

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia applicata (FISPPA)

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO: XXVI

Metafisica e scienze nel pensiero di Henri Bergson

Direttore della Scuola : Ch. ma Prof. ssa Francesca Menegoni

Supervisore : Ch. mo Prof. Gaetano Rametta

Dottoranda : Giulia Gamba

Indice

Elenco delle abbreviazioni utilizzate	p. 7
Introduzione	p. 9
1. <i>Tema e obiettivi</i>	p. 9
2. <i>Il contesto. Bergson e il suo tempo</i>	p. 10
3. <i>Articolazione della tesi</i>	p. 31
Parte I <i>Metafisica e scienze</i>	p. 35
Capitolo 1 <i>La critica della scienza e della metafisica</i>	p. 35
1.1. <i>La genesi della critica alla scienza: il problema del tempo</i>	p. 35
1.2. <i>Scienza e spazio. L'Essai sur les données immédiates de la conscience</i>	p. 39
1.3. <i>Scienza, intelligenza, pratica</i>	p. 44
1.4. <i>Pragmatismo bergsoniano?</i>	p. 48
1.5. <i>La critica dell'unità del sapere</i>	p. 56
1.6. <i>Le patologie della metafisica e i falsi problemi</i>	p. 64
1.7. <i>La critica del linguaggio</i>	p. 68
Capitolo 2 <i>La nuova pratica filosofica e il suo rapporto con le scienze</i>	p. 79
2.1. <i>Il "ritorno" alla scienza</i>	p. 79
2.2. <i>Il metodo e la precisione della filosofia</i>	p. 81
2.3. <i>Genesi e caratteri dell'intuizione</i>	p. 88
2.4. <i>La questione dell'espressione</i>	p. 98
2.5. <i>La metafisica positiva</i>	p. 103
2.6. <i>Un nuovo rapporto tra metafisica e scienze: differenza e collaborazione</i>	p. 113
Parte II <i>Il lavoro della filosofia. Dalle scienze alla mistica</i>	p. 125
Capitolo 3 <i>Metafisica e psicologia. L'immagine in Matière et mémoire</i>	p. 125
3.1. <i>L'Essai, Matière et mémoire e il rapporto con la psicologia</i>	p. 125
3.2. <i>La questione della memoria</i>	p. 132
3.3. <i>Temi e problemi di Matière et mémoire</i>	p. 136

3.4. <i>L'immagine</i>	p. 144
3.5. <i>La funzione filosofica dell'immagine: tra psicologia e metafisica</i>	p. 156
Capitolo 4 <i>Metafisica e scienze della vita. Il concetto di "slancio vitale" ne</i>	
<i>L'évolution créatrice</i>	p. 161
4.1. <i>La questione della vita</i>	p. 161
4.2. <i>Dalla critica del "falso evolucionismo" alla metafisica della vita</i>	p. 165
4.3. <i>Il rapporto con la biologia</i>	p. 172
4.4. <i>L'immagine dell'"élan vital"</i>	p. 182
Capitolo 5 <i>Metafisica, scienze sociali, mistica. Les deux sources de la morale et de</i>	
<i>la religion</i>	p. 195
5.1. <i>La genesi dell'opera e la questione delle due fonti</i>	p. 195
5.2. <i>Il confronto con le scienze sociali</i>	p. 201
5.3. <i>La mistica</i>	p. 214
5.4. <i>Mistica e filosofia</i>	p. 223
Conclusioni	p. 231
Bibliografia	p. 239

Elenco delle abbreviazioni utilizzate

E: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), a cura di A. Bouaniche, PUF, Paris 2007⁹.

MM: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), a cura di C. Riquier, PUF, Paris 2008¹⁰.

EC: *L'évolution créatrice* (1907), a cura di A. François, PUF, Paris 2007¹¹.

ES: *L'énergie spirituelle. Essais et conférences* (1919), a cura di F. Worms, PUF, Paris 2009⁹.

DS: *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), a cura di F. Keck e G. Waterlot, PUF, Paris 2008¹⁰.

PM: *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934), a cura di F. Worms, PUF, Paris 2009¹⁶.

M: *Mélanges*, a cura di A. Robinet, PUF, Paris 1972.

Introduzione

1. Tema e obiettivi

La questione del rapporto tra filosofia e scienze si presenta, nel pensiero bergsoniano, al tempo stesso come un elemento costitutivo e una questione da problematizzare.

