoluzione, a partire da *Matière et mémoire*, evidenziano valenze ontologiche, metodologiche e metalinguistiche, ovvero tre livelli che nel filosofo francese spesso si intrecciano. In *Matière et mémoire* Bergson rompe con la psicologia associazionista e nell'*incipit* invita il lettore a fingere per un istante di non conoscere nulla della teorie della materia o dello spirito. Non resta che un universo di im-

³⁵ H. BERGSON, *La conscience et la vie*, in *L'énergie spirituelle*, cit., pp. 20,24. Sull'insegnamento morale e estetico dell'espressione «creazione di sé da sé» cfr. K. SARAFIDIS, *Bergson. La création de soi par soi*, Paris, Eyrolles, 2013.

magini, percepite quando i sensi sono aperti, non percepite quando sono chiusi³⁶. Questa mossa, apparentemente basata sul senso comune, ha una portata rivoluzionaria. Tre conseguenze meritano particolare attenzione: a) per Bergson le immagini non sono degli stati mentali, ma il percepibile; b) il corpo in quanto immagine tra le immagini, non crea nulla, ritaglia piuttosto all'interno della materia solo quelle utili all'azione³⁷; c) la percezione è quindi un atto di impoverimento, che riduce il percepibile a un percepito funzionale ai bisogni vitali.

Si è già osservato come il corpo vivente, umano soprattutto, sia per Bergson un'immagine che interrompe il flusso di azioni-reazioni immediate della materia, diventando un vero e proprio schermo.

Se si considera un luogo qualunque dell'universo, si può dire che l'intera azione della materia lo attraversa senza resistenza e dispersione, e che la fotografia è del tutto traslucida: manca dietro alla lastra uno schermo nero su cui possa stagliarsi l'immagine. Le nostre "zone di indeterminazione" avrebbero, in qualche modo, il ruolo di schermo. Esse non aggiungono nulla a ciò che è; fanno solo in modo che l'azione reale passi e quella virtuale resti.³⁸

Il corpo, in quanto luogo di indeterminazione, costituisce la lente che rifrange e riflette le azioni delle cose. Prima della rappresentazione razionale del mondo, il corpo configura già uno specchio della realtà. Non si tratta infatti di un lavoro di associazione che, a partire da elementi atomici, produce degli oggetti la cui esistenza è di fatto solo mentale. Il corpo è piuttosto uno schermo-filtro che impoverisce le figure della materia, offrendo i residui iconici funzionali alle possibili azioni. In altri

³⁶ ID., *Matière et mémoire*, cit., p. 11.

³⁷ «Il mio corpo, oggetto destinato a muovere oggetti, è quindi un centro d'azione; non potrebbe far nascere una rappresentazione» (ivi, p. 14).

³⁸ Ivi, p. 36.

termini il corpo non produce con la percezione il mondo fenomenico: al contrario lo impoverisce perché si colloca in quella parte di realtà che risponde ad esigenze pratiche.

Si delinea quindi un primo significato del concetto di immagine che verrà ripreso e ampliato da Bergson nella sua riflessione sul metodo filosofico. Da una parte tutto è immagine, dall'altra, all'interno delle immagini, vi sono immagini particolari, i corpi viventi, che costituiscono il proprio sistema di immagini. Per Bergson esistono quindi delle immagini visibili, ritagliate dalla percezione nelle cose, e delle immagini invisibili, a cui possono parzialmente accedere gli artisti grazie alla loro capacità di allargare l'orizzonte del percepibile.

Corot e Turner non rappresentano in modo diverso la realtà, vedono semplicemente dei dettagli che sfuggono all'uomo comune. I due pittori hanno una percezione meno simbolica, ossia meno intrisa di bisogni, che non etichetta il reale e sono pertanto in grado di scorgere delle sfumature poco osservate. L'isomorfismo pensiero-essere si gioca in Bergson a un livello prima di tutto corporeo, nel percepibile, già passivamente predisposto al soggetto che il corpo, in ultima istanza, riduce e ritaglia³⁹.

Poche pagine di *Matière et mémoire* sono così sufficienti a mettere in discussione alcuni luoghi comuni sul concetto di immagine. Per Bergson le immagini della materia costituiscono inoltre un già-dato che è indipendente dal soggetto. Il percepibile esiste indipendentemente dal percepiente e la sua intrinseca invisibilità non rinvia a un *ab-sconditus* spaziale, ma alla struttura temporale che caratterizza ogni cosa. Infatti non si deve attribuire alla presunta impotenza della vista l'incapacità di

³⁹ Cfr. B. PRADO, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, presentazione e traduzione dal portoghese di Renaud Barbaras, Hildesheim, G. Olms, 2002.

scorgere i molteplici aspetti delle cose. La vista sviluppa delle virtualità temporali che appartengono all'immagine del corpo e, conseguentemente, vede il necessario e, a volte, più di quanto richiesto dall'azione. Tale considerazione può essere estesa ovviamente a tutti gli altri sensi: il tatto, l'udito, l'olfatto e l'odorato articolano i possibili ritmi della durata propri del corpo. Pertanto l'immagine, sia intesa come immagine della materia sia come immagine del corpo, ha in Bergson una struttura in prima istanza temporale e solo in senso derivato spaziale, in quanto la visibilità dell'immagine deriva dalla tendenza a distendersi in ritmi brevi e quasi identici. Tale direzione non è però presente in ogni immagine, né il concetto di immagine è confinabile all'ambito mondano (mondo e corpo vivente). Per Bergson esistono infatti altre immagini che attingono alla sorgente del ricordo puro. Queste emergono o si manifestano quando l'individuo riconosce un oggetto in modo consapevole e non automatico. Il ricordo puro è invece impotente, una virtualità inestesa. In un importante passo di *Matière et mémoire* Bergson sintetizza e definisce il rapporto tra presente sensorio-motore, immagine-ricordo e ricordo puro.

Ciò che chiamo il mio presente è la mia attitudine nei confronti dell'immediato avvenire, è la mia azione imminente. Il mio presente è quindi sensorio-motore. Del mio passato diventa immagine, e conseguentemente sensazione allo stato almeno nascente, solo ciò che può collaborare a questa azione, inserirsi in questa attitudine, in un parola rendersi utile; ma appena diventa immagine, il passato lascia lo stato del ricordo puro e si confonde con una certa parte del mio presente. Il ricordo attualizzato in immagine differisce quindi profondamente dal ricordo puro. L'immagine è uno stato presente, e non può partecipare del passato che attraverso il ricordo da cui è emersa. Il ricordo, al contrario, impotente in quanto dimora inutile,

resta scevro di ogni commistione con la sensazione, senza rapporto al presente, e pertanto inestensivo.⁴⁰

Il presente è sensorio-motore; il ricordo immagine si inserisce nell'azione e quindi partecipa di un regime temporale più o meno disteso. Il ricordo puro invece non è esteso, è una virtualità che non ha in sé nessun carattere proprio della sensazione. Emerge dunque un quadro complesso e problematico del ruolo che occupa l'immagine nel pensiero bergsoniano.

La materia è l'insieme di immagini e il corpo una di esse. A sua volta, il sistema di immagini generato dal corpo vivente costituisce una rete di immagini ritagliate come delle prese istantanee sulle immagini della materia. Esistono inoltre delle immagini, dette immagini-ricordo, che hanno la loro sorgente nella virtualità del ricordo puro. Quest'ultimo è privo di dimensione iconica, per quanto allo stato latente si potrebbe dire che ne è dotato, essendo la sua distensione a trasformarlo in immagine-ricordo. Due sono quindi i modi in cui l'uomo scherma il reale, facendosi specchio: da una parte lo riflette, deformandolo, con l'interruzione del flusso di azioni-reazioni immediate della materia, dall'altra scherma la propria intensità con le immagini ricordo, che si immergono nella pura virtualità del ricordo e rispondono allo stesso tempo ai bisogni vitali. L'uomo è pertanto uno specchio intensivo e estensivo del reale e la percezione in quanto misto – una percezione pura è per Bergson di fatto quasi impossibile, perché coinciderebbe con l'azione – svela ad un primo livello tale caratteristica.

Si è di fronte a una concezione originale dell'isomorfismo pensiero-realtà che ha non poche conseguenze sul piano metodologico. Per Bergson infatti i bisogni vitali impediscono il rispecchiamento perfetto del mondo sia sul versante estensivo sia su quello intensivo. Sarebbe però erroneo valutare tale limite

⁴⁰ H. BERGSON, *Matière et mémoire*, cit., p. 156.

come una mancanza del corpo che renderebbe il pensiero incapace di cogliere l'essenza del reale. Il rispecchiamento per Bergson è possibile solo nella deformazione. È nello spazio di indeterminazione del corpo che la memoria e la materia diventano visibili; entrambe sarebbero cieche senza un *anthropos* che le rifletta interrompendo l'immediatezza della materia e animando l'impotenza della memoria. La riflessione del reale implica in sé un rendere-visibile che falsifica due tendenze indescrivibili allo stato puro.

Quanto detto è la chiave per comprendere i presupposti epistemologici del metodo bergsoniano e il valore assunto in esso dall'immagine che non è un semplice strumento per rendere intuibili le sinuosità del reale in quanto ha la sua radice nella "specularità" propria dell'uomo. L'intelligenza infatti ripete e complica la struttura della percezione, perché mostra la stessa riflessività intensiva e estensiva all'interno di un orizzonte di consapevolezza più ampio, dove emerge maggiore spontaneità. Che l'immagine sia un concetto dinamico, che assume valenze epistemiche e metodologiche importanti, ben si vede ne *L'intuition philosophique*. Qui Bergson ricorre ad un'immagine mediatrice (la sottile pellicola trasparente) per riassumere le tesi principali della filosofia di Berkeley. In questo modo va oltre la mera descrizione concettuale e attinge a un livello di riflessione in cui intuizione e intelligenza coesistono e si fanno specchio del movimento del pensiero. Come la realtà, così il pensiero è per Bergson un piano che si distende e si contrae in immagini che posseggono contorni o sfumature più o meno variegate in base al grado di intensità. Vi sono, in altri termini, immagini che raffigurano il pensiero di un filosofo meglio del concetto, perché riescono a sintetizzare aspetti che l'intelligenza può solo distinguere. Altre invece sono meno efficaci, in quanto tendono a rinchiuderlo in rappresentazioni troppo statiche. In entrambi i

casi resta un margine di non detto che rilancia il pensiero nell'infinito intrattenimento della riflessione filosofica.

L'immagine è dunque il percepito e il percepibile (come in *Matière et mémoire*), ma anche il pensato e il pensabile. Infatti, sono le immagini mediatrici ad attingere in profondità all'intuizione centrale del pensiero e solo successivamente i concetti. Occorre allora prestare molta attenzione alla ricostruzioni proposte da Bergson della storia della filosofia. Se si prende come punto di riferimento l'ultimo capitolo de *L'évolution créatrice*, sembrerebbe che la filosofia e la scienza abbiano commesso sempre un solo e medesimo errore: assecondare la tendenza spontanea dell'intelligenza a fissare il reale in prese istantanee. Il giudizio di Bergson appare incontestabile e ne ripercorre l'evoluzione a partire dalla filosofia antica:

Sotto il divenire qualitativo, sotto il divenire evolutivo, sotto il divenire estensivo, lo spirito deve cercare ciò che è refrattario al cambiamento: la qualità definibile, la forma o essenza, il fine. Questo fu il principio fondamentale della filosofia che si sviluppò nell'antichità classica: la filosofia delle Forme o, per usare un termine più vicino al greco, la filosofia delle Idee.

Il termine *eidos*, che traduciamo qui con Idea, prende infatti tre significati: 1° la qualità, 2° la forma o essenza, 3° lo scopo o abbozzo (*dessein*) dell'atto che si compie, cioè, in fondo, la traiettoria (*dessin*) del presunto atto compiuto.⁴¹

L'idea non è in apparenza molto diversa dalla singola percezione che mostra nel divenire la forma utile all'azione. Bergson aggiunge anche che sarebbe più corretto tradurre il termine *eidos* con «vista» o piuttosto «momento»⁴² ritrovando quindi nella filosofia la postura biologica e antropologica dell'uomo nei confronti della realtà.

⁴¹ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, cit., p. 314.

⁴² *Ibid.*

Il grande errore della filosofia non andrebbe quindi cercato nella tendenza spontanea che asseconda – in sé necessaria alla sopravvivenza della nostra specie –, quanto nel costruire intorno ad essa una fisica, una cosmologia e una teologia che negano la realtà del divenire a beneficio di una fittizia eternità.

Se si tratta il divenire attraverso il metodo cinematografico, le Forme non sono più delle istantanee prese sul cambiamento, ne sono piuttosto gli elementi costitutivi, rappresentano tutto ciò che vi è di positivo nel divenire. L'eternità non plana al di sopra del tempo come un'astrazione, lo fonda come una realtà. Tale è (...) l'attitudine della filosofia delle Forme o delle Idee. (...) È ciò che Platone esprime nel suo magnifico linguaggio quando dice che Dio, non potendo fare il mondo eterno, gli diede il Tempo, «immagine mobile dell'eternità».⁴³

Dal metodo cinematografico, proprio dell'intelligenza, si sviluppa, con la filosofia delle Forme, quella speculazione che capovolge l'ordine delle cose, derivando il tempo dall'eternità. La durata è ridotta ad «immagine mobile dell'eternità», un'immagine che occulta la vera essenza del mondo e della coscienza. Come si può notare che Bergson attribuisce qui al termine immagine il significato di copia imperfetta dell'eternità e pertanto sembra ben lontano dal valore ambiguo, ma semanticamente ricco, che è riscontrabile in *Matière et mémoire*.

Il sistema logico delle Idee elaborato dalla filosofia antica e in particolare da Platone costruisce una rappresentazione del mondo falsa, benché basata sulla percezione e sull'intelligenza, che la scienza moderna amplia e porta a compimento. Mentre «gli antichi riconducono l'ordine fisico all'ordine vitale, vale a dire le leggi ai generi», i moderni «vogliono risolvere i generi in leggi»⁴⁴. Si può quindi affermare che «la scienza antica crede

⁴³ Ivi, p. 317.

⁴⁴ Ivi, p. 329.

conoscere a sufficienza il suo oggetto quando ne ha colto dei momenti privilegiati, mentre la scienza moderna lo considera in un qualsiasi momento»⁴⁵.

Se il pensiero antico sceglie dei momenti privilegiati del divenire che pone a fondamento del reale, la scienza moderna elabora un strategia che estende il metodo cinematografico ad ogni cambiamento. Riduce infatti i generi a leggi fisico-matematiche: un gesto speculativo che cancella d'un colpo quel parziale riconoscimento della durata ancor presente nella filosofia antica. Nell'escludere dei momenti come non significativi, la filosofia antica ammette in parte la realtà del tempo. Al contrario

Quando la scienza positiva parla del tempo, si riferisce al movimento di un certo mobile T sulla sua traiettoria. Questo movimento è stato da lei scelto come rappresentativo del tempo, ed è uniforme per definizione. Chiamiamo $T_1, T_2, T_3...$ etc. dei punti che dividono la traiettoria del mobile in parti uguali rispetto alla sua posizione d'origine T_0 . Si dirà che sono trascorse 1, 2, 3...unità di tempo quando il mobile sarà nei punti $T_1, T_2, T_3...$ della linea che percorre. Allora, considerare lo stato dell'universo in un certo tempo t , significa esaminare come sarà quando il mobile T si troverà al punto T_t della sua traiettoria. Ma si interroga qui il *flusso* stesso del tempo e, a maggior ragione, il suo effetto sulla coscienza, poiché ciò che qui è preso in considerazione sono dei punti $T_1, T_2, T_3...$ presi sul flusso, mai il flusso stesso.⁴⁶

Si genera così una rappresentazione della realtà che nega il flusso del divenire e descrive uno stato di cose a partire dalla posizione occupata dal mobile in un certo momento T. Dalle Idee alle leggi fisico-matematiche si compie un percorso speculativo che, nell'assecondare l'intelligenza, sembrerebbe così negare al pensiero occidentale la comprensione dell'essenza della

⁴⁵ Ivi, p. 330.

⁴⁶ Ivi, p. 336.

realtà. Tuttavia si è visto come le tesi di *Matière et mémoire* costituiscano un punto di partenza per una diversa lettura dell'approccio bergsoniano alla storia della filosofia. Nel definire il reale come un insieme di immagini dai ritmi più o meno contratti, Bergson introduce una nuova forma di isomorfismo tra pensiero e realtà che si fonda sulla possibilità del primo di adeguarsi al secondo. Il pensiero è ancora analogo del reale, ma tale analogia può essere più o meno vera in base alla sua somiglianza con l'oggetto che vuole descrivere. L'iconicità del reale ha il suo analogo nel pensiero – a livello della percezione come dell'intelligenza – e i concetti, le immagini mediatrici ne sono la naturale espressione. In altre parole, le immagini mediatrici e i concetti non sono solo dei meri strumenti inventati dall'uomo per fissare il flusso del divenire. Sono piuttosto degli *analogia* della realtà, che si presta a una lettura concettuale o metaforica in quanto in sé dotata di ritmi più distesi – e pertanto suscettibili della fissazione in concetti – e di ritmi più contratti – che richiedono per un'adeguata comprensione il ricorso a immagini mediatrici che possano offrire sul piano intuitivo quanto inevitabilmente sfuggirebbe su quello logico. La teoria delle Idee e la scienza moderna non offrono quindi delle descrizioni in sé false, perché i concetti che usano non sono dei surrogati fittizi delle cose, ma dei mediatori simbolici in parte ritagliati nella fitta trama del mondo. L'errore dipenderà dall'impiego di tali mediatori: se si cercherà di ricorrere a uno o a pochi concetti per descrivere il mondo, la comprensione del reale risulterà riduttiva e semplificatrice. Al contrario, quanto più si individueranno dei concetti rispondenti a singoli oggetti, in misura di esprimere solo una porzione piccola del reale, tanto più la descrizione sarà adeguata e quindi vera.

Pensare *sub specie durationis* implica quindi per Bergson la moltiplicazione dei prodotti dell'intelligenza, il tener conto della ricchezza e densità dei ritmi temporali.

Ora, nella storia della filosofia non esistono solo filosofi dal pensiero unico, intorno a cui ruota il loro intero sistema filosofico, ma anche pensatori, come Tarde, che seguono delle linee di fatto, che lasciano parlare l'esperienza e abordano diversi fenomeni, all'inizio in modo apparentemente disordinato per poi raggiungere delle sintesi originali. L'ultimo capitolo de *L'évolution créatrice* non esaurisce quindi la prospettiva bergsoniana sulla storia della filosofia.

Del resto, prima del 1907, data di pubblicazione de *L'évolution créatrice*, Bergson tiene una serie di conferenze al Collège de France, dove esamina il medesimo arco cronologico analizzato successivamente nell'opera maggiore, offrendo una lettura leggermente diversa in cui emergono dei dettagli importanti. Ad esempio parlando dell'Idea platonica afferma che non si tratta «di un atto di pensiero, è piuttosto una cosa. Nondimeno questa cosa è una cosa che è meno cosa, in qualche modo, delle cose dei moderni. È qualcosa che non è assolutamente estraneo a ciò che noi chiameremmo un atto di pensiero, o anche un atto di coscienza»⁴⁷. Non si è molto distanti dal concetto di immagine elaborato in *Matière et mémoire*. Anche l'immagine per Bergson non è un atto di coscienza, ma una cosa. Nello stesso tempo, l'immagine non è una cosa nel senso moderno del termine, in quanto si presenta come un percepibile predisposto agli infiniti ritagli del corpo vivente che coglie solo gli elementi significativi sotto l'aspetto pratico. Nelle lezioni al Collège de France l'Idea platonica non è quindi presentata come una mera forma statica, un prodotto del meccanismo cinematografico. Si tratta piuttosto di un'entità ambigua in cui coesistono coscienza e realtà. Anche Aristotele è collocato sul medesimo asse.

⁴⁷ H. BERGSON, *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique*, in *Annales bergsoniennes II*, Paris, PUF, 2004, p. 49.

Prendiamo il *noeseos noesis* di Aristotele e anche ciò che egli chiama il *nous*, che è dietro l'anima, (...) il pensiero che riunisce e fonde insieme tutti i pensieri, tutte le Idee. Aristotele dice nei suoi termini che è un atto, e tuttavia non si deve dimenticare che questo Pensiero di Pensiero è al di fuori del tempo e dello spazio; è intemporale, è impersonale, non ha quindi nulla di ciò che indichiamo comunemente con il termine coscienza, poiché la coscienza presuppone prima di tutto il tempo, la durata; è qualcosa di differente, di superiore alla coscienza. (...) È pensiero che è meno pensiero del pensiero così come noi moderni ce lo rappresentiamo.⁴⁸

Il pensiero di pensiero, il *nous* aristotelico, è pensiero in un senso diverso dai moderni. Se il pensiero per i moderni può darsi solo nel tempo e, in termini bergsoniani, non si dà coscienza senza durata, per Aristotele il Pensiero è al di fuori del tempo e dello spazio e si costituisce nella relazione immediata con il pensato. In Aristotele è difficile individuare dove cominci il pensiero o finisca il pensato. Non si è quindi con l'intelletto aristotelico nello spazio-contenitore che avrebbe in sé i modelli imitati dalla cose in modo imperfetto. Gli intelligibili sembrano infatti più vicini a delle pure virtualità che nel reale si distenderebbero. Cercando un corrispettivo nel pensiero bergsoniano, si riscontra una certa somiglianza tra il pensiero di pensiero di Aristotele e il piano del reale costituito dai ricordi puri. Tale accostamento sembra legittimato dalla curvatura plotiniana che Bergson fa subire alla filosofia aristotelica.

Nelle *Enneadi* Bergson scorge

una delle teorie più interessanti e più originali della coscienza, la più bella teoria della coscienza che incontriamo nella storia della filosofia. Ci dice nei suoi termini che la coscienza è una diminuzione, che la coscienza è un decadimento metafisico e anche, per Plotino, morale; è una caduta dell'intelligenza, caduta da tutti i punti di vista, caduta nello spazio e nel tempo, caduta anche morale; è questo deca-

⁴⁸ *Ibid.*

dimento che fa che l'intelligenza divenga cosciente. La coscienza è una diminuzione del pensiero. Il vero pensiero (...) non è cosciente. La coscienza si produce quando per un effetto di rifrazione nel tempo e anche nello spazio il pensiero si sdoppia (...); è questo sdoppiamento, questa molteplicità di pensieri che crea la coscienza. La coscienza non è quindi qualcosa che si aggiunge alla coscienza, come si potrebbe credere. La coscienza è una diminuzione dell'intelligenza, è un ipofenomeno. (...) Prendete il Pensiero aristotelico, prendete l'Idea platonica, per passare alla coscienza, non occorre aggiungere nulla, anzi è necessario togliere qualcosa. È una diminuzione.⁴⁹

Per Bergson Plotino elabora una teoria della coscienza che completa, in un certo senso, la teoria delle Idee elaborata da Platone e il concetto di *nous* aristotelico. La coscienza è presentata come diminuzione del Pensiero che è in sé incosciente. La pensabilità viene dunque prima del pensiero e il pensare cosciente rappresenta la deiezione di un pensabile dove *noesi* e *noema* non sono ancora distinti. Questa tesi richiama subito quanto Bergson sostiene in *Matière et mémoire* a proposito della percezione. Anche questa è presentata come una diminuzione del percepibile e, più in generale, si può dire che tutti i processi coscienti tendono a diminuire la profondità del reale.

È vero che un'immagine può essere senza essere percepita; può essere presente senza essere rappresentata; e la distanza tra questi due termini, presenza e rappresentazione, sembra giustamente misurare l'intervallo tra la materia stessa e la percezione cosciente che ne abbiamo. Ma esaminiamo tale questione da più vicino e vediamo in cosa consiste appunto questa differenza. Se vi fosse più nel secondo termine che nel primo, se, per passare dalla presenza alla rappresentazione, occorresse aggiungere qualcosa, la distanza sarebbe insuperabile, e il passaggio dalla materia alla percezione resterebbe circondata da un impenetrabile mistero. Non sarebbe lo stesso se si potesse passare dal primo termine al secondo per via di diminuzione, e se la rappresentazione di un'immagine fosse meno della sua sola presen-

⁴⁹ Ivi, p. 52.

za. Così basterebbe che le immagini presenti siano forzate di abbandonare qualcosa di se stesse affinché la loro semplice presenza le converta in rappresentazioni.⁵⁰

Le immagini come le idee contengono di più e la coscienza, a partire dai processi percettivi, rappresenta una diminuzione e non un arricchimento o un'aggiunta alla materia. Certo, il discorso di Plotino si colloca sul piano intelligibile, mentre la riflessione bergsoniana parte da quello sensibile. La coscienza in Plotino è diminuzione del *nous*, posto al di fuori del tempo e dello spazio. In Bergson invece la coscienza sorge invece dall'impoverimento iconico della materia. In Plotino la diminuzione è un decadimento e si carica di una forte dimensione morale. In Bergson assume invece un aspetto soprattutto vitale, in quanto è la risposta dell'organismo vivente alla complessità del mondo circostante. È bene però ricordare che la coscienza è in Bergson il luogo di incontro tra tensioni verticali e orizzontali. Da un lato vi sono le immagini della materia sui cui s'inserisce la percezione come la punta di un cono che scorre sulla superficie, dall'altro vi sono i ricordi puri, la base del cono, che la coscienza richiama, impoverendoli. In effetti la diminuzione inerente alla coscienza si gioca anche a livello della memoria, perché dall'infinita virtualità di dettagli contenuti nei ricordi puri, la coscienza estrae solo quelli funzionali all'azione. Le risonanze tra Plotino, la filosofia antica e Bergson sono molte e non è un caso quindi se nel *Cours sur Plotin*, tenuto a *L'École normale supérieure* tra il 1898-1899, si riprenda proprio l'immagine del cono esplicitandone questa volta il senso nelle *Enneadi*.

⁵⁰ H. BERGSON, *Matière et mémoire*, cit., p. 32. Sul rapporto Bergson-Plotino cfr. R.M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, Paris, PUF, 1959.

Il punto di partenza per comprendere l'accordo tra i *logoi* particolari e la ragione del tutto è in Plotino:

un'idea che non lavora, un'idea platonica. Soltanto, per Plotino, l'idea rappresenta un oggetto individuale. Quindi le idee sono immobili. Ecco ciò che troviamo all'altra estremità del *logos*. In alto le idee, in basso i corpi; teso tra i due, il fascio dei fasci di idee direttrici. Tuttavia non siamo ancora né alla base né al vertice. Se si rappresenta la realtà come un cono, dice Plotino, le idee sono una sezione più vicina alla punta di questo cono, le forme una sezione più vicina alla base.⁵¹

«Cono», «sezione», «idee direttrici», molti sono i concetti presenti nel passo che rinviano implicitamente a *Matière et mémoire*. Il cono di Bergson è rovesciato rispetto a quello di Plotino: se se sostituiscono i ricordi puri alle Idee, si constata che per Bergson vi è alla base del cono ciò che per Plotino va collocato al vertice. Le forme, che in Bergson potrebbero corrispondere alle percezioni, sono in *Matière et mémoire* poste alla punta, mentre in Plotino vicino alla base.

La diversa orientazione del cono non deve essere sottovalutata e rivela senza dubbio due rappresentazioni del reale che non sono sovrapponibili, malgrado le marcate analogie o riprese. Non si vuole certo quantificare il debito di Bergson nei confronti del pensiero antico. Del resto, alla luce dei corsi di Bergson di storia della filosofia pubblicati negli ultimi anni (da quelli professati al Lycée Henri IV a quelli di Clermont-Ferrand⁵²), occorrerebbe estendere l'analisi anche alla filosofia moderna e ai filosofi contemporanei di Bergson.

⁵¹ H. BERGSON, *Cours sur Plotin* (1888-1889), in *Cours sur la philosophie grecque*, a cura di H. Hude, Paris, PUF, 2000, p. 31.

⁵² Cfr. *Leçons Clermontoises 1*, a cura di Renzo Ragghianti, Paris, Harmattan, 2003; *Leçons Clermontoises 2*, a cura di Renzo Ragghianti, Paris, Harmattan, 2006; *Cours de psychologie de 1892-1893 au Lycée Henri 4*, a cura di Sylvain Matton e presentato da Alain Panero, Paris SEHA – Milano Arche, 2008; *Cours de philosophie de*

La breve parentesi sull'approccio bergsoniano alla storia della filosofia serve piuttosto a chiarire il rapporto pensiero-realtà in Bergson a livello sincronico e diacronico. Al centro di questa relazione vi è un'analogia che si struttura in termini iconici. Per comprendere tale relazione è necessario ricorrere a ulteriori immagini, le cosiddette immagini mediatrici (ad esempio il cono o la sottile pellicola trasparente, o l'onda immensa che si propaga da un centro etc.), che costituiscono delle vere e proprie meta-immagini, delle immagini che provano a dire e a inserirsi in un rapporto in sé già iconico – tutto è immagine. Che si tratti delle immagini della materia di Bergson, delle forme di Aristotele o delle leggi fisico-matematiche, nella realtà vi è una predisposizione alla rappresentazione spaziale, alla distensione in ritmi temporali così brevi da risultare quasi identici.

Il pensiero che tende a riflettere spazialmente per avere una maggiore presa sul reale costruisce quindi degli strumenti speculativi che risultano in parte conformi al vero. Per afferrare la durata della coscienza e le diverse contrazioni-distensione temporali delle cose, tali concetti non sono però sufficienti. Non per questo vanno rigettati: è necessario renderli più flessibili, meno estesi, ridefinendoli nell'intimo dialogo con la singolarità. L'idea, la forma, e le immagini mediatrici (le molteplici metafore utilizzate dai filosofi) conservano in ultima istanza un'attualità che deriva dalla capacità di dire l'analogia pensiero-realtà. Così Bergson legge Platone, Aristotele e Plotino non all'unico scopo di criticare, come ne *L'évolution créatrice*, le loro tesi, ma anche per forgiare dei concetti che traccino dei solidi

1886-1887 au Lycée Blaise Pascal de Clermont-Ferrand (Mrale - Métaphysique - Histoire de la philosophie), a cura di Sylvain Matton e presentato da Alain Panero, Paris SEHA - Milano Arche, 2010; *Cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 au Lycée Henry-IV*, a cura di Sylvain Matton e presentato da Alain Panero, Panero, Paris SEHA - Milano Arché, 2010;

legami con la tradizione filosofica. L'esperienza del pensiero, di una filosofia che riflette su se stessa e sulla propria storia, è dunque altrettanto importante dell'osservazione della vita e della coscienza.

Le tre direzioni indicate (coscienza, vita, storia della filosofia) delineano quindi in modo sinergico il luogo di insorgenza dei mediatori simbolici e del metodo filosofico che si struttura sulle *linee di fatto* della realtà e del pensiero. Le prime pagine de *La conscience et la vie* sono dedicate proprio all'analisi di questa "regola" chiave del metodo bergsoniano che deriva in modo quasi naturale da altre due. Una prima consiste nell'evitare di riflettere sul meccanismo del pensiero prima di aver intrapreso quell'andare incontro all'esperienza che solo può ampliare la conoscenza.

Non vedo che un modo per sapere fino dove si può andare: è di mettersi in cammino. Se la conoscenza che cerchiamo è realmente istruttiva, se deve dilatare il nostro pensiero, ogni previo meccanismo del pensiero non potrebbe che mostrarci l'impossibilità di andare molto lontano, poiché avremmo studiato il nostro pensiero prima della dilatazione che si vuole da lui ottenere. Una riflessione prematura dello spirito su se stesso lo scoraggerà. (...) ⁵³

Una pura auto-riflessione sui meccanismi della conoscenza o sulle sue condizioni a priori non può essere di alcun aiuto all'avanzamento del pensiero. Invece di esperire il reale si intraprende uno sterile percorso propedeutico che conduce a speculazioni astratte, vuote, dove il pensiero si irrigidisce nelle fisse categorie di un'intelligenza non ancora consapevole della filogenesi che la determina. Se la direzione auto-riflessiva è propria del pensiero, in quanto non esiste ricerca filosofica che non si interroghi sul metodo e sulle proprie condizioni di possibili-

⁵³ H. BERGSON, *La conscience et la vie*, in *L'énergie spirituelle*, cit., p. 2.

tà, tale atteggiamento non va assolutizzato ai danni dell'esperienza del pensiero. Il filosofo deve per Bergson esperire i concetti, modellandoli in un circolo virtuoso in cui dialogano la natura, la coscienza e la tradizione filosofica. La possibilità di un metodo unico, applicabile a tutti gli ambiti fenomenici, rappresenta quindi una pericolosa lusinga da rifuggire.

Non si spiegherebbe l'attaccamento di questo o quel filosofo a un metodo (...) se non avesse il triplo vantaggio di assecondare l'amor proprio, di facilitare il suo lavoro, e di dargli l'illusione di una conoscenza definitiva. Poiché lo conduce a una teoria molto generale, a un'idea quasi vuota, potrà sempre, in un secondo momento, porre retrospettivamente nell'idea tutto ciò che l'esperienza avrà insegnato della cosa (...) ⁵⁴

Il metodo unico e l'idea unica sono due facce della stessa medaglia: chi pratica un solo metodo si rappresenta il mondo in base a un'idea dominante, abbastanza vuota da poterla confermare con una qualsiasi esperienza. In altre parole, il metodo unico si costruisce intorno a un'idea così indeterminata e generale che si rivela, sotto l'aspetto pratico, inatta a produrre una vera estensione della conoscenza.

A queste due regole negative – “non riflettere sui meccanismi del pensiero prima di andare incontro all'esperienza”, “non ricorrere a un metodo unico”, che indicano cosa il filosofo non deve fare, segue una positiva: consiste nell'andare alla ricerca di *linee di fatti*.

In diverse regioni dell'esperienza, credo percepire dei gruppi differenti di fatti, di cui ognuno, senza fornirci la conoscenza desiderata, ci mostra la direzione dove trovarla. Ora, è già qualcosa avere una direzione. Molto di più è averne diverse, poiché queste direzioni devono convergere verso un medesimo punto, e questo punto è pro-

⁵⁴ Ivi, p. 3.

prio ciò che cerchiamo. In breve, possediamo per ora un certo numero di *linee di fatti*.⁵⁵

L'affermazione di Bergson presenta un'elevata densità. Appaiono termini e immagini chiave del pensiero bergsoniano: «direzione», convergenza verso un punto e, soprattutto, l'immagine mediatrice, implicita nel testo, di un centro che funge da ideale luogo simbolico del pensiero e del reale. Le «linee di fatti» sono una locuzione che esprime per via ossimorica l'intreccio inscindibile in Bergson tra concetto e immagine. Le "linee" rinviano infatti a un'immagine geometrica che dovrebbe incarnare il pensiero spazializzante, l'attitudine della coscienza a semplificare il reale in forme e figure. Al singolare, la linea evoca il tempo spazializzato analizzato da Bergson ne *l'Essai*, un tempo senza durata che si dispiega come una serie di punti giustapposti (la linea). Il termine "fatti" indica invece l'esperienza, una dimensione in cui il tempo dura e si mostra come successione eterogenea di momenti che si compenetrano reciprocamente.

Il fatto dovrebbe essere nel lessico bergsoniano sinonimo di "dato immediato", di ciò che si impone alla coscienza e che costituisce, ad un tempo, lo strumento per accedere all'essenza della vita stessa. L'accostamento sembra quindi, se non infelice, almeno ambiguo, in quanto Bergson ricorre a un'espressione geometrica per dati che non andrebbero spazializzati.

Dall'imbarazzo si può uscire se si considera che nel passo citato le "linee" sono metafora di direzioni, tendenze e pertanto, lungi dall'esprimere un percorso compiuto in cui tutto sarebbe già dato – come accade nelle interpretazioni dell'evoluzione della vita meccaniciste o finaliste –, indicano delle virtualità che il filosofo individua. La scoperta di linee di fatti si pone come obiettivo la ricerca di un "punto" che costituisce il centro di un

⁵⁵ Ivi, p. 4.

atto semplice che si sdoppia e si differenzia in una molteplicità di direzioni senza alcuna logica finalistica o meccanica.

Sdoppiamento e differenziazione sono due concetti chiavi sottesi alla metafora delle linee che si sviluppano da un centro. Ogni linea si sdoppia infatti in ulteriori rami secondari e tale dinamica genera una differenziazione all'interno del movimento che si specifica e si limita perdendo parte delle sue virtualità. L'immagine delle linee di fatti è quindi quasi complementare a quella dell'«onda immensa che si propaga a partire da un centro». La seconda come la prima indica un movimento di sviluppo complesso caratterizzato da momenti di stasi e momenti di rottura, da reflussi e salti bruschi. In Bergson immagine e concetto coesistono dunque in molteplici modi e il loro intreccio delinea un metodo la cui regola principale è proprio il nutrire tale coesistenza.

Bergson utilizza questa strategia come storico della filosofia e come filosofo della vita, come psicologo e come metafisico. Ovunque si riscontra la predilezione di immagini che dinamizzano i concetti e di concetti che articolano immagini. Il linguaggio, dal canto suo, è adeguato ora con il ricorso a uno stile sobrio, caratterizzato da periodi brevi e da una rigorosa punteggiatura, ora utilizzando una scrittura più articolata, con periodi lunghi e una punteggiatura più rada, quasi a voler esprimere graficamente e non solo sul piano iconico-concettuale un movimento in sé indivisibile. Tra linguaggio, pensiero e realtà sussiste così un rapporto analogico molto complesso che non può essere concepito in modo statico, in quanto le tre dimensioni, sia prese singolarmente sia nella loro reciproca relazione, si strutturano in immagini. I ritmi più o meno distesi delle immagini possono tendere a forme vitali e concetti statici (sul versante riflessivo), o a essere viventi (come l'uomo) e metafore (sul versante riflessivo) che mantengono un grado di maggiore virtualità.

Resta però il dubbio su quanto il linguaggio e il pensiero possano cogliere la realtà essendo filogeneticamente due prodotti della vita stessa. Se pensiero e linguaggio hanno un fondamento antropologico e vitale, se sorgono all'interno del movimento evolutivo della vita, non si può ipotizzare una completa sovrapponibilità. Tra linguaggio e pensiero vi è già un primo importante scarto: si è visto infatti come il linguaggio non riesca ad aderire completamente all'intuizione centrale di un pensiero. A maggior ragione, il linguaggio e il pensiero non sembrano poter dire l'essenza stessa di quella vita che li ha generati. Emerge un problema classico proprio delle filosofie che privilegiano un approccio filogenetico alle questioni del pensiero e del linguaggio. Nella filosofia bergsoniana la soluzione ruota intorno al concetto di *simpatia*, spesso frainteso dalla letteratura critica.

Un breve *excursus* tra alcuni testi maggiori di Bergson è funzionale a una lettura meno "immediata" della *simpatia* bergsoniana che non va intesa come la trasposizione all'interno dell'oggetto della coscienza – questa è l'interpretazione tradizionale. Si vuole piuttosto dimostrare come la *simpatia* sia il nome bergsoniano per definire l'analogia tra pensiero, linguaggio e realtà, un'analogia debole e, per certi versi, problematica, ma pur sempre fondata sulla somiglianza logica e vissuta di questi tre livelli.

Il compito non è privo di difficoltà. Molte sono infatti le oscillazioni del testo bergsoniano e, soprattutto nell'*Introduction à la métaphysique*, si alimenta la tesi che la *simpatia* coincida con la misteriosa trasposizione all'interno della cosa.

Se si paragonano le definizioni della metafisica e le rappresentazioni dell'assoluto, si percepisce che i filosofi si accordano, malgrado le loro divergenze, nel distinguere due modi profondamente diversi di conoscere una cosa. Il primo implica che si ruoti intorno a questa cosa; il secondo che si entri in essa. Il primo dipende dal pun-

to di vista in cui ci si pone e dai simboli con cui ci si esprime. Il secondo non ricorre ad alcun punto di vista e non si appoggia a nessun simbolo. Del primo tipo di conoscenza si dirà che si ferma al relativo; del secondo, là dove è possibile, che raggiunge l'assoluto.⁵⁶

Nel noto *incipit* dell'*Introduction à la métaphysique* non si parla ancora di "simpatia", ma di un tipo di conoscenza, quella metafisica, che si determina come trasposizione all'interno dell'oggetto, e giunge a una comprensione assoluta (non relativa) senza ricorrere quindi a simboli.

Come spesso accade in Bergson *l'entrée* pone una differenza radicale che viene in seguito sfumata e articolata fino a mostrare la compenetrazione reciproca degli elementi dicotomici. Se la metafisica rinvia alla conoscenza intuitiva e la scienza a quella concettuale-prospettica, Bergson mostra nell'articolo come intuizione e concetto siano entrambi necessari al discorso filosofico e, più in generale, ad ogni pensiero che voglia riflettere su di sé e sul mondo. Per cogliere i passaggi dell'argomentazione bergsoniana bisogna dunque andare al di là della presunta chiarezza di alcune dichiarazioni, che estrapolate dal contesto, dal movimento *in fieri* del pensiero, risultano fraintendibili. Tra queste vi è una che merita particolare attenzione. Chiarendo quanto affermato nelle prime righe dell'articolo, Bergson afferma:

Chiamiamo intuizione la *simpatia* attraverso cui ci si trasporta all'interno di un oggetto per coincidere con ciò che ha di unico e, conseguentemente, inesprimibile. Al contrario, l'analisi è l'operazione che riconduce l'oggetto a degli elementi già conosciuti, vale a dire comuni a questo oggetto e ad altri. Analizzare consiste quindi nell'esprimere una cosa in funzione di ciò che non è. Ogni analisi è così una traduzione, uno sviluppo in simboli, una rappresen-

⁵⁶ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, in *La pensée et le mouvant*, cit., pp. 177-178.

tazione presa da punti di vista successivi (...). Nel suo eterno desiderio inappagato di abbracciare l'oggetto intorno a cui è condannata a girare, l'analisi moltiplica senza fine i punti di vista per completare la rappresentazione sempre incompleta.⁵⁷

Bergson definisce l'intuizione come una simpatia che trasporta la coscienza nelle cose. Insiste, in seguito, sui limiti dell'analisi che ruota intorno agli oggetti senza afferrarli in modo completo, in quanto condannata a ricorrere a simboli che sono sempre applicabili a insieme di cose. Se la seconda parte del ragionamento non presenta particolari problemi interpretativi, l'assimilazione dell'intuizione alla simpatia desta un certo stupore. Invece di chiarire in cosa consista l'intuizione, l'autore la identifica a un patire-insieme, un sentire in cui il soggetto coglie quanto vi è di inesprimibile nell'oggetto. Tale coincidenza sembra, in ultima istanza, ribadire una caratteristica che è già implicita nel concetto di intuizione. È proprio dell'intuizione il trasporre all'interno di una cosa, l'essere uno con essa per afferrarla nella sua essenza senza la mediazione-traduzione(-tradimento) del linguaggio. Tuttavia sarebbe erroneo pensare che l'introduzione del termine "simpatia" non aggiunga nulla al concetto di intuizione. L'accostamento induce infatti un'importante differenza tra l'intuizione nel senso bergsoniano e l'intuizione intellettuale. Mentre la seconda avviene al di fuori del tempo e mirerebbe a cogliere l'intelligibile dietro il sensibile, la prima avviene nel tempo in virtù del suo carattere patico. Pensare l'intuizione nei termini di un *pathos* aiuta quindi a chiarire la specificità di un'operazione che coglie il reale *sub specie durationis*. L'attribuzione del patire all'intuizione evita la pericolosa deriva intellettualistica, che potrebbe indurre alla contraddittoria tesi di un pensiero intemporale della durata. Si presta però a un'altra, altrettanto se non più inquietante, deriva irra-

⁵⁷ Ivi, p. 181.

zionalistica. Come può l'intuizione essere un metodo se è identificata a un "sentire-con"? Come conciliare l'esigenza bergsoniana di ricerca della precisione e la tesi di un'intuizione-emozione portatrice di un'indicibilità in apparenza non tematizzabile sul piano concettuale?

La risposta va cercata nel valenza ontologica del concetto di simpatia. Per mostrarla è opportuno deviare momentaneamente dall'*Introduction à la métaphysique* e soffermarsi su alcuni passaggi de *L'évolution créatrice*. Nel delineare la differenza tra istinto e intelligenza Bergson osserva:

Senza dubbio sarebbe meglio ritornare sull'istinto invece di fermarsi completamente davanti a lui come davanti a un insondabile mistero. Ma, pur non rientrando nell'ambito dell'intelligenza, l'istinto non è situato al di fuori dei limiti dello spirito. Nei fenomeni del sentimento, nelle simpatie e antipatie inconsapevoli, facciamo esperienza in noi stessi, sotto una forma ben più vaga, e anche troppo penetrata d'intelligenza, di ciò che deve accadere nella coscienza di un insetto che agisce istintivamente.⁵⁸

Tra intelligenza e istinto – tale aspetto è stato analizzato nel secondo capitolo – non vi è una reale opposizione e, d'altra parte, sarebbe fuorviante pensare che l'istinto sia un'intelligenza inconscia. Interpretare l'istinto alla luce dell'intelligenza produrrebbe una classica illusione retrospettiva, perché ciò che viene prima verrebbe letto in funzione di uno sviluppo successivo. Al contrario, se istinto e intelligenza sono colti come due ramificazioni figlie del medesimo movimento evolutivo, la prospettiva cambia radicalmente. Istinto e intelligenza si configurano in questo modo dinamicamente all'interno di un rapporto che potrebbe essere definito di figura-sfondo.

In alcuni casi, come negli insetti, è l'intelligenza a fare da sfondo a un istinto che è al centro dell'organizzazione del vi-

⁵⁸ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, cit., p. 176.

vente. In altri, come nell'uomo, è l'istinto che può fungere da sfondo, anche se, come nel caso dei sentimenti, la relazione è suscettibile di diversi capovolgimenti. Ora, la possibilità per entrambi i termini di rivestire i due ruoli mostra l'originaria coappartenenza di istinto e intelligenza, intimità che si manifesta come simpatia. L'istinto e l'intelligenza si compenetrano e l'uno sente l'altra come nei sentimenti l'intelligenza penetra l'istinto, manifestandosi nelle simpatie antipatie inconsapevoli. Non solo dunque «l'istinto è simpatia», ma anche l'intelligenza non è incompatibile con il con-sentire, se in essa, come ha ribadito più volte Bergson ne *L'évolution créatrice* e ne *Les deux sources de la morale et de la religion*, permane sempre una frangia di istinto. Definire l'intuizione come simpatia che «trasporta la coscienza all'interno dell'oggetto per coincidere con ciò che ha di unico e inesprimibile» non relega tale facoltà ad un ambito affettivo alogico. L'emozione è penetrata di intelligenza e pertanto il con-sentire proprio dell'intuizione non implica il decadimento del conoscenza metafisica verso l'irrazionalismo.

Benché tali deduzioni siano coerenti con l'impianto complessivo del pensiero bergsoniano, permangono diversi punti oscuri ne *L'introduction à la métaphysique* che richiedono nuove delucidazioni. Non è semplice conciliare quanto detto con l'asserzione di Bergson «la metafisica è quindi la scienza che pretende fare a meno dei simboli»⁵⁹, che è messa in corsivo ad ulteriore conferma della presenza nell'uomo di una facoltà dell'ineffabile. Fare a meno dei simboli significa non avvalersi del linguaggio e pertanto la metafisica sarebbe una scienza alogica, da situare al di fuori de *logos*, fonte quest'ultimo di una visione prospettica e dunque limitata della realtà. L'uso del verbo "pretendere" introduce però nella proposizione un lieve slittamento di senso che è fondamentale ai fini della compren-

⁵⁹ Ivi, p. 182.

sione del messaggio bergsoniano. Affermando che la metafisica «pretende fare a meno dei simboli», Bergson si riferisce indirettamente a un “di fatto” che rinvia alla sua reale condizione. “Di fatto” la metafisica non può fare meno dei simboli, pena l’incomunicabilità e il non poter assurgere al rango di scienza. La pretesa della metafisica resta senza seguito, ai *desiderata* corrisponde nei fatti un’altra situazione, in cui la ricerca filosofica si misura con i limiti del linguaggio e prova a superarli rendendoli più flessibili. L’afasia non può essere l’obiettivo della metafisica e se la pretesa resta e ha un fondamento occorre forse ricercarlo non dal lato da una scienza ideale che dovrebbe fare a meno dei simboli, ma da quello di una realtà al cui interno permane un residuo di indicibilità. Tale cono d’ombra non ha sempre la stessa estensione. La coscienza può non “simpatizzare” con gli oggetti esterni, ma ognuno è in grado di cogliere immediatamente l’io che dura.

Vi è una realtà almeno che noi tutti afferriamo dall’interno, attraverso l’intuizione e non per semplice analisi. È la nostra stessa persona nel suo scorrere attraverso il tempo. È il nostro io che dura. Possiamo non simpatizzare intellettualmente, o piuttosto spiritualmente, con nessun altra cosa. Ma simpatizziamo sicuramente con noi stessi.⁶⁰

Bergson afferma implicitamente che l’“interno” degli oggetti mondani si sottrae più della coscienza alla presa dell’intuizione. La coscienza è accessibile direttamente, ma occorre concentrare la propria attenzione sul proprio sé, andando al di là di quella crosta superficiale costituita dai singoli elementi psichici con cui l’io comunemente si rappresenta. È necessario un rivolgimento interiore, uno sguardo che non stazioni più sulla periferia dell’io.