In primo luogo, Bergson ha condotto nei suoi libri un'analisi dei problemi filosofici a partire dal confronto con i dati scientifici, misurandosi con la psicologia – nella fattispecie psico-fisica e psicopatologia (*Essai sur les données immédiates de la conscience*¹ e *Matière et mémoire*), con la biologia (*L'évolution créatrice*) e con la con le scienze sociali (*Les deux sources de la morale et de la religion*²). A questi tre ambiti scientifici, che costituiscono le tappe fondamentali della ricerca di Bergson, si deve poi aggiungere il testo sulla teoria della relatività di Einstein, *Durée et simultanéité*, che, pur presentando un carattere originale rispetto agli altri lavori, si mantiene nel solco dell'attitudine “positiva” che contraddistingue tutta la filosofia bergsoniana.

Quest'ultima tuttavia, presentandosi a partire dal Saggio del 1889 come ritorno all'esperienza immediata, instaura fin da subito un rapporto critico con le scienze, nella duplice forma di una messa in luce delle aporie della conoscenza scientifica in generale e di un confronto più specifico operato di volta in volta nei singoli testi e orientato ad un prolungamento e ad una correzione delle scienze da parte della metafisica.

Il riferimento alle scienze, quindi, è lungi dal costituire in Bergson una base a-problematica su cui costruire un discorso filosofico e, anticipando i termini bergsoniani, una *metafisica* che si voglia *positiva*. È vero che i dati scientifici costituiscono “i materiali” che la metafisica deve interpretare “superando la scienza per condurci alla soglia dell'assoluto”³, ma la trattazione di questi materiali è subordinata ad un ripensamento dello statuto sia della scienza, cioè del sapere che li fornisce, sia della metafisica, cioè di quello che li deve orientare in vista di una conoscenza di tipo differente. E questo ripensamento non manca di generare oscillazioni e tensioni che permangono all'interno del pensiero di Bergson.

Il nostro obiettivo è dunque quello di ricostruire il significato che riveste, all'interno del tentativo bergsoniano di proporre ancora una metafisica, questo costante ricorso alle scienze.

Si tratterà soprattutto di vedere quale funzione il discorso scientifico assume e quali metamorfosi subisce in rapporto a quello filosofico, se è vero che, nella concezione bergsoniana, esso non è che una dimensione o uno strato dell'“esperienza integrale”.

Ecco perché una sezione sarà dedicata, al termine del lavoro, alla mistica ne *Les deux sources*, figura che ricopre il duplice ruolo di ulteriore livello di esperienza e di modalità per accedervi intuitivamente, e che dunque subentra in parte alle funzioni svolte, nelle opere precedenti, rispettivamente dalle scienze e dalla filosofia.

¹ D'ora in avanti *Essai*.

² D'ora in avanti *Les deux sources*.

³ J. Chevalier, *H. Bergson*, Plon, Paris 1926 ; tr. it. H. Bergson, Morcelliana, Brescia 1937, p. 49.

Quello che possiamo dire, ad un livello introduttivo, è che il riferimento privilegiato e costante al sapere scientifico non si articola in Bergson nei termini di una filosofia della scienza e non si identifica con una critica della conoscenza e con una riflessione di carattere epistemologico⁴. Pure, questa è stata una tendenza dell'epoca di Bergson, anche in ambito francese, in particolare con il convenzionalismo e poi con la nascita dell'epistemologia⁵.

Non si tratta nemmeno di un'eredità di tipo comtiano, o positivista in generale, cioè di una posizione che rinuncia alla specificità della filosofia in nome della scienza come unica forma possibile di sapere rigoroso, a cui la filosofia deve conformarsi.

Il progetto di Bergson sarebbe, allora, quello di proporre una metafisica come sapere del profondo, come oltrepasamento dell'esperienza in direzione di un accesso all'assoluto, capace di rivelare la falsità o la vacuità delle scienze?

Solo un giudizio frettoloso sulla filosofia dell'intuizione di Bergson e sulla critica della scienza che egli sviluppa a più riprese può condurre a questo esito.

Al contrario, Bergson non vuole rinunciare alla fedeltà ai fatti e alla vocazione della filosofia al concreto. Il lavoro che ritiene di dover svolgere è quello di una critica interna sia alla metafisica sia alle scienze, che permetta, in un secondo momento, di stabilire il loro rapporto produttivo e la loro comune appartenenza al terreno dell'esperienza.