⁶⁰ *Ibid.*

Quando mi rivolgo alla mia persona (...) percepisco dapprima una crosta solidificata alla superficie, (...) le percezioni che provengono dal mondo materiale. Queste percezioni sono nette, distinte, giustapposte o giustapponibili; cercano di raggrupparsi in *oggetti*. Percepisco in seguito dei ricordi più o meno aderenti a queste percezioni che servono a interpretarli; questi ricordi si sono come staccati dal fondo della mia persona, attratti alla periferia dalle percezioni che loro somigliano; si sono posti su di me senza essere io. E infine sento manifestarsi delle tendenze, delle abitudini motrici, una varietà di azioni virtuali più o meno saldamente legate a queste percezioni e a questi ricordi. (...) Orientati dall'interno verso l'esterno, costituiscono, riuniti, la superficie di una sfera che tende ad allargarsi e a perdersi nel mondo esteriore. Ma se mi raccolgo dalla periferia verso il centro, se cerco in fondo a me ciò che è il più uniforme, il più costante, il più durevole me, trovo tutt'altra cosa. È al di sotto di questi cristalli ben intagliati e di questo congelamento della superficie, una continuità di flusso che non è paragonabile a nulla di ciò che ho visto scorrere.⁶¹

Se è più facile simpatizzare con l'io, Bergson mostra come tale operazione non sia immediata. Per andare al di sotto della sua superficie è necessario invertire una tendenza spontanea che induce a rappresentare la persona come una sfera la cui direzione d'espansione va dal centro alla periferia. Per sentire l'io che dura si deve seguire un cammino opposto e constatare nella continuità del fluire l'incomparabilità tra il divenire della coscienza e il singolo stato d'animo che si è visto scorrere. Alla fine di tale percorso non è vi quindi la trasparenza a sé della coscienza, un sapere assoluto dove l'io si coglierebbe senza scarto. Emerge piuttosto un'opacità costitutiva che il linguaggio non può mai rischiarare completamente: l'incomparabilità tra il fluire e il singolo vissuto estrapolato dall'orizzonte della durata. Il simpatizzare con se stessi opera così un rivolgimento che non

⁶¹ Ivi, pp. 182-183.

conduce alla coincidenza estatica con sé. Si verifica infatti l'approssimazione a un centro che si sottrae al con-sentire. Si avverte l'io profondo dietro la crosta dell'io superficiale, ma la completa donazione della durata della coscienza non si dà e del resto non può darsi, se è vero che ogni io è *in primis* un organismo vivente che tende a vivere e a pensare nello spazio per sopperire ai propri bisogni vitali.

In effetti le vivide immagini evocate nel testo bergsoniano possono mettere in luce un doppio scacco a cui non sfugge la simpatia: da un lato il linguaggio, che non è in grado di esprimere del tutto la durata dell'io e del mondo, dall'altro un limite intrinseco ad ogni atto simpatetico che è pur sempre atto di una coscienza incarnata e quindi finita.

Dallo stile assertivo di Bergson, che dà l'impressione della completa accessibilità dell'essenza della coscienza e delle cose, si giunge così a un'argomentazione quasi apofatica in cui prevale la negazione, il suggerimento di un'inadeguatezza costitutiva del pensiero riflessivo da estendere anche all'ambito metafisico. Una conferma evidente si scorge nell'impossibilità di caratterizzare per Bergson la durata della coscienza in termini di svolgimento o avvolgimento.

È, se si vuole, lo srotolarsi di una matassa, poiché non vi è essere vivente che non senta di arrivare poco a poco alla fine della sua corsa; e vivere consiste nell'invecchiare. Ma è anche un avvolgimento continuo, come il filo di un gomito, in quanto il nostro passato segue, si accresce senza sosta del presente che raccoglie sulla sua strada; e coscienza significa memoria.

A dire il vero, non è né un avvolgimento né uno svolgimento, poiché queste due immagini evocano la rappresentazione di linee o superfici le cui parti sono omogenee tra loro e sovrapponibili le une alle altre. Ora non vi sono due essere identici in un essere cosciente.⁶²

⁶² *Ibid.*

Le due immagini non aderiscono all'essenza della durata che non è né uno svolgersi, né un avvolgersi. In entrambe le metafore permane il residuo geometrico che presume delle omogeneità lì dove ogni stato della coscienza è unico e non sovrapponibile o sommabile ad altri.

Con la simpatia non si esce dunque dalle immagini e dai concetti, non si perviene all'esprimersi senza simboli. Il consentire si risolve, in ultima istanza, nell'intraprendere una direzione diversa del pensiero che va dai concetti alle immagini, nutrendosi di un vissuto che non si presenta mai all'intuizione nella sua pienezza. Non resta così al filosofo che moltiplicare le immagini e le loro declinazioni concettuali senza attingere all'intero di una donazione di senso impossibile.

La vita interiore (...) non potrebbe essere rappresentata da immagini. Ma ancor meno è rappresentabile in *concetti*, vale a dire in idee astratte, o generali, o semplici. Senza dubbio nessuna immagine renderà il sentimento originale che ho dello scorrere del mio io. (...) L'unico oggetto della filosofia deve essere qui di provocare un certo lavoro che tende a ostacolare, nella maggior parte degli uomini, le abitudini dello spirito più utili alla vita. Ora, l'immagine ha almeno il vantaggio di mantenerci nel concreto. Nessuna immagine rimpiazzerà l'intuizione della durata, ma molte e diverse immagini, prese da ambiti disparati, potranno, per la convergenza della loro azione, dirigere la coscienza verso il punto preciso in cui vi è una certa intuizione da afferrare.⁶³

Le immagini, più dinamiche dei concetti, si approssimano all'intuizione della durata, ma tale vicinanza si esprime soprattutto nel non-dire proprio dell'iconico che rinvia all'indicibile, ad un'assenza che la metafora, per definizione, indica senza definire. Dietro la simpatia e l'intuizione si ritrovano così le immagini e i concetti, che inducono un movimento quasi circolare

⁶³ Ivi, p. 185.

nel metodo bergsoniano. La simpatia nella sue dimensioni affettive e cognitive non è altro che *dynamis*, una potenza che anima il pensiero raccolto su se stesso, la forza che concentra la riflessione dirigendola verso un'intuizione centrale in sé inesprimibile. La simpatia si configura come l'analogo di un'intuizione più profonda che resta al di là del *logos* e va pensata come concetto limite.

Una pura intuizione della durata nella quale l'io si raccolga in se stesso al punto di essere uno con lo slancio della vita non sembra infatti possibile per varie ragioni. Lo slancio vitale è l'atto che si dispiega, attraverso sdoppiamento e differenziazione (dagli organismi viventi fino alla materia inerte), in una molteplicità di forme e ritmi. Lo slancio creatore della vita presenta quindi un'intima resistenza che lo rallenta e, allo stesso tempo, ne consente lo sviluppo a raggiera con l'insorgenza dell'ampia gamma di gradi intensivi e estensivi propri del regno animale e vegetale. La durata pura, nel senso di un atto dotato di assoluta semplicità non si dà in natura e la sua esistenza annienterebbe il tempo, riducendolo ad un istante di eterna pienezza. Bergson sembra formulare ne *Les deux sources de la morale et de la religion* l'ipotesi di una durata delle durate, di un Dio creatore che produrrebbe lo slancio vitale⁶⁴. Tuttavia, anche ammettendo una durata che sia pura creazione e che, nell'atto di creare, non perda nulla della propria perfezione è evidente che l'uomo (l'uomo comune quanto il mistico) non giungerà mai a tale forma di raccoglimento e l'ascolto e la comprensione della propria durata non sarà priva di immagini e simboli.

La simpatia è così quella concentrazione che implica sempre delle riprese e dei rilanci; diventa l'analogo di movimenti

⁶⁴ Cfr. N.Y. KISUKIDI, *Bergson ou L'humanité créatrice*, Paris, CNRS, 2013; E. NJOH-MOUELLE, *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Paris, l'Harmattan, 2013.

convergenti in cui cresce il momento intensivo della durata. Pertanto la simpatia è, più in generale, il farsi analogo della vita, perché il concentrarsi della coscienza conduce alla creazione di immagini e concetti, a nuovi momenti di distensione e contrazione, che imitano lo slancio della vita. Nel simpatizzare con se stessi si trova dunque la chiave di accesso per la trasposizione negli oggetti del mondo esterno. Tale trasposizione non sarà un “entrare” letteralmente nelle cose. Si è già visto come ciò andrebbe in contraddizione con l’irreversibilità della durata. La reale trasposizione negli oggetti permetterebbe l’assunzione di diversi ritmi della durata da parte dall’io conoscente con la conseguente negazione dell’unicità del singolo ritmo della durata. La trasposizione è dunque da intendere come il farsi analogo delle cose, il costruire in immagini e concetti dei ritmi del pensiero che possano imitare le loro strutture temporali. Ad esempio l’uso nella scienza di concetti, figure, formule matematiche è adeguato alla comprensione del mondo inorganico, i cui ritmi temporali sono distesi e così brevi da essere quasi sovrapponibili. L’ambito del vivente richiede invece il ricorso a immagini e concetti flessibili, perché la rappresentazione spaziale dell’oggetto ne mistificherebbe la struttura temporale. L’analogia coscienza-vita proposta da Bergson fin dalle prime pagine de *L’évolution créatrice* e analizzata nell’omonimo articolo (*La conscience et la vie*) sembra allora svelare il senso più autentico del concetto di simpatia. Il consentire è il terzo elemento chiave – gli altri due sono concetto e immagine mediatrice – di un metodo che non stabilisce delle regole rigide – come ad esempio accade nel metodo cartesiano –, ma delle direzioni del pensiero, delle tendenze da articolare in funzione dell’oggetto da descrivere.

A conclusione di questo percorso nel metodo bergsoniano è opportuno riprendere alcune delle sue tesi e metterle in relazione ai concetti guida di struttura, imitazione e evento. Attra-

verso tale ricontestualizzazione si introdurranno le problematiche e i temi che saranno affrontati nel prossimo capitolo. Non si tratta ovviamente di individuare un rapporto biunivoco tra concetto, immagine e analogia e struttura, imitazione e evento. Questa sarebbe una chiara forzatura. D'altra parte se è vero che i concetti della filosofia bergsoniana non vanno costretti nelle categorie della riflessione contemporanea, si è tentato di mostrare nel primo capitolo come il pensiero di un grande filosofo quale Bergson possa attivare alcune virtualità appartenenti all'orizzonte filosofico contemporaneo. Riflettere sull'intuizione della durata ha infatti una portata allo stesso tempo teoretica e storiografica, in quanto da un lato si cerca di comprendere con Bergson alcuni aspetti della vita e delle sue dinamiche evolutive; dall'altro si "simpatizza" con il proprio presente filosofico per sentire il movimento da cui è sorto e intuire delle possibili tendenze di sviluppo.

Si è cercato di intraprendere un cammino analogo a quello bergsoniano: come Bergson lettore di Berkeley riprende il pensiero del filosofo irlandese alla luce di alcuni temi inerenti alla propria riflessione sulla materia, così il presente percorso nella opera di Bergson prende spunto da problemi e aspetti che sono attuali nelle odierne riflessioni sulla filosofia della vita. I concetti di struttura, imitazione e evento sono fondamentali per comprendere l'evoluzione del vivente e il posto dell'uomo nella natura. Imporre acriticamente questi concetti al pensiero bergsoniano sarebbe stato però un grave errore e, per tale motivo, il primo passo della ricerca è stato l'analisi delle loro occorrenze più significative nell'opera del filosofo francese. Tale operazione ha mostrato che, nonostante la filosofia bergsoniana non ruoti intorno a tali concetti, i tre termini manifestano un orizzonte semantico che può aiutare sia ad una migliore comprensione della filosofia bergsoniana, sia a cogliere degli aspetti propri dell'odierno dibattito filosofico.

Il secondo aspetto è stato rimandato per dare pieno spazio al testo bergsoniano e per affrontare un'altra questione che inerisce non solo alla filosofia di Bergson, ma a quelle riflessioni che comprendono in prospettiva filogenetica il rapporto pensiero-vita. Derivare il pensiero dalla vita suscita un immediato problema di ordine metodologico che verte sulla possibilità del primo di cogliere l'essenza del secondo. Se il pensiero è epifenomeno, l'indagine filosofica e scientifica dell'uomo sulla vita ha dei limiti costitutivi. La *natura naturata* non può comprendere in pieno la *natura naturante* e inoltre la radici biologiche della conoscenza subordinano i processi cognitivi a obiettivi eminentemente pratici. Risalire la naturale distrazione imposta dai bisogni vitali per sentire il centro del movimento che ha dato origine alla coscienza stessa non è semplice, implica un rivolgimento che, nel caso del mistico, può giungere a un vera e propria trasfigurazione del sé. Dal punto di vista filosofico si concretizza nel profondo cambiamento della direzione dell'attenzione che non si rivolge più all'esterno, ma all'interiorità della coscienza per ritrovare il fondamento delle realtà. Per incamminarsi verso il centro della coscienza e riscoprire la sorgente della vita nonché la chiave di accesso alla comprensione del vivente e delle dinamiche evolutive del reale, Bergson costruisce fin dall'*Essai sur les données immédiates de la conscience* un metodo, un andare indietro per andare incontro – secondo la radice etimologica del termine metodo –, che mette in scena in modo sapiente concetti e immagini mediatrici e il simpatizzare con sé e le cose, mostrando un importante principio analogico.

La coscienza è in rapporto analogico con se stessa e con la vita. In altri termini può strutturare dei ritmi della durata contratti e distesi in grado di imitare lo slancio creatore della vita e i suoi reflussi nel mondo inorganico. La vita però, differenziandosi e sdoppiandosi secondo uno schema a raggiera, è in rap-

porto analogico con se stessa, in quanto ogni vivente, e non solo l'uomo, imita il movimento della vita. Certo in molti casi l'imitazione è così poco riuscita che i viventi sembrano solo dei punti di passaggio della corrente della vita. Lo stesso Bergson paragona il vivente a un'escrescenza. Ma non bisogna dimenticare che la vita-durata è creare e invecchiare, ed ogni vivente presenta in modi diversi i due caratteri.

Sul versante speculativo il pensiero è sempre parzialmente indietro rispetto all'oggetto che vuole descrivere. La riflessione segue infatti dei ritmi che non afferrano completamente l'unicità della cose, singolarità che coincide in Bergson con quel margine di *imprévisible nouveauté* presente in ogni atto creativo. Le immagini e i concetti si approssimano all'originalità della cosa, ma di fatto restano sul piano dell'universale, nell'orizzonte del discorso, che predica delle cose il medesimo, che scorge l'identico nel diverso. La difficoltà a esprimere il nuovo – che caratterizza il proprio di una cosa, qualificandola nella sua irriducibile singolarità – è un problema che si sovrappone a uno dei grandi temi della filosofia contemporanea: la possibilità di nominare l'evento. Dare un nome all'evento significa poterlo in linea di principio pensare, cogliendo il proprio della sua irruzione nel mondo.

Nell'ultimo capitolo si vuole ricollocare tale problema nell'orizzonte delle ontologie evenemenziali che da Heidegger a Badiou fino a Romano pervadono alcuni settori del dibattito filosofico contemporaneo. In particolare si analizzerà la critica di Romano a Bergson che riprende le considerazioni di Bachelard (*L'intuition de l'instant*) e il contributo che può dare Bergson sia sul versante della fenomenologia ermeneutica sia su quello, specificamente badousiano, della matematica dell'evento. Si mostrerà come Bergson offra spunti interessanti per ripensare l'evento in chiave antropologica e biologica. A tal fine si confronteranno alcune tesi di Bergson con le riflessioni di due pen-

satori che approfondiscono e ampliano delle importanti intuizioni bergsoniano e ne riprendono in parte lo stile filosofico nel attribuire grande importanza al confronto con le scienze naturali. Si tratta di Gilbert Simondon e Raymond Ruyer, filosofi di notevole spessore che solo negli ultimi anni sono stati riscoperti in Francia e che in Italia (soprattutto il secondo) sono ancora poco noti.

CAPITOLO QUARTO

Bergson a colloquio con la contemporaneità: verso un'antropobiologia dell'evento

1. BERGSON TRA CLAUDE ROMANO E ALAIN BADIOU

Claude Romano e Alain Badiou, partendo da approcci e prospettive diverse, hanno interrogato il problema dell'evento e individuato alcuni dei suoi tratti fenomenologici fondamentali. Il primo ha elaborato una fenomenologia-ermeneutica dall'evento che, sviluppata in modo dettagliato in testi maggiori quali *L'événement et le monde* (1998) e *L'événement et le temps* (1999), sarà ripresa e chiarita in numerosi saggi (ad esempio *L'aventure temporelle* (2010) e *Il y a* (2003)). Il secondo prende le mosse da un'originale sintesi tra matematica, logica e filosofia per costruire una complessa matematica dell'evento. Le opere più importanti in tal senso sono *L'être et l'événement* (1988) e *La logique des mondes* (2006). In altri scritti Badiou approfondirà il medesimo tema da angolature diverse, motivando le proprie tesi attraverso la lettura originale di alcuni importanti scrittori francesi, in particolare Mallarmé,¹ che

¹ Cfr. A. BADIOU, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992, Paris, Hachette, 1997; IDEM, *Petit manuel d'inesthétique*, Paris, Seuil, 1998.

rappresenta per Badiou un punto di riferimento imprescindibile per comprendere la l'indicibilità e indecidibilità dell'evento².

Bergson, nonostante le critiche dirette di Romano e la scarsa presenza nell'opera di Badiou, offre degli spunti interessanti per ripensare la questione dell'evento da un *humus* antropologico e biologico che entrambi gli autori citati mettono in secondo piano. Non si tratta però di intraprendere un confronto che vada nel merito delle indagini di Badiou e Romano per mostrare eventuali difetti e limiti. Data la complessità della loro produzione e una bibliografia critica ancora parziale, sarebbe un gesto azzardato, che, del resto, esula dal contesto della presente indagine. Si vogliono piuttosto rintracciare sinteticamente l'orizzonte e gli snodi principali delle loro riflessioni per scorgere i luoghi in cui Bergson potrebbe apportare un contributo significativo a un dibattito vivo e aperto. Le analisi che seguono non hanno inoltre la pretesa di essere esaustive sotto il profilo storiografico. Molti sono infatti i filosofi che si interrogano sul problema dell'evento – uno dei più noti è sicuramente Heidegger –, le cui radici affondano nella filosofia antica. Rinviando alle analisi dello stesso Romano per colmare tale lacuna, è utile in questo frangente limitare il campo di indagine per non perdere il filo conduttore tracciato nei precedenti capitoli.

Si partirà dalla fenomenologia-ermeneutica dell'evento di Romano e dalla sua esplicita critica a Bergson. Secondo Romano Bergson offrirebbe ne *Les deux sources sur la morale et la religion* un'interpretazione dell'evento dai connotati eccessivamente psicologici. Prima di riprendere i passaggi salienti di tale lettura è opportuno presentare sinteticamente i caratteri principali che Romano attribuisce all'evento. Ne *Il y a* parte dai tragici per individuare i descrittori essenziali dell'evento:

² Cfr. S. GRANDONE, *Lectures phénoménologiques de Mallarmé*, Harmattan, Paris, 2011.

L'uomo non è tale che nel suo rapporto all'evento, vale a dire all'immenso, al terribile, all'enigmatico. Nella crisi aperta da questo, l'eroe è posto, in un certo senso, fuori di lui (...), gettato in piena luce; e, nello stesso tempo, poiché resta uomo, ovvero finito, rimane oscuro a se stesso, tanto più oscuro che la sua verità gli è come "gettata in faccia" (*jétée au visage*). (...) Ciò che è tragico non è il dramma o l'azione, ma l'enigma che l'uomo è per se stesso. Così Edipo, il decifratore di enigmi, si dimostra incapace di decifrare il proprio essere enigma. Segno della sua finitezza, cioè della sua sottomissione alla legge della *tuchè*, la sua verità resta tanto più nascosta quanto più cerca appassionatamente di scoprirla.

Così il tempo tragico è un tempo che svela e sottrae, che sottrae quanto più svela, appunto perché è il tempo dell'evento.³

Per Romano il proprio dell'uomo è l'evento. L'evenemenzialità non costituisce però un'essenza nel senso aristotelico o platonico. Infatti l'evento non è un *sub-stratum* che rimarrebbe immutabile al variare degli accidenti. Riprendendo un movimento fondamentale della filosofia contemporanea, Romano non pensa l'uomo nei termini di una *sub-stantia*, ma nella orizzonte di un'esposizione, nella quale l'irruzione del nuovo conferisce e allo stesso tempo sottrae all'uomo il senso.

Il rapporto uomo-evento presenta diversi aspetti problematici. Assegnare un rapporto privilegiato dell'evento all'uomo non è infatti cosa ovvia, perché l'evento, nel suo irrompere, sembra essere aperto a una pluralità di enti e non solo a quell'ente particolare che è l'uomo.

Ne *L'événement et le monde* Romano propone un semplice esempio, l'evento del lampo, per indagare tale questione:

1. L'evento non è qui un cambiamento che sopravviene all'interno di un «soggetto» avente un certo modo d'essere, poiché l'«ente» in questione, il lampo, non è altro che la sua irruzione

³ C. ROMANO, *Il y a*, Paris, PUF, 2003, p. 24.

improvvisa, l'evento nel suo stesso irrompere; 2. Eppure l'evento non può *apparire* come tale se sopraggiunge a qualcosa o a qualcuno, se possiede quindi un rapporto di assegnazione ontica: ma questa assegnazione si mostra subito problematica e, in teoria, impossibile; poiché non è a un ente *in particolare* che sopraggiunge l'evento, ma piuttosto a una pluralità aperta di enti: il cielo, il lago, il paesaggio, l'uomo che passeggia e il suo cane, etc.⁴

Romano risolve il problema distinguendo due sensi nel termine "evenemenziale", che in francese rende con i lemmi *événementiel* e *événemential*. Il primo rinvia al «fatto intramondano», a quegli eventi che «non sopraggiungono in senso proprio *a nessuno*, o piuttosto *a nessuno in particolare*»⁵. Nel secondo rientrano «gli eventi "personali", il cui "soggetto" di assegnazione è *univocamente determinabile*: questi sopraggiungono solo a me, solo a te, e non occorrono mai *senza un più*»⁶. Nel caso dell'eroe tragico si è quindi nella dimensione dell'evento personale che sopraggiunge a un individuo, modificando radicalmente il suo essere-nel-mondo. Al contrario, il fulmine, la pioggia o altri eventi simili non hanno un soggetto di assegnazione, benché, precisa Romano, alcune delle qualità che si possono riscontrare nei fatti intramondani – ad esempio il mormorio della pioggia – «non sarebbero "là", (...) se non ci fossi io almeno ad *ascoltare* questo crepitio neutro e multiplo, a *percepire* (...) l'interminabile liquefazione del cielo»⁷. La distinzione tra le due tipologie di evento non si basa quindi sull'umanità o inumanità dell'evento, ossia che alcuni eventi sarebbero dei meri fatti che non ad-vengono per l'uomo, mentre altri lo coinvolgerebbero. L'ad-venire dell'evento può

⁴ C. ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998, p. 37.

⁵ Ivi, p. 40.

⁶ *Ibid.*

⁷ Ivi, pp. 40-41.

determinare l'uomo come "puro spettatore"⁸ (come nei fatti intramondani) e in tal caso la persona «non si comprende a partire dall'evento che gli sopraggiunge»⁹. Si dirà allora che un evento come il lampo «si verifica come tale solo se qualcuno *in generale* lo coglie, ma non necessariamente *un io* in particolare»¹⁰. Un evento «*événemential*» coinvolge il singolo individuo, poiché induce la riconfigurazione dei possibili e pertanto crea una vera e propria «faglia»¹¹ nella sua vita.

Poche pagine de *L'événement et le monde* sono sufficienti per determinare la novità della posizione di Romano rispetto all'ermeneutica fenomenologica dell'evento di Heidegger. Romano si sofferma a più riprese nei suoi testi sulla differenza principale tra l'*Ereignis* heideggeriano e l'evento *événemential*. Già nell'Heidegger di *Essere e Tempo* Romano riscontra l'assenza di un'adeguata lettura esistenziale dell'evento:

Appena si parla dell'evento in *Sein und Zeit*, questo è ricondotto a una modalità d'essere impropria del *Dasein*, cioè a una dissimulazione ontologica della sua esistenza; è pertanto pensato come inerente a un'ontologia categoriale senza comune misura con l'ontologia esistenziale. Insomma, ogni volta che è tematizzato, l'evento si vede rivestito di un modo d'essere che non è *compatibile* con quello dell'esistenza: il *Dasein* si definisce ontologicamente senza alcun rapporto agli eventi; più precisamente, la sua costituzione ontologica *impedisce* che si possa definirlo come un ente a cui può accadere qualcosa.¹²

Senza entrare nel merito della critica a Heidegger, va sottolineato il peso che dà Romano all'ontico nella determinazione dell'evenemenzialità dell'evento. Eventi come

⁸ Ivi, p. 43.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ivi, p. 45.

¹² C. ROMANO, *Il y a*, cit., p. 42.

la morte di una persona cara generano, ad esempio, la completa riconfigurazione dei possibili dell'Esserci che deve ricostituire l'orizzonte di senso della propria esistenza. La dimensione ontica appartiene quindi all'evento in modo essenziale e, conseguentemente, sfuma in Romano la distinzione ontico-ontologico. Se i singoli eventi possono affettare l'essenza dell'Esserci, gli esistenziali devono essere pensati in riferimento al concreto ad-venire degli eventi.

L'evento in senso *événemential* non è inoltre interpretabile a partire dal contesto, in quanto «è ciò che chiarisce il suo proprio contesto e non riceve affatto da lui il suo senso»¹³.

È, infatti, attraverso la sua stessa irruzione che l'evento taglia con tutti i fatti anteriori (...). L'evento non avviene che all'interno di un proprio orizzonte, è pura insorgenza di sé a sé, imprevedibile nella sua novità radicale, instaurando retrospettivamente una scissione con l'intero passato: non vi sarà più lo stesso mondo, con le sue possibilità articolate tra loro e le sue impossibilità. L'evento *riconfigura* il mondo di colui che lo riceve. Se ogni cosa, infatti, è incontrata in un orizzonte, se ogni fatto si annuncia a se stesso alla luce di un suo contesto, l'evento non è mai incontrato in un orizzonte, è l'orizzonte del suo incontro; poiché ogni fatto e ogni ente sono incontrabili nel mondo finché avvengano nell'aperto della loro *montrance* ["mostranza"]: ora l'evento è ciò che apre a se stesso, dà accesso a sé e, lungi dal sottomettersi a una condizione preliminare, fornisce la condizione del proprio avvenire.¹⁴

L'evento è «imprevedibile nella sua novità radicale». Ne *L'événement et le monde* Romano ricorre ad un'espressione tipicamente bergsoniana, «*imprévisible nouveauté*», su cui tornerà ne *L'événement et le temps* e soprattutto in *Il y a*, dove chiarisce le differenze principali tra la «*création d'imprévisible nouveauté*» della durata bergsoniana e l'*imprévisible nouveauté*

¹³ C. ROMANO, *L'événement et le monde*, cit., p. 55. Il corsivo è di Romano.

¹⁴ Ivi, p. 60.

dell'evento *événemential*. Romano avanza un'accusa ormai classica che verte intorno alla soggettivizzazione del tempo, presente nella filosofia bergsoniana.

Con Aristotele si aprirebbe per Romano

la via a quella soggettivizzazione del tempo che, da Plotino ad Agostino, da Bergson a Husserl, e in un certo modo ancora in Heidegger, si identificherebbe *tout court* al pensiero del tempo. Pensare un tempo dell'anima «nel» quale il «tempo» delle cose scorre, è dover pensare questo stesso tempo (originario perché soggettivo) come un certo scorrere, un certo fluire, un cambiamento continuo, e porre quindi un tempo di questo cambiamento, esponendosi al rischio di una regressione all'infinito.¹⁵

Bergson costituisce per Romano un momento nel processo che porta alla graduale soggettivizzazione del tempo, alla negazione di quella parziale estraneità propria dell'istante inteso come evento sempre in parte sottratto alla presa dell'io. La riduzione del tempo delle cose al tempo della coscienza implica la subordinazione di un flusso a un altro senza spiegare lo scorrere del tempo e genera in questo modo una regressione all'infinito. Il fluire della coscienza deve infatti scorrere in qualcosa e dunque occorre ipotizzare un terzo flusso e così via, inducendo la pericolosa e vertiginosa moltiplicazione dei flussi. Secondo Romano il limite della filosofia bergsoniana consiste nel concepire la durata come «un movimento privilegiato»¹⁶. Il tempo esterno è quello spazializzato, il tempo traiettoria, «ovvero una successione di immobilità»¹⁷. Il tempo interno rinvia invece alla mobilità degli stati della coscienza che si compenetrano e configurano la nota successione senza esteriorità.

¹⁵ C. ROMANO, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999, p. 89.

¹⁶ C. ROMANO, *Il y a*, cit., p. 124.

¹⁷ *Ibid.*, p. 124.

Non è un caso se Bergson arriverà fino a parlare, per caratterizzare da un lato i movimenti nello spazio e dall'altro la mobilità della coscienza (val a dire la durata in se stessa), di «due modi differenti, incapaci di comunicare se non per un miracolo». Anche se, nel corso della sua opera, tenterà di attenuare questo dualismo pensandolo non nell'ottica del «dualismo volgare», come l'opposizione dell'esteso e dell'ineteso, ma come una differenza di ritmi i cui estremi sono costituiti dalla distensione della materia e la tensione o slancio della vita – e quindi come una differenza non di natura ma di grado –, (...) questo tentativo *non risolve in alcun modo il problema posto*. Affermare che la durata è mobilità, quale sia l'estensione che si voglia concedere della durata all'universo materiale, se è dunque provvista di un «ritmo», ritmo immutabile, che si svolge esattamente così come è, a differenza del tempo del matematico che «potrebbe essere enormemente accelerato, e anche infinitamente: nulla sarebbe cambiato per lui», ne consegue sempre lo stesso paradosso: (...) la durata non potrebbe scorrere né più rapidamente, né più lentamente, né al ritmo esatto in cui scorre, poiché significherebbe presupporre una durata nel suo scorrere, e pertanto pensare questo scorrere del tempo come in atto di svolgersi, a sua volta, nel tempo: si sarebbe presi inevitabilmente in una regressione all'infinito.¹⁸

Romano chiarisce quanto già affermato ne *L'événement et le temps* e caratterizza la variante bergsoniana alla soggettivizzazione del tempo. Il dualismo tempo della coscienza-tempo spazializzato, enunciato da Bergson ne *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, ripreso e attenuato in *Matière et mémoire* e negli scritti successivi, cela per Romano una profonda incomprensione della vera natura del tempo, in quanto ancora fondato sulla metafora del fluire che dà luogo alle aporie dei ritmi della durata, cioè di tempi che scorrerebbero a diverse velocità.

¹⁸ Ivi, p. 125. Romano cita Bergson dall'edizione H. BERGSON, *Ceuvre*, t. I, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1959.

Tali contraddizioni sono affiancate per Romano dall'interpretazione psicologista dell'evento che non contempla il carattere di profonda estraneità proprio de *l'événemential* come un sopraggiungere che estrania l'uomo dal suo contesto di possibili e porta con sé la riconfigurazione radicale del suo essere-nel-mondo.

Vi sono degli eventi al di fuori di noi? La risposta di Bergson a tale domanda è negativa. Si pensi al terremoto di S.Francisco che descrive William James nelle sue memorie. Dal punto di vista fisico, non vi è niente di simile. Non vi è che un'infinità di effetti meccanici che decrescono intorno a un epicentro così come ce li rappresentano la scienza e la nostra intelligenza. Possiamo parlare di un evento, pensa Bergson, solo in quanto gli attribuiamo attraverso la «funzione fabulatrice» ad un tempo la sua unità e la sua individualità. Bergson propone una spiegazione psicologica di tale affabulazione dovuta all'istinto nella sua funzione protettrice e scongiurante i danni dell'intelligenza: è una «reazione difensiva alla paura» che, «per prevenire una contrazione della volontà di fronte alla rappresentazione troppo intelligente di un cataclisma dalla infinite ripercussioni» suscita in un certo senso l'evento, gli dà un'anima, attraverso un meccanismo analogo a quello della magia, per poterlo controllare. Ma Bergson non pone la domanda decisiva: come l'«istinto intellettuale» potrebbe «animare» un certa diversità di fenomeni e non un'altra, se questa non fosse già rivestita, a livello percettivo, prima di ogni attività del soggetto, anche incosciente, di un senso pregnante ben determinato rispetto al campo totale in cui appare, se non vi fosse in altri termini un *ordine di senso* già determinato, anteriore a ogni donazione di senso (e, a fortiori, ad ogni affabulazione), che conferirebbe all'evento il suo significato in seno a un contesto?¹⁹

In Bergson l'evento ha secondo l'autore una dimensione puramente psicologica. In altri termini non sarebbe tale se non per un'attribuzione personificante, dovuta all'attività

¹⁹ Ivi, pp. 127-128.

affabulatrice, l'istinto virtuale che tutela l'uomo dai pericoli dell'uso eccessivo della ragione. Senza la proiezione di un'anima al terremoto, come si evince dal racconto di James, il cataclisma assumerebbe una dimensione terrificante con la conseguente contrazione della volontà. Bergson ignora apparentemente l'ordine di senso che precede l'evento e che gli conferisce il suo significato; cadrebbe nello psicologismo, per Romano l'altra faccia della filosofia della durata che pone in primo piano il tempo della coscienza concepito come continuo fluire inglobante ogni altro flusso o ritmo temporale della vita. L'imprevedibile novità della durata sembra ridotta in quest'interpretazione a un evento proprio della coscienza, che può in ultima istanza essere generato solo dal vivente.

Ai suoi occhi, non vi è altra vera novità che quella creata dal vivente (quindi il cosciente) nella sua continua creazione di sé. Ciò rende evidentemente molto difficile comprendere cosa può significare per una coscienza il fatto di «creare del nuovo al di fuori di lei», designando nello spazio dei movimenti imprevedibili o realizzando delle opere, ad esempio dei quadri: poiché non è il quadro che è nuovo, ma la coscienza di colui che lo realizza.²⁰

Dopo la critica a Bergson, Romano prova a rintracciare un "nodo fenomenologico" (*noyau phénoménologique*) che è presente, nonostante la deriva psicologista, nel pensiero bergsoniano. Si vuole «comprendere Bergson con Bergson al di là di Bergson e senza dubbio, in larga misura, contro di lui»²¹. Tale nodo consiste nel aver dato «al reale una priorità sul possibile»²², concetto espresso da Bergson nel testo *Le possible et le réel*. Qui si avanza la tesi che:

²⁰ Ivi, p. 128.

²¹ Ivi, p. 129.

²² Ivi, p. 131.

In virtù della sua assoluta novità, l'evento preesiste, così, alla sua propria possibilità che non può apparire come tale che in maniera retrospettiva. Non è possibile prima di essere reale, la sua possibilità trabocca dalla sua stessa realizzazione.²³

D'altra parte riconoscere un primato al reale sul possibile non significa conferire a quest'ultimo il valore di un miraggio:

Il primato del reale sul possibile non conduce affatto a negare la realtà di quest'ultimo, a farne un semplice «miraggio» – a dispetto delle infelici formulazioni bergsoniane –, ciò che lo condurrebbe a una forma di megarismo (...); conduce piuttosto a restituire al possibile tutto il suo peso, a intenderlo in senso etimologico, proporzionandolo rigorosamente a un potere di previsione: dire che non è possibile, prima di essere reale, vuol dire che non è prevedibile, non rigettare ogni possibile nel limbo; è proporzionarlo rigorosamente all'effettività di un *posse*, riconoscendo a quest'ultimo la sua radicale finitezza. È possibile, in senso stretto, ciò che posso prevedere, anticipare, proiettare, effettuare. Ora, ciò che accade è sempre altro rispetto a questi possibili, «la realizzazione apporta con essa un imprevedibile niente che cambia tutto». Imprevedibile, l'evento è, ad un tempo, inspiegabile – se si intende qui per «spiegazione» una spiegazione nomologico-causale suscettibile di dedurre l'effetto particolare a partire da una legge universale. In realtà, l'evento non è «spiegabile» che in tutt'altro senso, nel senso della ricostituzione interpretativa di un contesto. (...) Ciò che rigetta Bergson (...) sono quattro presupposti sottesi alla concezione del tempo come successione: 1/ Il futuro è qualcosa, in qualche luogo: un possibile nell'intelletto divino o un punto dello spazio-tempo quadrimensionale di Minkowski su una linea dell'universo. 2/ Nella misura in cui il futuro è realizzato in anticipo e preesiste sotto forma di possibile, si potrebbe descrivere il sopraggiungere dell'evento come una modificazione di predicati temporali (futuro, presente, passato) che affettano un quasi soggetto (...) 3/ (...) un evento non è *prima* da venire, *poi* presente, *poi* passato (...); 4/ Pertanto, è assurdo

²³ *Ibid.*

dire, come la metafisica tende a fare, che il passato *segue* l'avvenire (e il presente), perché il primo non potrebbe «seguire» il secondo, che se il secondo potesse precedere il primo, e questo, lo si è visto, è assurdo.²⁴

La lettura proposta da Romano dell'intuizione della durata e dell'*imprévisible nouveauté* che le inerisce costitutivamente può essere quindi riassunta nei seguenti punti. 1) Bergson intende il tempo come un movimento, un cambiamento, malgrado il suo tentativo di non spazializzarlo alla luce della classica immagine del punto che si muove lungo una linea; 2) Bergson privilegia il tempo della coscienza, che ingloba gli altri ritmi della durata, cadendo però in due *impasses*. Una prima, legata al punto precedente, è la regressione all'infinito che deriva dall'ipostatizzare la coscienza come misura allo stesso tempo originaria – a partire dalla propria coscienza si misurano le molteplici durate mondane – e variabile – la coscienza può distendersi e contrarsi e pertanto è una misura non originaria, in quanto richiede a sua volta di essere misurata. La seconda è l'idea che l'irruzione del nuovo sia concepibile solo nell'orizzonte coscienziale. In questo modo si perviene all'interpretazione psicologista dell'evento che ne misconosce la fondamentale dimensione mondana. 3) Per rendere attuale il pensiero bergsoniano occorre andare «con Bergson oltre Bergson», «contro di lui». Quest'operazione consente la focalizzazione della tesi più attuale della sua filosofia: la priorità del reale sul possibile. L'espressione non va intesa nel senso della radicale inconsistenza del possibile, che andrebbe sostituito dal reale. Si tratta piuttosto di dare il giusto peso al *potere* insito in ogni cosa, il cui dispiegamento porta sempre con sé un'eccedenza. Il reale eccede il possibile, come il

²⁴ Ivi, pp. 132-133.

sopraggiungere dell'evento produce la riconfigurazione dei possibili.

Molti sono in conclusione gli spunti interessanti della fenomenologia ermeneutica dell'evento formulata da Romano. La critica a Bergson non sembra però rendere giustizia alla complessità di una filosofia, la cui attualità può essere ancora colta nelle virtualità del proprio linguaggio. Romano compie il gesto importante di «comprendere Bergson con Bergson al di là di Bergson», attitudine storiografica che segna anche il percorso della presente ricerca. Tuttavia nel «senza dubbio, in larga misura, contro di lui» si curva tale atteggiamento verso un “parricidio” forse prematuro. Il «contro di lui» determina infatti il taglio dell'argomentazione che precede l'analisi del «nucleo fenomenologico», circoscrivendo troppo la portata della filosofia bergsoniana. Inoltre, benché Romano non manchi di intraprendere la sua critica di Bergson a partire dalla questione della durata, non tocca, se non in modo approssimativo, il problema del metodo bergsoniano. È opportuno quindi provare a dedurre un altro punto di vista bergsoniano sull'evento, che tragga ispirazione, da una parte, dal percorso delineato nei tre precedenti capitoli, dall'altra prenda le mosse dalla critica di Romano per inserire le riflessioni di Bergson all'interno del dibattito contemporaneo. L'indagine sul ruolo dei concetti, delle immagini e dell'analogia costituiranno un *trait d'union* fondamentale per rispondere alla lettura di Romano, andando con Bergson al di là di Bergson, ma non «contro di lui». Non si vogliono semplicemente colmare i vuoti dell'interpretazione di Romano, ma attivare attraverso Romano e Bergson delle virtualità che appartengono a un sistema filosofico, la cui struttura concettuale e metodologica è meno *démodé* di quanto molti lettori – anche quasi contemporanei di Bergson affascinati

ad esempio dal rigore del linguaggio fenomenologico (Sartre e Merleau-Ponty) o ermeneutico²⁵ – hanno spesso pensato.

Saranno pertanto ripresi e ampliati i quattro passaggi principali del testo di Romano dalla prospettiva bergsoniana. La tesi che la durata sia un mutamento senza mobile è sicuramente un filo conduttore del pensiero bergsoniano che può dare adito a molti fraintendimenti. Ne *La perception du changement*, in particolare nella seconda conferenza, Bergson giustifica dettagliatamente la sua posizione. Bergson esordisce chiedendo al suo auditorio «uno sforzo violento per scartare alcuni degli schemi artificiali che interponiamo, a nostra insaputa, tra la realtà e noi»²⁶. Gli schemi artificiali sono quelli legati alle rappresentazioni spaziali del movimento che impediscono la comprensione della sua natura più autentica. Per rompere tali abitudini del pensiero Bergson invita a partire dalla «percezione diretta del cambiamento e della mobilità», da cui deriva immediatamente il seguente risultato: «*ci rappresentiamo ogni cambiamento, ogni movimento, come assolutamente indivisibili*»²⁷. Questa affermazione tutt'altro che intuitiva è enunciata da Bergson come un dato immediato che non avrebbe in apparenza bisogno di alcuna dimostrazione. Il lungo esempio che segue mostra però come l'*incipit* del discorso bergsoniano sia più un artificio retorico per introdurre l'uditore in *medias res* che un assioma. Bergson riflette sul movimento della mano e sulla percezione che ad esso si accompagna.

Cominciamo dal movimento. Ho la mano al punto A. La trasporto al punto B, percorrendo l'intervallo AB. Dico che questo movimento da A a B è cosa semplice. È una cosa di cui ognuno di noi ha la sensazione immediata. Senza dubbio, mentre portiamo la

²⁵ Cfr. R. RONCHI, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Genova, Marietti, 1990.

²⁶ H. BERGSON, *La perception du changement*, in *La pensée et le mouvant* (1938), Paris, PUF, 2003, p. 157.

²⁷ Ivi, p. 158.

nostra mano da A a B, diciamo che potremmo fermarla in un punto intermedio, ma non avremmo più a che fare con il medesimo movimento. Non vi sarebbe più un movimento unico da A a B; vi sarebbero per ipotesi due movimenti con un intervallo di sosta. Né dall'interno, attraverso il senso muscolare, né dall'esterno attraverso la vista, avremmo ancora la medesima percezione. Se lasciamo il nostro movimento da A a B così come è, lo sentiamo indiviso e dobbiamo dichiararlo indivisibile.²⁸

Il movimento è cosa semplice, o almeno lo è a livello percettivo. Gli schemi intellettuali si frappongono però all'immediatezza del dato, in quanto mentre «guardo la mano che va da A a B e descrive l'intervallo AB mi dico: "l'intervallo AB può essere diviso in quante parti voglio, quindi il movimento da A a B può dividersi in quante parti preferisco, poiché tale movimento si applica su questo intervallo"»²⁹. Dopo un'articolata riflessione che rompe gli schemi dell'intelligenza spazializzante Bergson arriva a una conclusione di carattere generale:

*Vi sono dei cambiamenti, ma non vi sono, sotto il cambiamento, delle cose che cambiano: il cambiamento non ha bisogno di un supporto. Vi sono movimenti, ma non c'è nessun oggetto inerte, che si muove: il movimento non implica un mobile.*³⁰

L'affermazione è messa dello stesso Bergson in corsivo per sottolinearne l'importanza. Se si segue l'argomentare bergsoniano de *La perception du changement*, decontestualizzandolo dagli altri scritti, la critica di Romano sembrerebbe corretta. Non solo Bergson arriva a sostenere che il tempo è cambiamento, ma giunge a tale considerazione a partire da un esempio (il movimento della mano) che riguarda

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ivi*, p. 158.

³⁰ *Ivi*, p. 163. Il corsivo è già nell'originale.

l'ambito psicologico. Le critiche di Romano che riecheggiano quelle di Bachelard e in parte dello stesso Vittorio Mathieu³¹ toccano sicuramente un punto debole, o almeno ambiguo, della filosofia della durata. Un tempo pensato come cambiamento senza mobile ripropone il problema della comprensione dell'irruzione del nuovo. Il nuovo non dovrebbe essere un istante che sorge come una frattura nel tempo da collocare al di fuori della logica del cambiamento? Come percepire inoltre una successione se non vi è nulla che succede? I due quesiti sono legati a un altro problema in parte affrontato nel secondo capitolo: se tra durata e numero vi è un'eterogeneità radicale come è possibile distinguere quei cambiamenti che non sono strettamente qualitativi? Pensare il cambiamento sotto l'unica categoria della qualità non impedisce la possibilità di misurarlo?

Misurare il tempo rinvierebbe in Bergson a un'operazione dell'intelligenza, a un atto che avrebbe uno scopo meramente pratico. Eppure come conciliare la singolarità del nuovo che irrompe e l'assenza di un criterio quantitativo per misurarlo? Come pensare il nuovo senza definirlo come un istante che si stagliere da un contesto e riconfigura l'orizzonte dei possibili?

Simili interrogativi non possono trovare una soluzione senza tener conto delle oscillazioni della filosofia bergsoniana. Per quanto riguarda la deriva psicologista insita nella durata bergsoniana sarebbe un errore limitarsi all'*Essai sur les données immédiates del conscience* o estrapolare alcuni enunciati degli scritti minori, sottovalutando le tesi espresse in *Matière et mémoire* e ne *L'évolution créatrice*. Nel testo del 1907 Bergson dimostra che teoria della conoscenza e teoria della vita sono

³¹ Cfr. V. MATHIEU, *Bergson, il profondo e la sua espressione*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1954.

inseparabili³² e tale unità si fonda sull'analogia pensiero-vita. La radice biologica della coscienza rende dunque l'accusa di psicologismo scorretta: se la coscienza si radica nella vita, se la matrice vitale mette in relazione l'uomo a tutti i viventi e in grado di coglierne, attraverso immagini e concetti, i loro ritmi temporali, allora non sembra lecito scorgere nella durata la prevalenza del tempo soggettivo sul tempo mondano. In effetti, il tempo della coscienza si comprende in Bergson solo a partire dal tempo del mondo e viceversa: nella coscienza risiede la chiave di accesso alla realtà, ma nella realtà vi è la porta che apre alla comprensione filogenetica della coscienza e del posto che occupa l'uomo nel cosmo.

Il dualismo (tempo della coscienza-tempo spazializzato) dell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* non è attenuato dagli scritti successivi, quasi Bergson esordisca con una tesi che richiede delle parziali smentite. Bergson attiva piuttosto alcune delle virtualità insite nel dualismo, da cui si snodano nuove ed originali riflessioni che possono risultare un'attenuazione solo per il lettore che cerca una presa istantanea sull'opera bergsoniana.

La coscienza individuale è un epifenomeno dello slancio vitale, un momento di arresto nel dispiegarsi della vita come sdoppiamento e differenziazione. In quanto luogo di resistenza e di rilancio del movimento della vita, la coscienza non va identificata con un soggetto trascendentale che darebbe al mondo le proprie regole a priori, né tanto meno va compresa come un mero soggetto empirico slegato dalla realtà e chiuso in se stesso. La coscienza è in Bergson quel centro da cui l'uomo parte per cogliere sé e il mondo e raggiungere una conoscenza che si rivela sempre parziale. La coscienza deriva dalla vita e sarebbe pertanto una presunzione pensare che essa possa

³² H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, a cura di Arnaud François, Paris, PUF, 2007, p. IX.

comprendere un orizzonte che di fatto la trascende. L'attitudine pratica dell'intelligenza costituisce inoltre un ostacolo solo parzialmente sormontabile attraverso l'intuizione. Si è visto infatti nel precedente capitolo come intuizione, intelligenza e istinto non siano in Bergson della facoltà che si oppongono o radicalmente distinte. In ognuna di loro vi è una frangia, un alone di indeterminatezza che la mette in relazione alle altre, manifestando la loro origine dal medesimo slancio vitale.

L'accusa a Bergson di deriva psicologista nella filosofia della durata potrebbe però prendere un'altra forma in apparenza più insidiosa. Si potrebbe in effetti sostenere che l'analogia coscienza-vita implichi l'estensione della coscienza all'intero mondo, un pensare il mondo come essere cosciente. L'intuizione della durata non manifesterebbe dunque l'esperienza relazionale coscienza-realtà, ma risulterebbe un vissuto proiettato surrettiziamente sulla realtà organica e inorganica.

Senza dubbio per Bergson la coscienza è diffusa e, del resto, questa è la tesi fondamentale del suo spiritualismo. Tuttavia sarebbe errato leggere il gesto cartesiano di Bergson di cominciare dalla coscienza come una messa tra parentesi del mondo che in seguito sarebbe recuperato come estensione di proprietà appartenenti in linea di principio solo al soggetto. Per Bergson il termine coscienza è plurivoco, assume diversi significati. Una pianta, un insetto, un animale, l'uomo non sono per Bergson coscienti allo stesso modo e il fondamento di tale differenziazione va cercato nella finitezza dello slancio vitale.