Ora, per comprendere la genesi di questa attitudine filosofica – del “metodo” di Bergson⁶ –, che sta a fondamento del tema centrale del presente lavoro, quello cioè del rapporto filosofia/scienze, dedicheremo una parte della nostra introduzione ad una duplice contestualizzazione, concernente in primo luogo, brevemente, la formazione e il percorso bergsoniano, quindi il contesto filosofico, scientifico e intellettuale che fa ad esso al tempo stesso da sfondo, da stimolo e da interlocutore.

2. Il contesto. Bergson e il suo tempo

Una filosofia nata dallo spirito scientifico

Le biografie di Henri Bergson⁷ richiamano tutte l'attenzione sul momento dalla scelta compiuta, nel periodo della preparazione all'École Normale Supérieure, in favore della classe di Lettere anziché di quella di Scienze. Scelta che parve giungere contro ogni aspettativa, se si tiene conto

⁴ Cfr. P. Soulez, F. Worms, *Bergson. Biographie* (1997), PUF, Paris 2002, p. 5 e J. Gayon, “Bergson entre science et métaphysique”, *Annales Bergsoniennes III. Bergson et la science*, PUF, Paris 2007, pp. 176-189.

⁵ Come cercheremo di mostrare nella nostra lettura, c'è tuttavia una dimensione “critica” ed “epistemologica” in senso lato del pensiero bergsoniano, che emerge come un correlato – anche se implicito e non teorizzato – della costruzione della metafisica.

⁶ È Bergson stesso a parlare della sua filosofia come instaurazione di un nuovo metodo, così come molti dei suoi interpreti maggiori, da Henri Gouhier a Gilles Deleuze.

⁷ Cfr. P. Soulez, F. Worms, *Bergson* cit. e R. M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, PUF, Paris 1955.

dell'interesse che Bergson manifestò durante la frequentazione della classe di matematica e degli eccellenti risultati riportati⁸.

Il giovane Bergson non dimostra dunque alcuna spiccata vocazione per la filosofia. Nondimeno, egli decide, in base alla prassi di ripetere la classe per la quale si intende concorrere, di proseguire gli studi di filosofia, e non quelli di matematica, per preparare l'ingresso alla Normale-Lettere.

Fin dall'inizio, però, il suo orientamento filosofico è caratterizzato da una forte propensione per la teoria delle scienze e in particolare per il meccanicismo.

Da qualunque fattore sia dipesa la decisione che condusse Bergson alla filosofia⁹, e senza voler dare troppo peso alle circostanze biografiche e di giovinezza, a noi interessa registrare lo statuto fin dal principio anfibio degli interessi di Bergson, nell'intento di arginare l'idea che la scienza costituisca un "altro" dalla filosofia tra i tanti possibili, o che il confronto con le scienze sia stato, all'interno dei singoli lavori, un *detour* compiuto a partire da un interesse primario per la questione della coscienza e del suo rapporto a sé, alla propria durata come *moi profond*, di cui tratta l'*Essai*.

Un'ambivalenza di interessi che condiziona certamente i primi approcci di Bergson alla filosofia e la cui eco continuerà a sentirsi in tutta la produzione successiva. A questo riguardo, è interessante richiamare quanto afferma Henri Gouhier, nel suo *Bergson et le Christ des Evangiles*¹⁰, a proposito della portata del radicamento psicologico della prima opera di Bergson, cioè l'*Essai* del 1889. Affermare che Bergson è partito dalla psicologia per poi arrivare ad una scienza della natura, con *L'évolution créatrice*, significa seguire ciecamente il percorso delle pubblicazioni, senza considerare il fatto che, volendo parlare di un "pensiero di Bergson", questo non inizia con la tesi di dottorato e trova in quest'ultima non i problemi di partenza, ma piuttosto un tentativo per risolverli. Questi problemi, che, a quanto Bergson stesso afferma¹¹, stanno alla base di tutte le sue ricerche successive, risultano dal tentativo di elaborare una filosofia della natura, che trova un ostacolo tale da richiedere una trasformazione radicale del metodo e del campo di indagine.

Bergson, negli anni della formazione e nei primissimi anni di insegnamento al liceo ad Angers e a Clermont-Ferrand (dal 1881 al 1884, all'incirca), è interessato a produrre una filosofia delle scienze,

⁸ Bergson, durante il liceo, vede anche pubblicare la propria soluzione ad un problema di geometria nel libro del matematico e suo insegnante H.-A. Desboves, *Études sur Pascal et les géomètres contemporains* (cfr. P. Soulez, F. Worms, *Bergson cit.*, pp. 34-35; R. M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur cit.*, pp. 20-21).