Se la forza immanente alla vita fosse una forza illimitata, avrebbe forse sviluppato indefinitamente negli stessi organismi l'istinto e l'intelligenza. Ma tutto sembra indicare che questa forza è finita, e che essa si esaurisce abbastanza presto manifestandosi. Le è difficile andare lontano in più direzioni contemporaneamente. Occorre che scelga. Ora, ha la scelta tra due modi di agire sulla

materia bruta. Può fornire quest'azione *immediatamente* creandosi uno strumento *organizzato* con cui lavorerà; oppure può fornire tale azione *mediatamente* in un organismo che, invece di possedere naturalmente lo strumento richiesto, lo fabbricherà lui stesso manipolando la materia inorganica. Da lì l'intelligenza e l'istinto, che divergono sempre più sviluppandosi, ma che non si separano mai di fatto l'uno dall'altro. Da un lato infatti l'istinto più perfetto dell'Insetto è accompagnato da qualche bagliore di intelligenza, non fosse che per la scelta del luogo, del momento e dei materiali della costruzione (...). Ma, d'altra parte, l'intelligenza ha ancora più bisogno dell'istinto che l'istinto dell'intelligenza, poiché manipolare la materia bruta presuppone già nell'animale un grado superiore di organizzazione, a cui ha potuto elevarsi solo sulla ali dell'istinto.³³

La finitezza dello slancio vitale determina delle scelte che non sono decisioni prese consapevolmente dalla vita, ma direzioni che nascono dalla struttura dell'evoluzione che si differenzia e si sdoppia, cercando allo stesso tempo di condurre oltre lo slancio. La vita-durata ha in sé insito il progresso e il tentativo di portare il movimento della vita al di là dei riflussi, dei cerchi concentrici su cui lo slancio vitale inevitabilmente indugia. L'istinto, l'intelligenza e l'intuizione così come, sul versante organico, la pianta, l'animale e l'uomo costituiscono dei luoghi di esitazione della vita e nello stesso tempo delle frontiere che presentano al proprio interno dei punti di transizione. Sarebbe errato dunque pensare che la coscienza sia per Bergson ovunque, una sorta di spirito razionale che avrebbe programmato le diverse tappe del vivente. Pensare in questi termini lo spiritualismo bergsoniano andrebbe contro le dichiarazioni dello stesso autore, che contesta a più riprese ne *L'évolution créatrice* l'idea di un piano evolutivo pre-ordinato. Nella natura vi è certo un ordine, ma occorre distinguere due sensi del termine ordinato.

³³ Ivi, pp. 142-143.

In una maniera generale la realtà è ordinata nell'esatta misura in cui soddisfa il nostro pensiero. L'ordine è quindi un certo accordo tra il soggetto e l'oggetto. È lo spirito che si ritrova nella cose. Ma lo spirito (...) può camminare in due direzioni di senso opposto. Tanto segue la sua direzione naturale: è allora il progresso sotto forma di tensione, la creazione continua, l'attività libera. Tanto lo inverte, e questa inversione, portata fino alle sue estreme conseguenze, condurrebbe alla determinazione reciproca necessaria degli elementi exteriorizzati gli uni rispetto agli altri, in ultima istanza al meccanismo geometrico. (...) Quanto all'ordine del primo genere, oscilla senza dubbio intorno alla finalità: non si potrebbe però definirlo con essa, poiché è tanto al di sopra, tanto è al di sotto. Nelle sue forme più alte è più che finalità, in quanto di un'azione libera o di un'opera d'arte si potrà dire che manifestano un ordine perfetto. Eppure non sono esprimibili in termini di idee che a posteriori e approssimativamente. La vita nel suo insieme, vista come un'evoluzione creatrice, è qualcosa di analogo: trascende la finalità, se si intende per finalità la realizzazione di un'idea concepita o concepibile in anticipo. La cornice dalla finalità è quindi troppo stretta per la vita nella sua integralità. Al contrario, è spesso troppo grande per tale o tale manifestazione della vita presa singolarmente. In ogni caso, si è sempre in relazione a un *vitale*, e il presente studio tende a stabilire che il vitale è nella direzione del volontario. Si potrebbe dire che questo primo genere di ordine è quello del *vitale* o del *volutato*, in opposizione al secondo, che è quello dell'*inerte* e dell'*automatismo*.³⁴

In Bergson l'ordine del vitale rientra nell'ambito del *volutato*, ma è evidente che nella natura non è possibile rintracciare un finalismo, perché nelle sue creazioni più elevate è molto al di sopra della finalità. Il prodotto è ricco di un *surplus* che non può essere considerato come il risultato di un'idea presente in potenza nella cose o nella mente di un Dio razionale. L'analogia con l'opera d'arte assume il valore di una proporzione: come la grande opera d'arte non è interamente contenuta nella mente

³⁴ Ivi, pp. 224-225.

del suo autore, così nell'evoluzione creatrice della natura alcuni viventi hanno un'eccedenza che trascende il pre-esistente. Nella maggioranza dei casi si constata dispersione e riflusso. Si è quindi al di sotto della finalità, ma nei punti di rottura la natura mostra una creatività che il finalismo non è in grado di esprimere. Da tali considerazioni si evince che tra coscienza e durata non vi è un rapporto unidirezionale. Ne *La conscience et la vie* Bergson identifica la coscienza alla memoria e all'anticipazione del futuro e scorge nella vita stessa tale caratteristica. Ma l'estensione è possibile perché in *Matière et mémoire* Bergson dimostra che la memoria pura non è localizzata nel cervello e coincide, in ultima istanza, con il passato che ogni istante del presente porta interamente con sé.

La memoria può mancare in ampiezza; può abbracciare una piccola parte del passato; può non conservare che ciò che sta per arrivare; ma la memoria è là, altrimenti non vi è coscienza. Una coscienza che non conservasse nulla del passato, che dimenticasse senza sosta se stessa, perirebbe e nascerebbe a ogni istante: come definire altrimenti l'incoscienza? Quando Leibniz diceva della materia che è «uno spirito istantaneo» non la considerava, suo malgrado, insensibile? Ogni coscienza è quindi memoria – conservazione e accumulazione del passato nel presente.

Ma ogni coscienza è anticipazione dell'avvenire. Considerate la direzione del vostro spirito a un qualsiasi momento: troverete che si occupa di ciò che è, ma in vista soprattutto di ciò che sarà. L'attenzione è un'attesa, non vi è coscienza senza una certa attenzione alla vita. Il futuro è lì; ci chiama o piuttosto ci attira a lui: questa trazione ininterrotta che ci fa avanzare sulla strada del tempo, è anche causa del nostro continuo agire. Ogni azione è un indugiare sull'avvenire.³⁵

³⁵ H. BERGSON, *La conscience et la vie*, in *La énergie spirituelle*, a cura di Élie During et alii, Paris, PUF, 2009, p. 5.

Alla coscienza Bergson attribuisce due elementi: la conservazione del passato e l'anticipazione dell'avvenire. Non leggendo il passo nell'intertesto dell'opera bergosiana, si ha l'impressione che l'autore ripeta con parole quasi identiche il concetto agostiniano di tempo come *extensio animi*. Tuttavia per Bergson la conservazione del passato e l'anticipazione dell'avvenire appartengono al tempo prima ancora di inerire alla coscienza umana. Tutto è coscienza, in quanto nella materia come nelle forme viventi più complesse sono presenti entrambi i caratteri, malgrado le diverse gradazioni. Nel mondo inorganico si ha una coscienza istantanea che si spiega con la conservazione quasi nulla del passato. Nel mondo organico, grazie a dei sistemi nervosi complessi, la coscienza emerge con maggiore intensità, ma resta l'indipendenza sostanziale della coscienza dalla presenza di un sistema nervoso.

La coscienza è incontestabilmente legata al cervello nell'uomo: ma non ne consegue che un cervello sia indispensabile alla coscienza. Più si discende nella serie animale, più i centri nervosi si semplificano e si separano gli uni dagli altri; infine, gli elementi nervosi spariscono, inghiottiti dalla massa di un organismo meno differenziato: non dobbiamo supporre che se, al vertice della scala degli esseri viventi, la coscienza si fissa su dei centri nervosi molto complicati, essa accompagna il sistema nervoso lungo l'intera discesa, e quando la sostanza nervosa si fonde alla fine in una materia vivente ancora differenziata, la coscienza stessa si sparpaglia, diffusa e confusa, ridotta a poca cosa, ma non ancora caduta nel nulla?³⁶

La coscienza è ovunque: dall'indifferenziato ammasso cellulare fino all'uomo è reperibile la presenza di tendenze, linee di sviluppo, attività latrici di senso non spiegabili secondo schemi meccanicistici. La riflessione sui diversi livelli della

³⁶ Ivi, pp. 7-8.

coscienza non conduce quindi Bergson a costruire un'immagine del tempo ritagliata sulla psiche e i suoi *Erlebnisse*, ma ad ancorare il tempo alla vita, a conferirgli una dimensione allo stesso tempo biologica e spirituale.

Se non vi è deriva psicologica in Bergson, resta invece intatta l'ambiguità del tempo concepito come cambiamento e il suo legame con l'ipotesi dei diversi ritmi della durata. Affermare come ne *La pensée et le mouvant* che il tempo è un mutamento senza mobile o che può distendersi e contrarsi significa in apparenza ridurlo a una forma di movimento che scorre rapidamente o lentamente. In assenza di correttivi tali tesi implicano il regresso all'infinito, in quanto al tempo misura si sostituisce il tempo misurabile che richiede un nuovo metro temporale. L'errore sembra specularsi alla collocazione dell'istante in un orizzonte temporale che si muove secondo diversi ritmi. In altri termini l'assenza del tempo-misura, la moltiplicazione dei ritmi e l'aporia del regresso derivano dalla negazione all'istante della sua autonomia. Inserito in un cambiamento senza mobile e confinato nell'*entre-deux*, tra il "non-più" e il "non-ancora", l'istante non spazializzato o *imprévisible nouveauté* è svuotato di qualsiasi consistenza. L'estaticità lo priverebbe insomma della possibilità di stagliarsi al di sopra dei mutamenti e di comprenderne l'evenemenzialità. In un celebre passo del *Parmenide* di Platone che Romano analizza ne *L'événement et le temps*, si dice dell'Uno che «nel momento stesso in cui invecchia, diventa anche più giovane: "ciò che diventa più vecchio di sé deve quindi, nello stesso tempo, e necessariamente diventare più giovane di sé" (141c)»³⁷.

Secondo Romano:

Il solo Uno che soddisfa i requisiti posti (diventare più vecchio di sé, diventare più giovane di sé, conservando ad un tempo la

³⁷ C. ROMANO, *L'événement et le monde*, cit., p. 28.

medesima età) è l'ora, che non cessa allo stesso tempo di invecchiare, andando dal passato al futuro, e di ringiovanire, rinnovandosi costantemente nel suo punto di incidenza con l'avvenire. Se si comprende in questo modo il testo, si comprende anche che *il riferimento dell'ora a se stesso non ammette altro termine di paragone che l'ora*, che ciò che era escluso come sofisma per ogni cosa vale per l'ora e solo per lui, che non è relativo che a se stesso, e temporalizzandosi temporalizza il tempo, senza che possa mai situarsi al di fuori dell'ora (poiché l'ora è sempre ora), in una posizione che sovrasti [*surpombant*] il tempo che permetterebbe, uscendo dall'ora, di compararlo a un altro ora. L'insistenza di Platone sul fatto che *il diventare più vecchio non si dice rispetto a un essere più giovane, ma rispetto a un diventare più giovane*, si spiega con il fatto che il tempo è un cambiamento relativo a se stesso, dove l'ora può essere paragonato solo a sé, e non ha, fuori di sé, un *altro* ora, secondo termine distinto di paragone.³⁸

L'istante non è riferibile a un futuro e a un passato se non indirettamente, nel diventare più giovane e più vecchio di sé. È l'istante che temporalizza il tempo e pertanto non si può dire che "non è più" o "non è ancora" e inserirlo in un trascorrere che non gli appartiene. L'istante diventa senza sosta se stesso senza mai essere, perché nulla gli si può attribuire (un "non più" o un "non ancora"). Pertanto l'istante non è incluso nel cambiamento e raggiunge la condizione paradossale di divenire senza mutare, in quanto rimane sempre un ora identico a se stesso. Si può dire che è «*affrancato da ogni condizione di anteriorità e di posteriorità, ab-soluto nel suo sorgere, non subordinato a nessun orizzonte temporale già dato, ma, nella suo venire da sé a sé, portatore con sé del proprio orizzonte*»³⁹. Bergson sembrerebbe agli antipodi di tale rappresentazione dell'istante e le critiche di Romano sull'impossibilità dell'*imprévisible nouveauté* in una teoria del tempo che ingloba l'istante nel mutamento

³⁸ Ivi, pp. 29-30.

³⁹ Ivi, p. 48.

toccherebbero un punto debole del sistema bergsoniano. Per attenuare queste critiche e mostrare delle virtualità della riflessione bergsoniana che ci conducano anche in questo caso oltre Bergson ma non contro Bergson, occorre attingere alle risorse iconiche di un'opera che si sviluppa come dialogo fecondo tra immagini e concetti.

Molte sono le immagini utilizzate da Bergson per descrivere il tempo. Alcune di queste, già analizzate nel primo capitolo, possono fornire dei validi spunti per una diversa prospettiva sull'istante che sia compatibile con le osservazioni di Romano. Una prima, ripresa anche da Romano, è la celebre immagine della palla di neve a cui Bergson ricorre ne *L'évolution créatrice* per rendere intuibile l'essenza della durata.

Muta senza sosta. Ma non è dire abbastanza. Il cambiamento è più radicale di quanto si potrebbe credere. Parlo infatti di ognuno dei miei stati d'animo come se formasse un blocco. Dico certo che cambio, ma il cambiamento mi sembra risiedere nel passaggio da uno stato allo stato seguente: di ogni stato preso singolarmente amo credere che resti ciò che è durante tutto il tempo che si produce. Eppure, un leggero sforzo d'attenzione mi rivelerebbe che non vi è affezione, rappresentazione, volizione che non si modifichi in ogni momento; se uno stato d'animo cessasse di variare, la sua durata non smetterebbe di scorrere. Prendiamo il più stabile degli stati interni, la percezione visiva di un oggetto esteriore immobile. L'oggetto può ben restare identico, posso ben guardarlo dallo stesso lato, sotto lo stesso angolo, nello stesso giorno: la visione che ne ho differisce nondimeno da quella che ho appena avuto, anche solo perché è invecchiata di un istante. La mia memoria è là, che spinge qualcosa di questo passato nel presente. Il mio stato d'animo avanza sulla strada del tempo, si gonfia costantemente della durata che raccoglie; fa, per così dire, palla di neve con se stesso.⁴⁰

⁴⁰ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 1-2.

Per descrivere la durata Bergson propone un esempio psicologico. Si è già dimostrato che la preferenza accordata al vissuto non è l'indice di una deriva soggettiva nella rappresentazione del tempo. L'analogia coscienza-vita genera infatti una fitta trama di corrispondenze tra io e mondo che rende impossibile la riduzione della durata a un'intuizione ricalcata sul fluire degli stati d'animo. È opportuno quindi soffermarsi subito sull'immagine della palla di neve che rivela sul versante iconico le caratteristiche attribuite da Romano all'istante.

Il tempo si raccoglie e nel raccogliersi si gonfia del passato che incontra sulla propria strada. Il rotolare della palla di neve che, nello scendere lungo il pendio di una montagna, diventa più grande rinvia a un movimento nello spazio. Sarebbe dunque errato interpretare l'immagine alla lettera e dedurre che Bergson voglia paragonare il tempo a un movimento. L'immagine evoca un altro da sé, un centro invisibile che costituisce il cuore dell'intuizione della durata e, conseguentemente, la traduzione concettuale non è immediata.

La palla di neve è un mobile che si muove nello spazio, mentre il tempo non è rappresentabile da Bergson come il punto che si muove lungo una retta. La palla di neve raccoglie una materia che le è omogenea, mentre il tempo bergsoniano è eterogeneo. L'immagine dà in apparenza al tempo una connotazione quantitativa – il passato che si accumula nel presente ingrossandolo –, quando la durata presenta per Bergson un carattere eminentemente qualitativo. Non è quindi nella direzione del trascorrere del tempo che l'immagine risulta pertinente. Più si pretende di coglierla come funzionale alla spiegazione del tempo-mutamento, più la metafora si manifesta fuorviante. L'immagine sembra piuttosto descrivere in modo abbastanza adeguato un aspetto del tempo bergsoniano che non è inerente all'intuizione della durata, ma, per ricorrere al titolo

dell'omonimo saggio di Bachelard, all'intuizione dell'istante. Come spesso accade in Bergson l'immagine non esprime il proprio di un fenomeno con un colpo d'occhio che ne rivelerebbe in modo a-prospettico l'essenza. Tenta piuttosto di approssimarsi, seguendo dinamicamente alcune delle linee di fatto che si sviluppano dal suo centro. Bergson parla di uno «stato d'animo che avanza» e «fa palla di neve con se stesso». L'immagine si focalizza sul presente sempre nuovo ed è suscettibile di almeno due interpretazioni. Da una parte è possibile pensare che lo stato d'animo sia sempre nuovo in quanto raccoglie un passato che lo rende eterogeneo a se stesso. In tal caso si è però osservato che l'immagine non spiegherebbe l'eterogeneità del nuovo. Questo sembrerebbe ridotto a un "più" che si aggiunge a un "meno" (il "non più"), che attende un "non ancora più". Inoltre se il tempo della coscienza non è in sé tutto il tempo, l'avanzare dello stato d'animo che fa palla di neve con se stesso, dovrebbe essere l'effetto di una struttura temporale che si colloca su un livello più profondo. Pertanto è possibile avanzare una seconda interpretazione dell'immagine: lo stato d'animo che fa palla di neve con se stesso potrebbe rinviare all'oscillazione di un istante che modifica il contesto del vissuto, ma resta sempre identico a se stesso. In altri termini lo stato d'animo avanza sulla ruota del tempo e «fa palla di neve con se stesso», perché l'istante o *imprevisible nouveauté* si dà fuori-contesto, come un identico che modifica la coscienza articolando la sua durata. Senza il fuori-contesto dell'istante-*imprevisible nouveauté* la durata non può costituirsi in senso qualitativo. Non vi è eterogeneità nella durata senza un'irruzione *ex-situ* dell'istante-evento che altera il decorso dei mutamenti coscienziali e di quelli naturali. La palla di neve è quindi un'immagine ambigua che rinvia direttamente all'idea di un passato che si accumula nel presente e indirettamente a un'evenemenzialità della durata che si temporalizza grazie

all'*imprévisible nouveauté* dell'istante-evento, da pensare come l'oscillazione dell'"ora" riferibile solo a se stessa.

La palla di neve è allo stesso tempo ferma e in movimento. Ferma perché oscilla su se stessa, è il nuovo che riconfigura senza sosta i possibili; in movimento, in quanto temporalizza la durata delle cose come mutamenti qualitativi. La durata dipende dall'istante-evento che la costituisce e, d'altra parte, l'evento non si dà che nelle temporalizzazioni delle cose nelle loro diverse durate.

Tali considerazioni sembrano rendere meno aporetica l'ipotesi bergsoniana di una molteplicità dei ritmi della durata. Lungi dall'implicare un regresso all'infinito, la variazione della durata diventa il corollario di un istante-evento che temporalizza il molteplice come differenze situate.

Questo concetto è ben espresso in un'altra celebre immagine de *L'évolution créatrice* che occorre ora riprendere sotto una diversa angolazione. Si è visto che nel secondo capitolo dell'opera Bergson paragona l'evoluzione della vita all'esplosione di una granata, i cui frammenti esplodono detonando nuove esplosioni.

Il movimento evolutivo sarebbe cosa semplice, ne avremmo presto determinato la direzione, se la vita descrivesse una traiettoria unica, paragonabile a quella di un proiettile lanciato da un cannone. Ma abbiamo qui una granata che è esplosa subito in frammenti, i quali, essendo anche loro delle specie di granate, sono esplosi a loro volta in frammenti destinati ancora ad esplodere, e così via per un tempo molto lungo. Noi non percepiamo che ciò che è più vicino a noi, i movimenti sparpagliati dei frammenti polverizzati. È partendo da questi che dobbiamo risalire, passo dopo passo, fino al movimento originario.⁴¹

⁴¹ Ivi, p. 99.

Le esplosioni rappresentano l'*imprévisible nouveauté* intrinseca allo slancio vitale; costituiscono delle metafore dell'istante-evento che riconfigura i possibili dell'evoluzione e genera un processo di differenziazione e sdoppiamento all'interno del vivente. Cogliere l'istante dell'esplosione è in sé impossibile, perché rispetto alla nascita di un qualcosa si è sempre in ritardo. Si può risalire al movimento originario che ha prodotto il mondo nelle sue evoluzioni, ma si tratta pur sempre di un'impresa che implica delle ricostruzioni parziali e che presenta un certo grado di artificialità. L'evento fondatore, l'esplosione originaria non rientra – si può aggiungere con Romano – in una possibilità, ma in una «*passibilità*: esposizione senza misura all'evento, che non può dirsi in termini di passività, ma precede la distinzione dell'attivo e del passivo»⁴². Vi è rispetto all'evento un *décalage*⁴³ originario che non è superabile, in quanto costitutivo dell'avvenire dell'evento. In un linguaggio più bergsoniano si può dire che nel mondo si ripete ad un livello più complesso quanto già visto nella coscienza: lo stato d'animo che avanza e «fa palla di neve con se stesso» mostra l'oscillazione di un istante-evento che, nel suo riferirsi a sé, temporalizza la coscienza come durata eterogenea. Allo stesso modo, le esplosioni dello slancio vitale declinano un medesimo istante-evento che si ripete e temporalizza la propria differenza nel vivente. L'*imprévisible nouveauté* è colta dunque solo a posteriori, perché da sempre sottratta all'orizzonte mondano. Si percepiscono dei «movimenti sparpagliati», che sono le ricadute sul possibile di eventi “passibili”, al di là dell'attivo e del passivo. L'attività e la passività implicano infatti la presenza di un soggetto e dunque una pericolosa spazializzazione dell'evento che sarebbe ridotto al movimento di un mobile nello spazio.

⁴² C. ROMANO, *L'événement et le monde*, cit., p. 101.

⁴³ Ivi, p. 105.

La maggiore differenza tra l'ermeneutica-fenomenologica dell'evento di Romano e il concetto di *imprévisible nouveaté* di Bergson non va cercata dal lato della presunta riduzione della seconda a una forma di cambiamento, ma sul versante della vita e del vivente. In Bergson la distinzione tra fatti intramondani e eventi (in senso *événemential*) manca, perché l'irruzione del nuovo concerne la coscienza dell'uomo come il vivente in generale. La curvatura ermeneutica non consegna qui l'evento a un orizzonte di ricezione puramente umano, nel senso che l'evento sarebbe tale solo se riferito all'uomo. Certo in Romano l'evento si sottrae all'uomo e quindi non vi è sicuramente la deriva psicologista. Tuttavia la dimensione ermeneutica è costitutiva dell'ad-venire dell'evento e pertanto la riferibilità all'uomo è essenziale a livello fenomenologico. Al contrario, in Bergson, la dimensione ermeneutica, pur essendo presente, – basti pensare alla riflessione di Bergson sull'incapacità del linguaggio ad esprimere la durata e l'*imprévisible nouveaté*, in quanto i concetti e le stesse strutture sintattiche riducono il nuovo all'identico – non impedisce una riferibilità più ampia dell'evento all'intero ambito del vivente. L'evento in Bergson ha dunque una dimensione allo stesso tempo biologica e antropologica. Quell'ermeneutica è derivata, in quanto trova la sua radice nella matrice biologica dell'uomo che da una parte gli consente di comprendere gli eventi del vivente, perché assorbito nel medesimo slancio vitale, dall'altra ne determina alcuni invalicabili limiti epistemologici dovuti alla filogenesi del linguaggio.

Riferire l'evento all'orizzonte del vivente ha delle rilevanti conseguenze sul piano fenomenologico. Non è più possibile infatti limitarsi al modo in cui l'evento ad-viene all'uomo, ma diventa necessario affrontare al plurale la ricevibilità dell'evento in un vivente che assume molteplici strutture in

grado più o meno di assorbire e rilanciare *l'imprévisible nouveauté*.

Prima di affrontare tale aspetto per ampliare il dialogo tra Bergson e l'orizzonte filosofico contemporaneo con le riflessioni sul vivente di Raymond Ruyer e Gilbert Simondon ci si potrebbe chiedere se dare un riferimento costitutivo dell'evento al vivente significa dire che l'evento è vita. L'inferenza non è in sé priva di conseguenze e per chiarirla è utile soffermarsi sulle riflessioni condotte in merito da Badiou nel *Court traité d'ontologie transitoire*. Benché nel saggio l'autore non si soffermi esplicitamente su Bergson, preferendo analizzare la questione in riferimento a Deleuze, la sua riflessione offre degli elementi importanti per ripensare il problema nella filosofia bergsoniana.

Per Badiou in Deleuze:

L'improprietà dell'essere non è altro che la defezione delle proprietà attraverso la loro virtualizzazione; e (...) inversamente le proprietà dell'ente non sono altro che il simulacro terminale della loro attualizzazione. Allora, l'essere è disappropriazione del proprio della proprietà, ma anche appropriazione della sua improprietà. In altri termini è il movimento di due movimenti, o piuttosto: il movimento neutro del Tutto, così come in lui stesso avviene la divisione degli enti secondo l'indivisibile, o l'indiscernibile, del movimento che li disgiunge. È la ragione fondamentale per cui l'essere merita il nome di *vita*. (...) Perché l'essere come univocità o immanenza, deve essere chiamato «vita»? (...) Cosa spinge in Deleuze il pensiero dell'essere verso il nome nietzschiano, la vita? Questo, che l'essere deve essere valutato come potenza, ma come potenza impersonale, o neutra. È potenza, poiché è rigorosamente coestensivo all'attualizzazione del virtuale e alla virtualizzazione dell'attuale; o ancora all'impropriazione [impropriation] del proprio, e all'appropriazione dell'improprio. O ancora alla disgiunzione che slega degli enti multipli e alla Relazione che definisce il Tutto.⁴⁴

⁴⁴ A. BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998, p. 63.

La filosofia deleuziana è per Badiou un'ontologia dell'immanenza e dell'univocità. Il cuore pulsante di questo sistema filosofico è l'essere concepito come disappropriazione e appropriazione, ovvero come movimento che si dispiega nell'attualizzazione del virtuale. Il virtuale non è un possibile che richiede l'essere per passare all'atto, ma un indiscernibile che l'attuale impoverisce e de-possiede. La vita è dunque un movimento immanente di disgiunzione che si sviluppa nella relazione attuale-virtuale, rapporto «che definisce il Tutto».

Molti sono nel passo citato i termini che richiamano la filosofia della vita bergsoniana: virtuale, disgiunzione, potenza. È noto inoltre che Deleuze ha attinto anche da Bergson per costruire la propria filosofia dell'immanenza. Ne *Le bergsonisme* (1966) Deleuze scandaglia in modo originale il concetto di virtualità bergsoniano, che sarà fondamentale nei propri testi teoretici. Indagando il problema del tempo in Bergson, Deleuze avanza la tesi che non vi è contraddizione tra la molteplicità dei ritmi della durata e il monismo del tempo unico:

Non vi è che un solo tempo (monismo), benché vi siano un'infinità di flussi attuali (pluralismo generalizzato), che partecipano necessariamente allo stesso tutto virtuale (pluralismo ristretto). Bergson non rinuncia affatto all'idea di una differenza di natura tra i flussi attuali; né all'idea di differenze tra distensione e contrazione nella virtualità che li ingloba e si attualizza in essi. Ritene invece che queste due verità non si escludono, anzi implicano l'idea di un tempo unico. In breve non solo le molteplicità virtuali implicano un solo tempo, ma la durata come molteplicità virtuale è questo medesimo e unico Tempo.⁴⁵

In queste affermazioni sono visibili in controluce le riflessioni che saranno elaborate in *Différence et répétition* (1968) ben sintetizzate dalle parole badousiane. L'apparente somiglianza tra le due filosofie pone quindi il problema di

⁴⁵ G. DELEUZE, *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, 2004, p. 83.

dover valutare fin dove è estendibile la critica badousiana di Deleuze a Bergson e in caso di non sovrapposibilità determinare in che modo Bergson non cadrebbe nelle stesse *impasses*. Per Badiou Deleuze manca una filosofia dell'evento, perché l'identità essere-vita oscurerebbe l'evenemenzialità.

Si può dire: Deleuze monta un'apparecchiatura fenomenologica immensa, virtuosa, ramificata, per poter scrivere l'equazione ontologica: essere=evento. Ma, nel punto più infimo di ciò che cattura questo apparecchio, si scopre (...) questo: che l'essere non è mai l'evento e in questo modo l'essere risulta equivoco.

Pertanto (...) ho pensato di dover dire che il multiplo puro, forma generica dell'essere, non accoglie mai in se stesso l'evento come una componente virtuale; ma che al contrario l'evento gli avviene per un supplemento raro e incalcolabile.

È stato necessario in vista di ciò sacrificare il Tutto, sacrificare la Vita, sacrificare il grande animale cosmico con cui Deleuze incanta (...). La topologia generale del pensiero non è più allora, come dichiarava, «carnale o vitale». È situata all'incrocio della severa matematica, come diceva Lautrémont, e del poema stellare, come avrebbe detto Mallarmé.⁴⁶

Il sistema filosofico di Deleuze, paragonato a una macchina «immensa, virtuosa, ramificata» dove ogni ingranaggio-concetto trova la giusta collocazione, non lascia spazio per Badiou all'evento, un'assenza che stupisce perché l'intero edificio deleuziano sembra costruito intorno all'equazione essere-evento. Il nodo del problema risiede secondo Badiou nel concetto di virtualità: Deleuze pensa l'evento come una componente virtuale della vita e in questo modo cade, suo malgrado, in un'ontologia che non concede spazio a quel «supplemento raro e incalcolabile» proprio dell'avvenire che sopraggiunge al molteplice.

⁴⁶ Ivi, pp. 71-72.

Al di là della giustezza delle osservazioni di Badiou, è opportuno valutare la pertinenza della medesima critica sul versante bergsoniano. La traslazione è necessaria per tre motivi: 1) Deleuze costruisce un concetto di virtualità che si presenta come una ripresa di quello bergsoniano; 2) Badiou, attraverso Deleuze, attacca in modo più esteso le filosofie della vita, ritenendo impossibile una “biologia” dell’evento che andrebbe invece sostituita con la “matematica” dell’evento; 3) tale conclusione mette inoltre in secondo piano il riferimento antropologico dell’evento che risulta indicibile non solo perché “indecidibile” o “incalcolabile”, ma anche per carenze costitutive del linguaggio, la cui struttura è una manifestazione della vita e, in quanto tale, derivata.

Pensare l’evento come la componente virtuale della vita non significa negarne l’imprevedibilità o incalcolabilità. In Bergson il reale precede il possibile e solo la riduzione del virtuale all’illusione retrospettiva del già-dato potrebbe privare l’evento della sua originalità. Il concetto di virtualità non conduce affatto a un’ontologia della vita che negherebbe il sopraggiungere dell’evento e che, in ultima istanza, sarebbe una variante irrazionalista dello spinozismo. Il virtuale rinvia piuttosto alla ricevibilità dell’evento, aspetto che manca nell’approccio matematico di Badiou ed è solo parzialmente presente nell’ermeneutica-fenomenologica di Romano.

Per ricevibilità dell’evento si intende la capacità di assorbire o ricevere l’evento propria dell’essere vivente. In Bergson l’essere vivente è esposto all’*imprévisible nouveauté*, all’insorgenza dell’evento. Tuttavia la ricevibilità dell’evento non è ovunque la stessa: un artista è in grado ad esempio di avvertire l’evenemenzialità di un oggetto che improvvisamente cade ed essere stupito della traiettoria che compie; un uomo comune cercherà istintivamente di afferrarlo per evitare che si rompa; un cane fuggirà impaurito sorpreso dal movimento che

interpreterà come una possibile minaccia. In tutti questi casi l'evento si iscrive in un orizzonte di ricevibilità variabile da individuo a individuo che mostra un'esposizione all'evento relativa e mai assoluta. Occorre pertanto chiedersi fino a che punto il matema dell'evento sia realmente capace di fondare in modo rigoroso l'indecidibilità (*indécidabilité*) che pur appartiene all'evento.

Con tale termine Badiou intende l'impossibilità di dimostrare attraverso assiomi se l'evento appartiene o meno al sito evenemenziale in cui avviene⁴⁷.

Due sono l'ipotesi:

O l'evento appartiene alla situazione, oppure non gli appartiene.

Prima ipotesi: l'evento appartiene alla situazione, è, essendo presente. Le sue caratteristiche sono però speciali. Si osservi prima di tutto che l'evento è un molteplice singolare (alla situazione a cui supponiamo appartenga). Se fosse infatti normale, e potesse essere quindi rappresentato, l'evento sarebbe una parte della situazione. Ora, è impossibile, poiché gli appartengono gli elementi del suo sito, i quali – essendo il sito sul bordo del vuoto – non sono presentati. L'evento (come è del resto comprensibile intuitivamente) non può quindi essere pensato staticamente, in termini di parte della situazione. Lo stato non conta alcun evento.

Tuttavia l'evento, se appartiene alla situazione, non è lui stesso sul bordo del vuoto. Poiché, avendo questa caratteristica essenziale di appartenere a se stesso (...), presenta, in quanto multiplo, almeno un multiplo che è presentato, ossia se stesso. (...) Diciamo così: un evento non è (non coincide con) un sito evenemenziale. «Mobilizza» gli elementi del suo sito, ma vi aggiunge la propria presentazione. Dalla prospettiva della situazione, se le appartiene, come ho supposto, l'evento è separato dal vuoto da se stesso. È ciò che chiameremo il suo essere ultra-uno. Perché «ultra-uno»? Perché il solo e unico termine dell'evento che assicura che non è, come è il suo

⁴⁷ A. BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 548.

sito, è l'uno-che-è. È uno, poiché supponiamo che la situazione lo presenti, quindi che cade sotto il contare-per-uno.

Dichiarare che l'evento appartiene alla situazione equivale ad affermare che si distingue concettualmente dal suo sito per l'interposizione di se stesso tra il vuoto e lui. (...)

Seconda ipotesi: l'evento non appartiene alla situazione. (...) Poiché, oltre a se stesso, l'evento non presenta che gli elementi del suo sito, i quali non sono presentati nella situazione. (...) O dunque l'evento è nella situazione, e rompe il bordo-del-vuoto del sito interponendosi tra lui stesso e il vuoto, o non vi appartiene, e il suo potere di nomina non si indirizza, se si indirizza a qualcosa, che al vuoto stesso.⁴⁸

Molti sono gli elementi messi in luce da Badiou già riscontrati nelle precedenti analisi: il riferimento dell'evento a se stesso e al sito evenemenziale in cui si presenta (senza però farne parte); la difficoltà a tenere insieme il rinvio a sé e al molteplice; la difficoltà a esprimere qualcosa che si trova sul bordo del vuoto. L'indecidibilità dell'evento è però colta da Badiou nella prospettiva soprattutto topologica (nel senso matematico del termine) e all'interno del rapporto tra l'Uno e il Molteplice. Come Romano anche Badiou imposta il problema dell'evento nell'orizzonte linguistico-concettuale della metafisica classica.

Nonostante l'apporto ermeneutico-fenomenologico del primo e quello logico-matematico del secondo, entrambi i filosofi partono da alcune classiche opposizioni della metafisica. I titoli dei loro testi maggiori (*L'événement et le monde*, *L'événement e le temps* per Romano, *L'être et l'événement* e *La logique des mondes*) mostrano inoltre una chiara vocazione ontologica che prende le sue mosse da un avversario comune: l'ontologia-fenomenologica di Heidegger.

⁴⁸ Ivi, pp. 202-203.

In Bergson si delinea invece un approccio diverso e, per certi versi, più flessibile. L'evento non è misurato al problema del "mondo", dell'"essere", del "tempo", ma nel punto di congiunzione tra virtualità e imprevedibile novità, tra la ricevibilità dell'evento biologicamente determinata e la sua irruzione concreta del reale. Al sito evenemenziale di Badiou, definibile matematicamente come un certo insieme di elementi, si può optare con Bergson per la struttura dinamica del vivente, che è un orizzonte di virtualità su cui l'evento insiste. La precisione del linguaggio matematico è sostituibile con un'altra precisione, quella del vivente-parlante uomo, che può approssimarsi alla comprensione dell'evenemenzialità della vita solo a partire da un punto di vista parziale, dove la filosofia si nutre della scienza e allo stesso tempo ricorre a strumenti duttili come le immagini-mediatrici e concetti ritagliati sulle sinuosità del reale.

È in questo senso che un'interrogazione sull'evento di ispirazione bergsoniana sembra oggi pensabile come antropobiologia dell'evento. Non si tratta infatti di passare dallo scientismo matematico a quello biologico. Se la biologia è sicuramente una scienza in grado di offrire un punto di vista diverso sull'evento, le linee di fatto da essa rintracciate trovano nella filosofia il centro che le unisce, in un pensiero consapevole dei limiti antropologici della conoscenza, che resta pur sempre epifenomeno della vita.

Nel prossimo paragrafo saranno indagati nuovi aspetti di questa strada che Bergson apre al nostro presente filosofico attraverso il confronto Raymond Ruyer (1902-1987) e Gilbert Simondon (1924-1989), due autori che presentano una naturale affinità con il pensiero bergsoniano.

2. POTENZIALE E TRASDUZIONE: RAYMOND RUYER E GILBERT SIMONDON IN RISONANZA CON BERGSON

Per scorgere nell'antropo-biologia dell'evento una delle virtualità della filosofia bergsoniana è necessario riprendere l'immagine mediatrice chiave analizzata nel secondo capitolo e inserirla come filo conduttore nel dialogo con Ruyer e Simondon.

Bergson paragona la vita a un'onda immensa che si propaga da un centro:

La vita appare globalmente come un'onda immensa che si propaga a partire da un centro e che, sulla quasi totalità della sua circonferenza, si arresta e si converte in oscillazioni sul posto: in un solo punto l'ostacolo è forzato, l'impulso ha attraversato liberamente. È questa libertà che registra la forza umana.⁴⁹

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, l'immagine sintetizza metaforicamente gli elementi concettuali indagati. La lettura si è articolata su due livelli: ad un primo, volto alla parafrasi del testo, ha fatto seguito un secondo, che ha condotto l'immagine verso la triade concettuale di struttura, imitazione evento, funzionale all'inserimento di Bergson nell'orizzonte contemporaneo. È opportuno riprendere i due piani esegetici proposti per introdurre un terzo che completa il tentativo intrapreso nel precedente paragrafo: «andare con Bergson oltre Bergson» ma non contro di lui.

1) La parafrasi dell'immagine non presenta particolari difficoltà. L'onda immensa rappresenta il movimento della vita, slancio che si costituisce come creazione continua di *imprévisible*

⁴⁹ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, cit., p. 266.

nouveauté. Tale slancio possiede un'energia finita – del resto se non fosse limitato la durata si risolverebbe nell'eternità dell'istante – e si sviluppa secondo linee divergenti, di differenziazione e sdoppiamento che originano le diverse forme viventi (le oscillazioni sul posto). Alcune di queste trasmettono l'impulso iniziale della vita, consentendo la creazione di nuove forme viventi che mostrano dei gradi di complessità più elevati. Malgrado l'evoluzione della vita non sia un processo finalistico – il finalismo riduce, come il meccanicismo, il nuovo al già dato – l'uomo è sicuramente quel vivente in cui la vita ha raggiunto il suo più alto grado di libertà, termine che in Bergson coincide con la creazione del nuovo.

2) Il secondo livello di interpretazione si è basato sui concetti di struttura, imitazione e evento, nelle accezioni dedotte dalle più importanti occorrenze individuate nell'opera bergsoniana. Su questo piano dell'analisi si è visto che le oscillazioni rinviano ai viventi, concepiti come strutture-processi: l'organismo vive una strutturazione e ristrutturazione continua, la cui forma visibile è solo l'aspetto marginale della sua espressione e se assolutizzata come dato scientifico genera ragionamenti contraddittori e falsi problemi – come ad esempio la difficoltà a comprendere sotto l'aspetto formale la somiglianza tra l'occhio umano e quello di alcuni molluschi.

Le strutture viventi sono per Bergson dinamiche ed esposte all'emergenza degli eventi che possono annientarle o modificarle in modo più o meno rilevante. L'evenemenzialità dell'organismo vivente si misura unicamente in termini di ricevibilità dell'evento, ma anche di produzione dello stesso. I due aspetti sono del resto – come si evince dall'immagine mediatrice dell'onda – connessi: da una parte infatti il vivente è esposto alla creazione di *imprévisible nouveauté* perché inserito in un movimento che lo qualifica come momentaneo punto d'arresto (o escrescenza per usare un'altra immagine

tipicamente bergsoniano); dall'altra ogni organismo incarna una linea di fuga della vita, una tendenza che, in quanto tale, è dotata di virtualità creative. Se il vivente non avesse in sé l'attitudine a creare il nuovo, le oscillazioni sul posto non sarebbero superabili e la vita non potrebbe imbattersi in punti di rottura.

Il potere endogeno e esogeno dell'evenemenzialità si intreccia ad un'altra tendenza propria della struttura del vivente. Per riorganizzare, comunicare, introdurre nel sistema organico degli equilibri dinamici, il vivente imita i processi che più sono funzionali alla sua sopravvivenza e alla riproduzione. L'imitazione nella metafora di Bergson è paragonabile all'oscillazione sul posto, ovvero ad un movimento ripetitivo che non è però incompatibile con quello di rottura, portatore di *imprévisible nouveauté*. Senza ripetizioni il nuovo non potrebbe pervenire a delle configurazioni stabili e manifestarsi, in quanto la creazione avviene solo grazie al parallelo processo di dispersione, che indugia sul medesimo rendendo possibile l'emergere della differenza.

3) L'antropo-biologia dell'evento conduce a un terzo livello di interpretazione in cui l'immagine mediatrice e i tre concetti sono inseriti nel dibattito filosofico e scientifico contemporaneo. Il confronto con Badiou e Romano ha "attivato" una significativa virtualità del pensiero bergsoniano: la possibilità di descrivere l'evento in relazione alla ricevibilità del nuovo nel vivente e ai limiti epistemologici dell'uomo.

Ora si vuole cercare di completare tale percorso e mettere in risonanza Bergson con le filosofie della vita e del vivente di Ruyer e Simondon. Come nel precedente paragrafo non si vogliono sovrapporre o giustapporre filosofie diverse, ma intraprendere un confronto tra sistemi concettuali e problemi affini. L'intersezione con Ruyer serve ad indagare a) il senso dinamico del concetto di struttura vivente, mentre con

Simondon si vuole evidenziare b) il potenziale "trasduttivo" del concetto di imitazione.

a) Ruyer offre una chiara sintesi del proprio pensiero in un'opera edita postuma nel 2013: *L'Embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*. Per Ruyer l'embriologia è una scienza che può fornire la chiave d'accesso alla comprensione della genesi del mondo e, conseguentemente, di tutti i fenomeni sia organici sia inorganici. L'embriologia è «la scienza centrale, quella che permette di avvicinarsi al segreto dell'esistenza naturale, se non dell'esistenza in generale»⁵⁰. L'embriologia è quindi una scienza che presenta un sistema concettuale da estendere a tutti i fenomeni naturali e pertanto suscettibile di una traduzione sul piano filosofico utile alla comprensione dell'essenza della vita. Nello sviluppo dell'embrione Ruyer ritrova i seguenti elementi:

Lo sviluppo embrionale osservato e sperimentato senza pregiudizi si rivela:

A – Tematico;

B – Delocalizzato;

C – Mnemonico;

D – Dipendente dall'avvicinarsi di segnali e non dal concatenamento di cause-effetti;

E – Armonizzante e regolatore

F – Finalistico.⁵¹

Il tematismo rinvia al motivo (in senso quasi musicale), alla virtualità all'opera nel vivente che viene sollecitata da un segnale. Nell'embrione determinati temi si manifestano ad esempio nella fase della gastrulazione, in cui comincia «una sorta di cascata di differenziazioni sempre più precise»⁵². Il tema non è quindi costruito da un insieme di cause, ma

⁵⁰ R. RUYER, *L'Embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, Langres, Klincksieck, 2013, p. 119.

⁵¹ Ivi, p. 42.

⁵² Ivi, p. 43.

preesiste nel vivente e, una volta scatenato, produce una strutturazione tramite differenziazione.

La delocalizzazione è il corollario del tematismo: il tema non è presente nell'embrione come una forma visibile. Non è infatti nello spazio, in quanto si mostra come un processo il cui aspetto fenomenico è solo una delle sue manifestazioni. Potrà sembrare contro-intuitivo, ma, per Ruyer,

Non vi è alcuna ragione di porre dogmaticamente che ogni realtà debba essere localizzabile punto per punto (...). Quando tocco col dito in sequenza i diversi oggetti disposti sulla mia tavola, il mio dito (materiale) tocca gli oggetti localizzati. Da qui l'illusione che l'immagine visiva di questa tavola e di questi oggetti è, anch'essa, toccabile punto per punto da un dito immaginario. Ma, in realtà, l'immagine visiva percorsa dal mio dito-immagine non può essere toccata da alcun dito, né visibile ad alcun occhio.⁵³

L'immagine degli oggetti disposti sul tavolo non è localizzabile e solo un falso ragionamento può indurci a credere che il dito immaginario possa scorrere sull'immagine visiva come il dito reale sulle cose.

Liberare la funzione, le tendenze, le virtualità di un organismo dalla pretesa di localizzazione implica anche l'inversione memoria-supporto organico: se comunemente la memoria è definita come una facoltà che necessiterebbe della presenza di un complesso sistema nervoso, per Ruyer è un potenziale (*potentiel*) o competenza (*compétence*).

Nell'embriogenesi, l'agente di evocazione è come colui che interroga, incita soltanto all'evocazione mnemonica. Induce, stimola questa evocazione. Ma è l'aria embrionale così stimolata che costituisce la risposta secondo un potenziale mnemonico proprio, o, come dicono gli embriologi, in base alla sua «competenza». L'incitatore può essere molto semplice. Può essere uno stimolo-

⁵³ Ivi, p. 46.

segnale (...). L'uovo può cominciare la sua differenziazione con uno stimolo banale. In genere, il punto di arrivo di uno spermatozoo nell'uovo di una rana determina il primo tema mnemonico: testa-coda, dorso-ventre. (...) L'embrione così stimolato «recita» in base alla sua memoria, come il bambino a cui si dice «recita la tua favola».⁵⁴

Nell'embrione e più in generale in tutte le dinamiche che concernono il vivente lo schema causa-effetto si rivela inefficace. «Non vi è causa nell'embriogenesi. O le cause sono accessorie»⁵⁵. Certo «l'embriogenesi comporta anche delle cause e degli effetti fisico-chimici puri, ma inquadrati dal segnale evocatore»⁵⁶. Per Ruyer il vivente non è una macchina il cui funzionamento si spiegherebbe con il concatenarsi di cause ed effetti, ma un processo latore di senso. Gli stimoli sono segnali e i fenomeni fisico-chimici sono organizzati da una memoria delocalizzata che si trasmette da organismo in organismo.

La relazione competenza o potenziale mnemonico-segnale evocatore presenta un ampio margine di flessibilità che permette all'organismo di reagire agli imprevisti, tentando delle azioni di armonizzazione, regolazione e normalizzazione.

Vi sono delle regolazioni per compensazione di deficienza, e delle regolazioni per riassorbimento del materiale in eccesso. Vi sono regolazioni acrobatiche o per «bricolage», come la rigenerazione del cristallino da parte dell'iride, o come ogni utilizzazione improvvisata di un abbozzo d'organo per lo sviluppo di un altro abbozzo. Si è potuta considerare l'embriogenesi in una specie come il risultato di tutte le regolazioni acrobatiche improvvisate nel corso della storia della specie. (...) Gli effetti induttori o evocatori di un'aria embrionale su un'altra sono spesso reciproci: è l'insieme che, così, si armonizza e si normalizza.⁵⁷

⁵⁴ Ivi, pp. 48-49.

⁵⁵ Ivi, p. 49.

⁵⁶ Ivi, p. 51.

⁵⁷ Ivi, p. 52.

I caratteri dell'embriogenesi descritti mostrano come il vivente sia per Ruyer dotato di un intrinseco finalismo.

Più precisamente, tutti i criteri precedenti da A a E implicano «finalità» e sono implicati nella «finalità». A) Il tematismo dello sviluppo a cascate tematiche sempre più particolareggiate, il carattere primario dell'epigenesi, il carattere secondario della disposizione a mosaico *vietano ogni possibilità di considerare lo sviluppo come un funzionamento nel senso ordinario del termine: funzionamento di una struttura, poiché la struttura non è qui fatta ma da fare.* B) La delocalizzazione è condizione – implicata e implicante – di un'azione finalizzata accompagnata da scelta di mezzi di deviazione e di ripresa. (...) In un certo senso, la creazione di forma (...) è una sorta di funzionamento. Ma è il funzionamento non di una struttura meccanica localizzabile in ogni suo punto, dove ogni punto-dettaglio si sposta da una posizione all'altra (...) come in una macchina – ma è il funzionamento di una struttura delocalizzata, che si sposta e si modifica secondo la sua forma tematica complessiva. C) Il rispondere a segni – Ogni ricerca di una percezione-segnale, di un segnale improvvisato o convenzionale, costituisce una prova di finalità. D) L'armonizzazione, la regolazione, la normalizzazione. L'automatismo non è tale che, in caso di incidente, non appaia lo sforzo finalista di regolazione (...). Quando la regolazione fallisce significa che il problema era insolubile o che l'embrione si è lasciato ingannare da un falso stimolo-segnale. (...) Una difficoltà della regolazione embriologica è che l'organismo, dopo un errore di interpretazione, non può tornare indietro.⁵⁸

Il finalismo è all'opera in tutti i caratteri dell'embriogenesi, nei successi e negli errori, nelle buone e nelle cattive interpretazioni degli stimoli-segnali. La direzionalità del vivente non va intesa come un programma che stabilisce a priori cosa l'organismo deve fare. Il tematismo infatti, pur fornendo dei limiti all'orizzonte di sviluppo, presenta dei

⁵⁸ Ivi, pp. 53-55.

luoghi di incertezza, in cui l'organismo può salvarsi o perdersi nel tentativo di salvarsi⁵⁹.

Molte sono le risonanze tra le riflessioni di Ruyer e la filosofia bergsoniana: la tesi di un vivente *se faisant*, il tematismo come processo di differenziazione, la critica del meccanicismo e dello schema causa-effetto, la non coincidenza dell'organismo con il suo aspetto visibile (principio di delocalizzazione). Ruyer è consapevole di tali affinità, ma sembra prendere le distanze dal bergsonismo soprattutto in merito alla questione della delocalizzazione della memoria e della distinzione, di matrice bergsoniana, tra memoria immagine e memoria abitudine.

Nonostante il discredito generale – e spesso immeritato – di Bergson oggi, perché in opposizione quasi completa al catechismo scientifico, diverse sue tesi continuano a godere di un curioso credito e sembrano far parte del bagaglio del «pensatore medio»: la teoria dell'immagine nel nostro spirito come realtà fuori dalla testa, l'opposizione tra memoria-immagine e memoria-abitudine, e la tesi che la memoria immagine è di ordine spirituale, la memoria abitudine di ordine meccanico.

Per sfortuna, queste tesi, salvate dal relativo naufragio di Bergson, sono false e l'ultima (...) è non soltanto falsa ma agli antipodi stessi della verità.

È la memoria-abitudine che è tematica, delocalizzata, immateriale, come il potenziale di un'aria embrionale, che non dipende da un traccia fisico-chimica su delle cellule nervose ben determinate, che può essere trasferita facilmente da un supporto nervoso ad un altro, conservando la sua forma e il suo senso generale malgrado il trasferimento. È al contrario la memoria-immagine che somiglia di più, malgrado la differenza essenziale, a un'immagine materiale o a una fotografia, a un fatto materiale (...), localizzato.⁶⁰

⁵⁹ Ivi, p. 55.

⁶⁰ Ivi, p. 73.

Ruyer si discosta da Bergson, ma la sua lettura di *Matière et mémoire* appare approssimativa. In prima istanza va ricordato che per Bergson non esistono due ma tre tipi di memoria: la memoria-abitudine, l'immagine-ricordo e il ricordo puro. Il ricordo puro si avvicina molto al concetto ruyerano di tema, perché rinvia a una virtualità che sarebbe parzialmente attivata dagli schemi sensorio-motori. Se è vero che tale questione è ancora abbozzata in *Matière et mémoire*, ne *L'évolution créatrice* e in alcuni articoli come *L'effort intellectuel* è ben chiarita da Bergson. Si è visto ad esempio come lo sforzo di intellesione consista nel distendere un dato intensivo, ovvero nello spazializzare in funzione dei bisogni vitali una virtualità inestesa e non iconica. Bergson afferma infatti che «*lavorare intellettualmente consiste nel condurre una medesima rappresentazione attraverso piani di coscienza differenti in una direzione che va dall'astratto al concreto, dallo schema all'immagine*»⁶¹. Il passaggio attraverso diversi piani della coscienza, o livelli della realtà, per andare dallo schema all'immagine implica una distensione temporale del dato mnemonico fino a risolverlo in una forma visibile.

Oltre alla distinzione tra i tre tipi di memoria presenti in Bergson, Ruyer sembra sottovalutare l'aspetto dinamico che presenta la stessa memoria-immagine. In proposito è illuminante un esempio proposto ne *L'effort intellectuel*:

Come procediamo per apprendere da soli un esercizio complesso come la danza? Cominciamo col guardare chi danza. Otteniamo così una percezione del movimento del valzer, se si tratta di valzer. Tale percezione la affidiamo alla nostra memoria; e allora il nostro obiettivo sarà raggiungere con le nostre gambe dei movimenti che danno ai nostri occhi un'impressione simile a quella che la nostra memoria aveva conservato. Ma qual era questa impressione? Diremmo che è un'immagine netta, definitiva, perfetta, del

⁶¹ H. BERGSON, *L'effort intellectuel*, in *L'énergie spirituelle*, cit., p. 177.

movimento del valzer? Parlare così sarebbe ammettere che si può percepire esattamente il movimento del valzer quando non si conosce il valzer. Ora, è evidente che se, per apprendere questa danza, occorre cominciare dal vederla eseguire, la si vede però bene, nei suoi dettagli e anche nel suo insieme, solo quando si ha già l'abitudine di danzare. L'immagine di cui ci serviamo non è quindi un'immagine visiva statica: non è un'immagine ferma, perché varierà e si preciserà nel corso dell'apprendimento che deve guidare.⁶²

L'immagine della danza che memorizza l'apprendista non è una presa istantanea, un'immagine immobile che una macchina potrebbe facilmente riprodurre. Gli apparecchi elettronici possono imitare facilmente una memoria di immagini statiche⁶³, ma non lo schema dinamico della danza, che sul piano concettuale si avvicina molto all'«aria embrionale» di Ruyer.

La differenza principale tra Bergson e Ruyer non è dunque leggibile come un'inversione che coinvolgerebbe i poli della memoria-immagine e della memoria abitudine. La divergenza è più sottile e va colta soffermandosi sull'approccio "embriologico" alla vita avanzato da Ruyer e sulla ragione che spinge Ruyer a chiamare memoria-abitudine le virtualità del vivente.

L'embriogenesi (...) accorcia enormemente le peripezie della sua lunga storia, a cui fa sempre allusione, come un comportamento nuovo conserva sempre qualcosa di una vecchia abitudine. Ma è, senza dubbio, mnemonica, quando ripete quasi testualmente alcuni milioni delle embriogenesi precedenti. (...) Se si considera la memoria come *proprietà* di una materia, vivente o no, si corre il rischio di cadere in una concezione materialista della memoria, e a ritornare all'errore di una memoria-funzionamento. La memoria non è una proprietà dei corpi. Sono i corpi o ciò che appare come «corpi»

⁶² Ivi, pp. 178-179.

⁶³ R. RUYER, *L'embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, cit., p. 74.

a essere proprietà di una memoria. Occorre sottolineare che la memoria-abitudine non è una proprietà del supporto materiale a cui si applica. Lo forma questo supporto, ma non ne deriva. È un potenziale, non un attuale. È un tema potenziale al di fuori dello spazio, potenziale che passa nello spazio, utilizzando il piccolo ambito spaziale che le serve da messa-a-terra permanente, senza però contenerla, essendo solo un punto di partenza, un primo campo di applicazione per il suo dispiegamento completo.⁶⁴

La prospettiva di Ruyer sull'evoluzione della vita sembra privilegiare l'elemento endogeno a discapito di quello esogeno. La ripetizione e la differenza del vivente sono collocate all'interno di una dinamica evolutiva che mostra un certo platonismo riscontrabile sia nella tesi dell'embriologia come scienza filosofica per eccellenza sia nell'idea che i temi delle vita siano mnemonici in quanto legati alla ripetizione di medesimi temi. Se l'evoluzione di ogni organismo vivente e persino del mondo va letta in termini embriogenetici, è legittimo chiedersi quale spazio abbia allora l'evento nel senso vitale precedentemente delineato. Può irrompere il nuovo nella vita, se il suo sviluppo si configura come il graduale attuarsi di un insieme di temi o potenziali già dati che attendono degli stimoli-segnali per essere scatenati? Tale ipotesi non confermerebbe la tesi di Badiou che le filosofie della vita, nonostante le apparenze, sono incompatibili con l'evenemenzialità del tempo?

In realtà la strada scelta da Ruyer è costellata da una serie di scelte lessicali che si riflettono sul piano concettuale in modo decisivo. Dal punto di vista filosofico pensare l'evoluzione della vita in chiave biologica o embriologica, ragionando "dialetticamente" (in senso kantiano) sui risultati della biologia o dell'embriologia, significa infatti scegliere tra due campi che non sono perfettamente sovrapponibili. La filosofia della vita di

⁶⁴ Ivi, pp. 75-76.

Bergson prende spunto dalla biologia del suo tempo per comprendere la realtà *sub specie durationis*. Ruyer invece parte dall'embriologia per comprendere il movimento evolutivo della vita se non *sub specie aeternitatis* senza dubbio non avvertendo come necessaria la contemporanea tematizzazione del rapporto tempo-vita. In Ruyer la vita in quanto portatrice di virtualità tematiche è esposta in modo ridotto all'insorgenza dell'evento. Sebbene i temi abbiano bisogno di una "messa-a-terra" per svilupparsi e quindi del supporto organico, essi sono modulabili solo in modo limitato e l'incidenza del nuovo è attutita e ricollocata nelle strategie di normalizzazione, regolazione e armonizzazione. L'estensione metafisica dell'embriologia come strumento per cogliere l'essenza del mondo conduce dunque a esiti che prendono in considerazione il tempo soprattutto come fattore di progresso, ma poco o nulla come elemento di rottura.

È illuminante in proposito un passo de *La genèse des formes vivantes* (1958):

Non si comprende nulla della riproduzione o dello sviluppo organico se non si tiene conto del fatto, così visibile nella maggior parte delle morfogenesi organiche, che la forma totale progredisce per sdoppiamento o moltiplicazioni dominate da segmentazioni, da ripetizioni seriali o simmetriche di parti simili. (...) L'arrangiamento seriale dei rudimenti di un organo appare (...) «come un'opportunità per ottenere prima di tutto, in forma semplice, la materia prima di costruzione per delle forme più complicate». Questa forza semplice, ottenuta per segmentazione, è conservata nella misura in cui l'organismo adulto può accomodarla. La segmentazione, la simmetria bilaterale, radiale (...) è subordinata a un tema morfogenetico, la cui azione non è spiegabile meccanicamente. Una gerarchia verticale di temi formali si stabilisce, in cui le parti prima simili, (...) ma dotate di una quasi-individualità, possono così

differenziarsi in un ambito unitario. In breve, un progresso e non una moltiplicazione della forma diventa possibile.⁶⁵

Ricorrono i termini di sdoppiamento, differenziazione per descrivere lo sviluppo e la riproduzione di una forma organica, ma Ruyer non perviene alle medesime conclusioni di Bergson: la presenza di temi rende importante il fattore tempo inteso come progresso, mentre gli istanti di rottura sono messi in secondo ordine. Ruyer è in continuità quindi con un aspetto della filosofia della vita bergsoniana che trova un'eco in alcuni luoghi de *L'évolution créatrice*. È evidente ad esempio la risonanza tra quanto appena letto e l'affermazione di Bergson che nella vita «è essenziale la continuità di progresso che si sviluppa indefinitamente, progresso invisibile su cui ogni organismo cavalca durante il corto intervallo di tempo che gli è dato di vivere»⁶⁶. Senza progresso non sarebbe possibile lo sviluppo di un tema: il durare del tempo è quindi la condizione a priori dello svolgimento di un tema vitale. L'eccedenza evenemenziale che delinea lo spazio "musicale" del tema sembra però relegata da Ruyer alla dimensione dell'improvvisazione e del caso. In un importante articolo su *L'évolution créatrice* Ruyer dà adito a tale conclusione nell'analizzare la teoria dell'istinto in Bergson.

La storia dell'evoluzione degli istinti, come degli organismi, è un miscuglio di organizzazione e caso, di senso e di slittamenti fortuiti di senso, improvvisazioni suscitate dalle circostanze, e di accomodamenti con mezzi di fortuna.⁶⁷

⁶⁵ R. RUYER, *La genèse des formes vivantes*, Paris, PUF, 1958, pp. 86, 87.

⁶⁶ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, cit., p. 27.

⁶⁷ R. RUYER, *Bergson et le Sphex immobile*, in *Revue de métaphysique et de morale*, t. LXIV, n°2: *Pour le centenaire de Bergson*, avril-juin, 1959, in *Lectures, L'évolution créatrice*, cit., p. 647.

Il caso e le improvvisazioni modificano un tema pre-esistente, costituendo con la materia quella "messa-a-terra" essenziale per l'embriogenesi dei viventi. In Ruyer *l'imprévisible nouveauté* coincide con un fortuito colpo di dadi che è funzionale alla manifestazione del tema, ma non alla sua riconfigurazione. All'immagine mediatrice dell'onda che rompe in alcuni punti il riflusso delle oscillazioni sul posto si dovrebbe così sostituire una molteplicità di temi musicali che attendono degli stimoli-segnali casuali o preordinati per essere suonati – strumento e musicista si identificano in questo caso.

Tale lettura in parte sorvola sull'aspetto dialogico dell'evento, sulla sua iscrizione nella rete di senso di cui fa parte, sull'orizzonte di ricevibilità e sulla possibilità dei temi di trascendere la propria struttura-strutturante quando *l'événemential* conduce il vivente oltre il punto di rottura che lo limita. Sembra mancare in Ruyer la riflessione adeguata sul ruolo dell'istante-evento in una rimodulazione del tema che non sia semplicemente la ripetizione su scala diversa del medesimo ritmo.

b) Maggiore attenzione a questi problemi è invece fornita da Simondon ne *L'individuation à la lumière des notions de forme et information*. A fini della presente indagine è utile riprendere il concetto di trasduzione già introdotto nel primo capitolo:

Un cristallo che, a partire da un germe minuscolo, si ingrandisce e si sviluppa secondo tutte le direzioni all'interno della sua acqua madre fornisce l'immagine più semplice dell'operazione trasduttiva: ogni strato molecolare già costituito fornisce la base strutturante allo stato in corso di formazione. Così, il risultato consiste in una struttura reticolare amplificante. L'operazione trasduttiva consiste in un'individuazione in progresso: in un dominio fisico, essa può effettuarsi nel modo più semplice, sotto forma di iterazione progressiva. Tuttavia, in ambiti più complessi, come in quelli di metastabilità vitale o a carattere psichico, può

avanzare variabilmente, e svilupparsi in un dominio di eterogeneità. Si rileva una trasduzione ogni qual volta si verifica un'attività che si origina a partire dal centro dell'essere strutturale e funzionale e che si sviluppi in diverse direzioni nell'intorno di suddetto centro, come se molteplici dimensioni dell'essere apparissero intorno a questo centro. La trasduzione consiste nell'apparizione correlativa di dimensioni e di strutture in seno ad un essere in stato di tensione preindividuale, o ovvero in un essere che è più che unità e più che identità, e che, in rapporto a se stesso, non si è ancora sfasato in dimensioni multiple.⁶⁸

Per Simondon la strutturazione di un tema non avviene solo orizzontalmente, come nel caso di un cristallo, ma anche verticalmente, coinvolgendo livelli eterogenei del reale. La trasduzione si dispiega come iterazione progressiva di una o più operazioni che si ramificano a partire da un centro e mostra uno stato di tensione pre-individuale, una dimensione di virtualità che precede la distinzione uno-molteplice. Se la trasduzione si sviluppa in senso verticale, la ripetizione del medesimo si espone alla differenza e pertanto si ha uno sviluppo che non è del tutto compatibile con il modello embriogenetico. Le virtualità sono qui aperte su un presente metastabile che può indurre lo trasduzione di un'operazione su diversi livelli del reale con il conseguente rimodellamento delle strutture coinvolte.

Tali considerazioni hanno degli importanti risvolti sulla sfera del vivente:

Mentre lo spazio euclideo e il tempo fisico non possono coincidere, gli schemi di cronologia e topologia si applicano l'uno sull'altro e non risultano distinti ma formano la prima dimensionalità del vivente, poiché ogni carattere topologico possiede un correlativo cronologico e viceversa. Così, per la sostanza vivente,

⁶⁸ G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et information*, Grenoble, Millon, 2005, p.33.

il fatto di trovarsi all'interno della membrana polarizzata selettiva significa che questa sostanza è stata colta nel passato condensato. Il fatto che una sostanza si trova nell'ambiente di esteriorità significa che questa sostanza può ad-venire, essere oggetto di assimilazione e infine ledere l'individuo vivente, giacché essa è al di là da venire. A livello della membrana polarizzata si affrontano il passato interno e l'avvenire esterno e questo confronto nell'operazione di assimilazione selettiva consta del presente del vivente, costituito dalla polarità di apertura o di rifiuto fra sostanze passate e sostanze avvenire, presenti l'una all'altra attraverso l'operazione di individuazione. Il presente consiste in questa metastabilità del rapporto tra interno e esterno, passato e avvenire: è in rapporto a quest'attività di mutua presenza, ovvero allagmatica, che l'esterno si configura come esterno e l'interno come interno. Nell'individuazione del vivente, topologia e cronologia coincidono e solo in seguito, e comunque a partire dalle individuazioni psichica e collettiva, si può infrangere questa coincidenza. Topologia e cronologia non consistono in forme a priori della sensibilità, ma nella stessa dimensionalità del vivente che si individua.⁶⁹

Nel vivente topologia e cronologia coincidono: la membrana è un passato condensato e l'ambiente esterno l'avvenire. Sullo spazio liminale, sul limite tra interno e esterno (passato e futuro) si costituisce il presente. La trasduzione si inserisce quindi in una dinamica temporale, dove il presente metastabile riveste una funzione essenziale di riconfigurazione e rimodellamento delle operazioni vitali. Non si ha la semplice attualizzazione di un tema o il dispiegamento di una virtualità che si identifica, nell'embriogenesi, ad un programma in cui il presente è ridotto ad accidente, ma lo scarto strutturale di operazioni che, ripetendosi su livelli diversi, si complicano e mutano il loro aspetto.

⁶⁹ Ivi, p. 218.

La relazione tra il concetto di trasduzione e l'idea di un presente come metastabilità cronologica-topologica fornisce la chiave di accesso per comprendere l'individuo:

L'individuo non consiste in un essere bensì in un atto, e l'essere consiste in individuo come agente di quest'atto di individuazione attraverso cui si manifesta e esiste. L'individualità costituisce un aspetto della generazione, si spiega attraverso la genesi di un essere e consiste nella perpetuazione di questa genesi; di conseguenza, l'individuo consiste in ciò che è stato individuato e continua a individuarsi, ovvero nella relazione trasduttiva di un'attività, allo stesso tempo risultato e agente, consistenza e coerenza di quest'attività a partire dalla quale è stato costituito e si costituisce. (...) Esso [L'individuo] immagazzina, trasforma, riattualizza ed esercita lo schema che lo ha costituito, ovvero lo propaga individuandosi. L'individuo corrisponde al risultato di una formazione, ne costituisce il riassunto più esaustivo, che, a sua volta, può nuovamente fornire un vasto insieme. Peraltro, l'esistenza dell'individuo coincide con questa operazione di trasferimento amplificante.⁷⁰

Nel testo si condensano immagini e concetti della filosofia ruyerana e bergsoniana. Il ricorso ai verbi "propagare" e "amplificare" e la tesi che l'individuo sia un struttura in formazione, la cui tendenza a individuarsi non si esaurisce nell'assunzione di una *Gestalt* visibile, mostra da una parte la pertinenza epistemologica dell'immagine dell'onda che si propaga da un certo, dall'altra la possibilità di recuperare il concetto di tema ruyerano, adattandolo a una comprensione trasduttiva dello sviluppo del vivente e più in generale del movimento stesso della vita.

Con Simondon e Ruyer emerge quindi il terzo livello di lettura della metafora bergsoniana: un'interpretazione che "media" in molteplici sensi.

⁷⁰ Ivi, 191.

All'intrinseco valore mediatore dell'immagine che conduce verso il cuore della filosofia della vita bergsoniana, si aggiunge la spinta concettuale fornita da due filosofie che hanno con Bergson notevoli affinità. I concetti di tema e trasduzione perfezionano la relazione tra struttura e evento, dimostrando che i due termini, lungi dall'essere incompatibili, sono simmetrici. La struttura del vivente non è infatti un insieme di elementi statici o l'equilibrio visibile tra le parti e funzioni di un organismo, ma un processo di strutturazione che si svolge in temi esposti alla riformulazioni dell'*événemential*.

Analogamente l'evento avviene come molteplicità di presenti metastabili, nell'orizzonte di ricevibilità delle strutture viventi più o meno esposte all'evento. La distinzione proposta da Romano tra evento – che riconfigura il senso e l'orizzonte dei possibili – e i fatti intramondani – in sé neutri o che non coinvolgono la sfera di senso – si rivela in realtà applicabile ad ogni essere vivente. Nel presente metastabile di una struttura vivente, nella sua relazione dinamica (cronologico-topologica) tra interno e esterno, alcuni eventi saranno significativi inducendo della trasduzioni verticali di temi virtuali pre-esistenti, altri invece, come nell'esempio del cristallo, avranno un'incidenza minore e indurranno solo delle trasduzioni orizzontali. L'impalcatura iconico-concettuale che si delinea conduce così nell'orizzonte filosofico contemporaneo l'intuizione della durata bergsoniana e le sue variazioni intensive e estensive. Intensità e estensione trovano infatti nei concetti di evento e *événemential*, presente metastabile e trasduzione una nuova linfa che consente di andare oltre Bergson ma non contro Bergson, di ripensare in una prospettiva a noi più vicina il senso profondo di una vita-durata che si presenta come creazione continua di imprevedibile novità.

Anche il concetto di imitazione non resta fuori dalla "trasduzione verticale" – la trasduzione assume in effetti anche

una portata storiografica in questo contesto – della filosofia bergsoniana nell'orizzonte filosofico contemporaneo. Nel secondo capitolo si è visto come Bergson legga l'imitazione in Tarde in modo affine al proprio concetto di simpatia, ricorrendo inoltre alla metafora della propagazione dell'onda per chiarirla. L'imitazione si manifesta come un movimento che è ripreso e rilanciato da diversi attori, una comunicazione che si trasmette spontaneamente e può coinvolgere molteplici strati della società o del reale. Inoltre la simpatia non è affatto un essere in un altro da sé, il coincidere con una durata altrà, ma un con-sentire, ovvero l'essere nella specularità di un reale dove tutto è durata. In altre parole la simpatia svolge in Bergson una funzione prima di tutto analogica: come la coscienza, così ogni cosa dura e pertanto approssimarsi al centro del proprio io avvicina via analogica alla comprensione dell'intera realtà. La coscienza è così la via d'accesso analogica e non ontologica al reale. Tale interpretazione è stata articolata soprattutto sul quarto capitolo di *Matière et mémoire* e le prime pagine de *L'évolution créatrice* che partono dall'analogia coscienza-vita.

All'interno di questa relazione si rivela un importante limite epistemologico: il linguaggio. Attraverso l'uso di immagini mediatrici e di concetti ritagliati sulle sinuosità del reale si può certo tendere verso il centro dell'io o di un qualsiasi oggetto, ma è impossibile coincidere perfettamente con esso. Dalla simpatia, all'analogia come via d'accesso al reale e limite costitutivo della comprensione umana, l'imitazione è così arricchita da Bergson di molteplici significati sul versante ontologico e epistemologico.

L'intelligenza imita la percezione nel ritagliare nelle cose solo quanto è utile all'azione, perché tra le due regna un rapporto analogico. La coscienza umana nei suoi slanci e reflussi imita la vita, perché tra coscienza e vita sussiste un'intima analogia. Il linguaggio, strumento imperfetto, è in grado di

descrivere, malgrado i suoi limiti, la struttura del reale, perché tra linguaggio e realtà vi è un isomorfismo analogico che ben si manifesta nella possibilità di manipolare il linguaggio per adeguarlo parzialmente ai molteplici ritmi della durata.

Sul versante ontologico – che distinguiamo da quello epistemologico per maggiore chiarezza, ma i due aspetti sono quasi inscindibili – si è analizzato ad esempio come Bergson motivi l'analogia tra l'occhio del mollusco e quell'umano. Il primo sembra imitare il secondo, perché entrambi derivano da un processo di differenziazione e sdoppiamento del medesimo movimento. Anche tra i viventi l'imitazione è possibile sulla base di un rapporto analogico che trova la sua giustificazione nella dispiegarsi dello slancio vitale in temi e variazioni virtualmente infiniti. Imitazione, analogia e simpatia sono quindi in Bergson tre concetti affini che quasi si sovrappongono e, senza il pregiudizio del presunto irrazionalismo bergsonianiano, si ricongiungono agevolmente alle riflessioni di Ruyer e Simondon.

I concetti di trasduzione e di potenziale (o tema) declinano infatti in modi diversi la tesi bergsoniana della comunicazione e diffusione dello slancio vitale per ripetizioni e accomodamenti. Nell'embriogenesi ruyerana un tema ripete e trasmette un medesimo messaggio ed è soggetto a variazioni accidentali che possono alterarlo. In ogni vivente risiede una memoria abitudine – delocalizzata e dunque virtuale – che attende solo degli stimoli-segnali per rivelarsi. Prima di un qualsiasi contatto fisico tra i viventi regna quindi un'intima comunanza che si propaga come un'onda e si manifesta in tutte quelle oscillazioni quasi identiche individuabili nelle embriogenesi. I viventi si imitano, perché sono delle "messe-a-terra" (o delle escrescenze per Bergson) che lasciano passare i medesimi ritmi.

Simondon, invece, più attento alla differenza del vivente, pensa la propagazione simpatetico-imitativa dell'informazione

in termini di trasduzioni orizzontali e verticali. Alle ripetizioni di un'operazione con scarto minimo – come nel cristallo –, si affiancano quelle portatrici di ampie riconfigurazioni della struttura dell'organismo e che si presentano pertanto come delle imitazioni-emulazioni, delle risposte elaborate nella metastabilità del presente in cui coesistono vecchio e nuovo.

Anche in Simondon, come in Ruyer il potenziale, la trasduzione è possibile solo sulla base di una rappresentazione dinamica della vita che abbandoni la visione sostanzialistica delle cose e pensi il mutamento senza mobile, sostituendo le sostanze con strutture in perenne strutturazione, l'individuo con l'individuazione, la realtà *sub specie aeternitatis* con un mondo concepito *sub specie durationis*. Al di là delle pur significative differenze tra i tre filosofi, questo insegnamento di Bergson, se ben compreso, conserva intatta la sua attualità. Occorre infatti andare oltre l'apparente semplicità del dire – porre il divenire prima dell'essere – per svilupparne – come hanno tentato Bergson, Ruyer e Simondon – la sua portata epistemologica e alimentare un pensiero della vita attento alle infinite pieghe del ventaglio del vivente.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI HENRI BERGSON¹

Essai sur les données immédiates de la conscience, [1889], a cura di Arnaud Bouaniche, Paris, PUF, 2007;

Matière et mémoire, [1896], a cura di Camille Riquier, Paris, PUF, 2008;

Le rire, [1900] a cura di Guillaume Sibertin-Blanc, Paris, PUF, 2007;

L'évolution créatrice, [1907], a cura di Arnaud François, Paris, PUF, 2007;

L'énergie spirituelle, [1919], a cura di Élie During *et alii*, Paris, PUF, 2009;

Les deux sources de la morale et de la religion, [1932], a cura di Gislain Waterlot et Frédéric Keck, Paris, PUF, 2008;

Durée et simultanéité, [1922], a cura di Élie During, Paris, PUF, 2009;

La pensée et le mouvant, [1934], a cura di Arnaud Bouaniche *et alii*, Paris, PUF, 2009;

Écrits philosophiques, a cura di Arnaud Bouaniche *et alii*, Paris, PUF, 2011.

¹ Per i testi di Henri Bergson è stata utilizzata la recente edizione critica *Le choc Bergson* in lingua francese, realizzata su coordinamento di Frédéric Worms nella collana *Quadrige-Grands Textes* (Paris, PUF). In ciascuno dei volumi è possibile reperire ulteriore bibliografia sulle singole opere bergsoniane.

CORSI LICEALI ED UNIVERSITARI DI HENRI BERGSON

Lecons de psychologie et de metaphysique. Clermont-Ferrand 1887-1888, a cura di Henri Hude *et alii*, Paris, PUF, 1990;

Lecons d'esthetique a Clermont-Ferrand. Lecons de morale, psychologie et metaphysique au lycee Henri 4, a cura di Henri Hude *et alii*, Paris, PUF, 1992;

Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme, a cura di Henri Hude *et alii*, Paris, PUF, 1995;

Cours de Bergson sur la philosophie grecque, a cura di Henri Hude *et alii*, Paris, PUF, 2000.

Leçons Clermontoises 1, a cura di Renzo Raghianti, Paris, Harmattan, 2003;

Leçons Clermontoises 2, a cura di Renzo Raghianti, Paris, Harmattan, 2006;

Cours de psychologie de 1892-1893 au Lycee Henri 4, a cura di Sylvain Matton *et* presentato da Alain Panero, Paris SEHA – Milano Arche, 2008;

Cours de philosophie de 1886-1887 au Lycée Blaise Pascal de Clermont-Ferrand (Mrale - Métaphysique - Histoire de la philosophie), a cura di Sylvain Matton *e* presentato da Alain Panero, Paris SEHA - Milano Arche, 2010;

Cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 au Lycée Henry-IV, a cura di Sylvain Matton *e* presentato da Alain Panero, Paris SEHA - Milano Arche, 2010.

TESTI DI CARATTERE GENERALE ED INTRODUTTIVI
ALLA FILOSOFIA BERGSONIANA

- WORMS F., *Bergson ou Les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2013 (II ed.);
- VIEILLARD-BARON J.L., *Le secret de Bergson*, Paris, le Félin, 2013;
- WORMS F., *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2013;
- SARAFIDIS K., *Bergson. La création de soi par soi*, Paris, Eyrolles, 2013;
- WORMS F. – RIQUIER C. (dir.), *Lire Bergson*, Paris, PUF, 2013;
- DELEUZE G., *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, 2013;
- TELLIER D., *La métaphysique bergsonienne de l'intériorité. Se créer ou se perdre*, Paris : l'Harmattan, 2012;
- RIQUIER C. (dir.), *Bergson*, Paris, Cerf, 2012;
- DI NUNNO P., *Riflettere Bergson. La filosofia come rovesciamento*, Torino, Trauben, 2012;
- ULLMANN T. – VIEILLARD-BARON J.L. (dir.), *Actualité d'Henri Bergson*, Paris, Archives Karéline, 2012;
- DÉSESQUELLES A.C., *La philosophie de Bergson. Repères*, Paris, Vrin, 2011;
- TELLIER D., *Apprendre à philosopher avec Bergson*, Paris, Ellipses, 2011;
- RONCHI R., *Bergson. Una sintesi*, Milano, Marinotti, 2011;
- VERDEAU P., *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Paris, Vrin, 2011;
- HEIDSIECK F., *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, l'Harmattan, 2011;

Bibliografia

RIQUIER C., *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009;

ARNAUD F., *Bergson*, Paris, Ellipses, 2008;

JANKÉLÉVITCH V., *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008;

GODANI P., *Bergson e la filosofia*, Pisa, ETS, 2008;

AZOUVI F., *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007;

VIEILLARD-BARON J.L., *Bergson*, Paris, PUF, 2007 (III ed.);

BARILLI R., *Bergson. Il filosofo del software*, Milano, Cortina, 2005;

FRANCOTTE S., *Bergson. Durée et morale*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2004;

VIEILLARD-BARON J.L. (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004;

SOULEZ P. – WORMS F., *Bergson. Biographie*, Paris, PUF, 2002;

PESSINA A., *Introduzione a Bergson*, Roma, Laterza, 2001 (V ed.);

LAMONTAGNE R., *Les fondements de la personnalité d'après Henri Bergson. Introduction aux oeuvres et aux cours*, Montréal, Bibliothèque nationale du Québec, 2001;

VIEILLARD-BARON J.L., *Bergson et le bergsonisme*, Paris, Colin, 1999;

GOUHIER H., *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Vrin, 1999 (III ed.);

PHILONENKO A., *Bergson ou De la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, les Ed. du Cerf, 1994;

MIGLIACCIO C., *Invito al pensiero di Henri Bergson*, Milano, Mursia, 1994;

BROTTI G., *Bergson. La coscienza e il tempo*, Padova, Cedam, 1994;

- GILSON B., *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1992;
- DE LATTRE A., *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990;
- CARIOU M., *Lectures bergsoniennes*, Paris, PUF, 1990;
- HUDE H., *Bergson*, Paris, Éd. universitaires, 1989-90, 2 voll.;
- GOUHIER H., *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989;
- PESSINA A., *Il tempo della coscienza*, Milano, Vita e Pensiero, 1988;
- GILSON B., *L'Individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris, Vrin, 1985;
- OSMAN CHAHINE E., *La Durée chez Bergson*, Paris, Structures nouvelles, 1970;
- VIOLETTE R., *La spiritualité de Bergson. Essai sur l'élaboration d'une philosophie spirituelle dans l'oeuvre d'Henri Bergson*, Toulouse, Privat, 1968;
- ZAMORA MURILLO R., *La Notion de causalité dans la philosophie de Bergson*, San José, Ciudad universitaria, 1968;
- BARTHÉLEMY-MADAULE M., *Bergson*, Paris, Seuil, 1967;
- ROBINET A., *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965;
- MEYER F., *Pour connaître la pensée de Bergson*, Paris, Bordas, 1964;
- MOURELOS L.G., *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, 1964;
- GUITTON J., *La vocation de Bergson*, Paris, Gallimard, 1960;
- MATHIEU V., *Bergson, il profondo e la sua espressione*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1954;
- KREMER-MARIETTA A., *Les formes du mouvement chez Bergson*, s.l., Les cahiers du nouvel humanisme, 1953;

MARITAIN J., *La philosophie bergsonienne. Études critiques*, Paris, P. Téqui, 1948.

**TESTI INTRODUTTIVI E DI APPROFONDIMENTO
SU SINGOLE OPERE DI HENRI BERGSON**

a. Essai sur les données immédiates de la conscience

BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, introduzione e commento di Christian Ruby, Paris, Ellipses, 2013;

MELETTI BERTOLINI M., *Bergson e la psicologia*, Milano, FrancoAngeli, 1985;

PESSINA A., *Gnoseologia e psicologia nel primo Bergson*, Milano, Cuel, 1983.

b. Matière et mémoire

BERTELLI L., *Immagini senza quadro. Esperienza e rappresentazione nell'opera di Henri Bergson*, Milano, Mimesis, 2014;

CORNIBERT N., *Image et matière. Étude sur la notion d'image dans "Matière et mémoire" de Bergson*, Paris, Hermann, 2012;

SCOGNAMIGLIO E., *Henri-Louis Bergson. Anima e corpo*, Padova, Ed. Messaggero, 2005;

WORMS F., *Introduction à "Matière et mémoire" de Bergson. Suivie d'une brève introduction aux autres livres de Bergson*, Paris, PUF, 1997;

MERLEAU-PONTY M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École normale supérieure (1947-1948)*, a cura di Jean Deprun, Paris, Vrin, 1997

c. L'évolution créatrice

FRANCOIS A. (ed.), *"L'évolution créatrice" de Bergson*, Paris, Vrin, 2010;

STRUMMIELLO G. (cur.), *Dio, la vita, il nulla. "L'evoluzione creatrice" di Henri Bergson a cento anni dalla pubblicazione*, Atti del colloquio internazionale, Bari, 4 maggio 2007, Bari, Ed. di pagina, 2008;

Invitto G. (cur.), *Bergson. L'Évolution créatrice e il problema religioso*, Milano, Mimesis, 2007;

BARDY J., *Regard sur "L'évolution créatrice"*, préf. de François Béal, Paris, L'Harmattan, 2003;

CONRY Y., *"L'évolution créatrice" d'Henri Bergson. Investigations critiques*, prefazione di François Dagognet, Paris, L'Harmattan, 2000.

d. La pensée et le mouvant e L'énergie spirituelle

PANERO A., *Corps, cerveau et esprit chez Bergson. Le spiritualisme minimaliste de "Matière et mémoire"*, Paris, L'Harmattan, 2006;

IDEM, *Commentaire des essais et conférences de Bergson*, Paris, L'Harmattan, 2003;

Bibliografia

ASSOUN P.L. *et alii*, *"La pensée et le mouvant"*, Paris, Ellipses, 1998;

RODRIGO P., *"La pensée et le mouvant"*, Paris, Ellipses, 1998;

COSSUTTA F. (ed.), *Lire Bergson, "Le possible et le réel"*, Paris, PUF, 1998;

e. Les deux sources de la morale et de la religion

FENEUIL A., *Bergson, mystique et philosophie*, Paris, PUF, 2011;

SITBON-PEILLON B., *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, Paris, PUF, 2009;

ZANFI C., *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle "Due fonti"*, Bologna, Bononia University Press, 2009;

WATERLONT G. (dir.), *Bergson et la religion. "Les deux sources de la morale et de la religion"*, Paris, PUF, 2008;

PETYX V., *Bergson e le streghe di Macbeth. Dagli Écrits de guerre a Les deux sources de la morale et de la religion*, Alessandria, Dell'Orso, 2006;

BOUANICHE A. – KECK F. – WORMS F., *"Les deux sources de la morale et de la religion"*, Paris, Ellipses, 2003;

CARIOU M., *Bergson et le fait mystique*, Paris, Montaigne, 1976;

LAFRANCE G., *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interpretation*, Ottawa, Editions de l'Universite d'Ottawa, 1974;

LEVESQUE G., *Bergson. Vie et mort de l'homme et de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 1973;

ADOLPHE L., *La philosophie religieuse de Bergson*, Paris, PUF, 1946.

BERGSON E LE SCIENZE

MIQUEL P.A., *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2013;

CONTINI A., *Estetica della biologia. Dalla scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Milano, Mimesis, 2012;

PERRU O., *Science et itinéraire de vie. La pensée de Bergson*, Paris, Kimé, 2008;

LEFEUVRE M., *La réhabilitation du temps. Bergson et les sciences d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2005;

GENOVESI A., *Bergson e Einstein. Dalla percezione della durata alla concezione del tempo*, Milano, FrancoAngeli, 2001;

CLAVERIE B. – JAFFARD R. et alii, *Bergson. De la philosophie aux neurosciences*, Bordeaux, Université Victor-Segalen, 2000;

FARINA B., *Déjà vu e la coscienza. Dal Ricordo del presente di Bergson al Presente ricordato di Edelman*, Milano, FrancoAngeli, 1999;

JAFFARD E. (dir.), *Cerveau et mémoires. Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Paris, Osiris, 1998;

SPANIO E., *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dello spazio-tempo*, prefazione E. Severino, Venezia, Il Cardo, 1996;

MILET J., *Bergson et le calcul infinitésimal ou la Raison et le temps*, Paris, PUF, 1974.

BERGSON E LA FENOMENOLOGIA

KELLY M.R., *Bergson and phenomenology*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010;

CAEYMAEX F., *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, G. Olms, 2005;

PRADO B., *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, présentation et trad. du portugais par Renaud Barbaras, Hildesheim, G. Olms, 2002

RONCHI R., *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Genova, Marietti, 1990;

FRESSIN A., *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1967.

LINGUAGGIO, CONCETTO E IMMAGINE IN BERGSON

GRANDONE S., *L'immagine mediatrice. Bergson storico della filosofia*, Roma, Aracne, 2014;

LAPOUJADE D., *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Minuit, 2010;

CHERNIAVSKY A., *Exprimer l'esprit, temps et langage chez Bergson*, préface de Baptiste Roussel, Paris, l'Harmattan, 2009;

MIQUEL P.A., *Bergson ou L'imagination métaphysique*, Paris, Kimé, 2007;

BELLINI M., *I profili dell'immagine. L'estetica della percezione in Henri Bergson. Dalla metafisica al cinema*, Milano, Mimesis, 2003;

- BERTOLINI M., *L'estetica di Bergson. Immagine, forma e ritmo nel Novecento francese*, con la traductione di un saggio di Raymond Bayer, Milano, Mimesis, 2002;
- STANCATI C. – CHIRICO D. – VERCILLO F., *Henri Bergson. Esprit et langage*, Sprimont, Mardaga, 2001;
- CAVALIERI R., *Linguaggio, coscienza, azione. Il caso Bergson*, Roma, Herder, 1998;
- CONCATO G., *Henri Bergson. Immagini tra metafisica e psicologia*, Firenze, Alinea, 1983;
- MANGANELLI M., *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Milano, Marzorati, 1981;
- THEAU J., *La critique bergsonienne du concept*, Paris, PUF, 1967;
- ADOLPHE L., *La Dialectique des images chez Bergson*, Paris, PUF, 1951;
- HUSSON L., *L'Intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.

**SULLA FILOSOFIA DELLA VITA
E IL PROBLEMA DELLA CREAZIONE IN BERGSON**

- KISUKIDI N.Y., *Bergson ou L'humanité créatrice*, Paris, CNRS, 2013;
- NJOH-MOUELLE E., *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Paris, l'Harmattan, 2013;
- TELLIER D., *La métaphysique bergsonienne de l'intériorité. Se créer ou se perdre*, Paris, l'Harmattan, 2012;
- VIEILLARD-BARON J.L. (dir.), *Bergson, la vie et l'action*, Paris, le Félin-Kiron, 2007;

Bibliografia

LOMBARD J., *Bergson, création et éducation*, Paris, L'Harmattan, 1997;

TARONI P., *Tempo e intuizione. Alle origini dello slancio vitale nel pensiero di Henri Bergson*, Ravenna, Ed. cooperativa libraria e di informazione, 1993;

BRETONNEAU G., *Création et valeurs éthiques chez Bergson*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1975;

TROTIGNON P., *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968;

DELHOMME J., *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson*, Paris, PUF, 1954.

ANNALES BERGSONIENNES

Bergson dans le siècle, Paris, PUF, 2002;

Bergson, Deleuze, la phénoménologie, Paris, PUF, 2004;

Bergson et la science, Paris, PUF, 2007;

"L'évolution créatrice" 1907-2007, Paris, PUF, 2008;

Bergson et la politique, Paris, PUF, 2008;

Bergson, le Japon, la catastrophe, Paris, PUF, 2013.

BERGSON ED ALTRI FILOSOFI

SOLARI G., *Le temps découvert. Développement et durée chez Newman et Bergson*, Paris, Cerf, 2014;

MADRELIEUX S. (dir.), *Bergson et James, cent ans après*, Paris, PUF, 2011;

ARNAUD F., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008;

WORMS F. (dir.), *Bachelard et Bergson, continuité et discontinuité?* Actes du colloque international de Lyon, 28-29-30 septembre 2006, Paris, PUF, 2008;

FASOLO G., *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Milano, Albo versorio, 2006;

MONTEBELLO P., *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature. Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003;

CARIOU M., *Bergson et Bachelard*, Paris, PUF, 1995;

BARTHÉLEMY-MADAULE M., *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme. Suivie d'une bibliographie kantienne*, Paris, PUF, 1966;

MOSSÉ-BASTIDE R.M., *Bergson et Plotin*, Paris, PUF, 1959;

MARITAIN J., *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de métaphysique et de morale*, New York, Hartmann, 1947.

SULL'EVENTO IN ALAIN BADIOU E CLAUDE ROMANO

a) Testi consultati di Alain Badiou

BADIOU A., *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982;

IDEM, *L'Être et l'évènement*, Paris, Seuil, 1988;

IDEM, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992, Paris, Hachette, 1997;

IDEM, *Petit manuel d'inesthétique*, Paris, Seuil, 1998;

IDEM, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998;

IDEM, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006;

b) Su Alain Badiou

- TARBY F., *La philosophie d'Alain Badiou*, Paris, Harmattan, 2005;
MEILLASSOUX Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, préface d'Alain Badiou, Paris, Seuil, 2005;

c) Testi consultati di Claude Romano

- ROMANO C., *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998;
IDEM, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999;
IDEM, *Il y a*, Paris, PUF, 2003;
IDEM, *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*, Paris, PUF, 2010.

SUL 'VIVENTE' IN GILBERT SIMONDON E RAYMOND RUYER

a) Testi consultati di Gilbert Simondon

- SIMONDON G., *Du Mode d'existence des objets techniques*, [ed. orig. Paris, Aubier, 1958], nuova edizione rivista e corretta con una nota di Nathalie Simondon, Paris, Aubier, 2012;
IDEM, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, PUF, 1964;
IDEM, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, [ed. orig. Paris, PUF, 1964], prefazione di Jacques Garelli, Grenoble, J. Millon, 1995;
IDEM, *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, presentato da Jean-Yves Chateau, Paris, Ellipses, 2004;
IDEM, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, a cura di Giovanni Carrozzini, prefazione di Jacques Garelli, 2 voll., Milano, Mimesis, 2011;

IDEM, *Cours sur la perception. 1964-1965*, prefazione di Renaud Barbaras (ed. orig. Chatou, les Éd. de la Transparence, 2006), Paris, PUF, 2013;

IDEM, *Imagination et invention. 1965-1966*, a cura di Nathalie Simondon e presentato da Jean-Yves Chateau, Chatou, les Éd. de la Transparence, 2008;

IDEM, *Communication et information. Cours et conférences*, a cura di Nathalie Simondon e presentato da Jean-Yves Chateau, Chatou, les Éd. de la Transparence, 2010;

b) Su Gilbert Simondon

CARROZZINI G., *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, Milano, Mimesis, 2011;

POREAU B., *Simondon, philosophe du vivant?*, Lyon, B. Poreau, 2013;

c) Testi consultati di Raymond Ruyer

RUYER R., *Esquisse d'une philosophie de la structure. Thèse principale présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris pour le doctorat ès lettres*, Paris, Alcan, 1930;

IDEM, *Éléments de psycho-biologie*, Paris, PUF, 1946;

IDEM, *La Conscience et le corps*, Paris, PUF, 1950;

IDEM, *Néo-finalisme* (ed. orig. Paris, PUF, 1952), prefazione di Fabrice Colonna, Paris, PUF, 2012;

IDEM, *La Cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954;

IDEM, *La Genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958;

Bibliografia

IDEM, *L'Animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964;

IDEM, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, A. Michel, 1966;

IDEM, *L'embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, a cura di Fabrice Colonna, Paris, Klincksieck, 2013;

d) Su Raymond Ruyer

COLONNA F., *Ruyer*, Paris, les Belles lettres, 2007;

LOUIS J.P., *La philosophie de Raymond Ruyer*, Paris, Vrin, 2014.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE DI SUPPORTO SU NEUROSCIENZE E BIOLOGIA (testi consultati)

BERTHOZ A., *La décision*, Paris, Jacob, 2003;

IDEM, *Physiologie de l'action et phénoménologie*, Paris, Jacob, 2006;

IDEM, *Le sens du mouvement*, Paris, Jacob, 2008;

BORGHINI A. – CASSETTA E., *Filosofia della biologia*, Roma, Carocci, 2013;

DAWKINS R., *Le fleuve de la vie. Qu'est-ce que l'évolution?*, trad. de l'anglais par Lê Thiên Nga (ed. orig *River out of Eden: a Darwinian view of life*, New York, 1995), Paris, Hachette littératures, 1997;

IDEM, *Il était une fois nos ancêtres. Une histoire de l'évolution*, trad. fr. di Marie-France Desjeux (*The ancestor's tale*, 2004), Paris, R. Laffont, 2007;

IDEM, *Le plus grand spectacle du monde*, trad. fr. di Marie-France Desjeux (*The greatest show on earth*, London, 2009), Paris, le Grand livre du mois, 2010;

GOLDSTEIN K., *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, trad. fr. di E. Burckhardt et Jean Kuntz, prefazione di Pierre Fédida (ed. orig. 1934), Paris, Gallimard, 1983.

GOULD S. J., *La vie est belle. Les surprises de l'évolution*, trad. fr. di Marcel Blanc (ed. or. *Wonderful life. The Burgess Shale and the nature of history*, New York – London, W. W. Norton, 1989), Paris, Seuil, 1998;

IDEM, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, edizione italiana a cura di Telmo Pievani (ed. or. *The structure of evolutionary theory*, Cambridge, 2002), Torino, Codice, 2003;

IDEM, *Il pollice del panda. Riflessioni sulla storia naturale*, (ed. or. *The Panda's thumb. More reflections in natural history*, Harmondsworth, Penguin books, 1983), Novara, Mondadori-De Agostini, 1995;

JACOB F., *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* [ed. orig. 1976], Paris, Gallimard, 1996;

MAYR E., *Qu'est-ce que la biologie?* trad. fr. di Marcel Blanc (ed. orig. *This is biology*, Cambridge, 1997), Paris, Fayard, 1998;

IDEM, *Histoire de la biologie. Diversité, évolution et hérédité*, trad. fr. di de Marcel Blanc (ed. orig. *The Growth of biological thought, diversity, evolution and inheritance*, Harvard, 1982) Paris, Fayard, 1989;

PROCHIANTZ A., *Les Stratégies de l'embryon. Embryons, gènes, évolution*, Paris, PUF, 1988;

IDEM, *Machine-esprit*, Paris, Jacob, 2000;

Bibliografia

IDEM, *Géométries du vivant*, Paris-Collège de France, Fayard, 2008;

IDEM, *Qu'est-ce que le vivant?*, Paris, Seuil, 2012;

IDEM, *L'avenir de la régénération cérébrale*, Paris, Diderot, 2014.