Mossé-Bastide ricostruisce così lo zig-zag tra formazione filosofica e matematica: "quando fece la sua [classe di] filosofia, sotto la direzione di Pr. Benjamin Aubé, un amabile eclettico, preoccupato più della storia della Chiesa che dei problemi del destino della filosofia, Bergson non ebbe, all'inizio, un'idea molto elevata di questa disciplina che gli appariva come un verbalismo senza solidità. [...] l'anno seguente, invece di duplicare la sua [classe di] filosofia come 'veterano', al fine di preparare l'École Normale Supérieure, Bergson fece la classe di matematica e fu ben presto notato dal suo professore, Desboves [...]. Desboves esultava; a suo avviso, la strada di Bergson era tutta tracciata: la preparazione della Normale-Scienze. Ma era confondere vocazione con facilità [...]. È dunque verso la Normale-Lettere che si dirigerà Bergson e più precisamente verso la filosofia" (trad. nostra).

⁹ Soulez propende per una ragione esterna e rimanda all'importanza rappresentata per Bergson dalla lettura dell'opera *Du fondement de l'induction* di Jules Lachelier (al quale Bergson dedicherà l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*), mentre Mossé-Bastide sembra tentare la via di un'interpretazione che coniughi attitudine psicologica e filosofia di Bergson e vede nella scelta della strada filosofica la volontà di non assecondare la china della propria attitudine e propensione, proprio come ogni autentico sforzo del pensiero, per Bergson, è la risalita della sua china naturale (Mossé-Bastide, *Bergson éducateur cit.*, p.21).

¹⁰ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Fayard, Paris 1961.

¹¹ *M*, pp. 604, p. 638, pp. 765-766.

è seguace del positivismo di Spencer (in un ambiente, quello dell'École Normale, dove “quasi tutti erano neokantiani”, dirà Bergson¹²) ed è convinto della validità delle teorie meccaniciste.

Ma iniziando ad approfondire, nell'ottica di questi interessi, l'idea di tempo nella meccanica e nella fisica, Bergson si rende conto della totale inadeguatezza di queste ultime a pensare un tempo reale, effettivo, che non sia una semplice traduzione dello spazio. La scoperta del tempo come durata e dell'incapacità della scienza di renderne conto è l'origine del passaggio “dalla scienza alla coscienza”¹³ testimoniato dall'*Essai*.

D'altra parte, come si è già accennato, il pensiero di Bergson si colloca su una terza via, alternativa sia rispetto ad una filosofia della scienza, che dopo i tentativi iniziali prima richiamati verrà abbandonata in direzione di una “metafisica positiva” – con tutti i problemi che essa comporta e con tutta la marginalità che l'espressione stessa trova nell'opera di Bergson¹⁴ –, sia rispetto ad uno spiritualismo che si pone in antitesi rispetto alla scienza e che si afferma come discorso dell'eccedenza.

Storicamente, la via percorsa dal bergsonismo può essere letta come il tentativo di affermare il definitivo e imprescindibile ricongiungimento della scienza e della filosofia, dopo il “divorzio”¹⁵ sancito, per ragioni diverse, dal positivismo comtiano e dall'eclettismo della scuola di Cousin.

Tale ricongiungimento avviene, lo vedremo nella seconda parte del nostro lavoro e in particolare a proposito de *L'évolution créatrice*, nella forma di un intervento della filosofia nella costruzione stessa delle scienze.

Certamente Bergson non è l'unico ad affermare di nuovo questo connubio e vedremo tra poco qual è il contesto filosofico-scientifico di cui il bergsonismo è un'esperienza saliente, ma non la sola.

Volendo anzi seguire un'indicazione dello stesso Bergson, il legame con la scienza, come “approfondimento delle scienze particolari e contatto mantenuto senza sosta con la realtà”¹⁶ – accompagnato dall'interesse per la psicologia e l'introspezione e dalla diffidenza nei confronti della rigidità sistematica – sarebbe il carattere peculiare di tutta la filosofia francese a partire da Descartes.

¹² “All'epoca in cui passai l'*agrégation*, c'erano per così dire due campi nell'università: quello, di gran lunga più numeroso, che riteneva che Kant avesse posto le questioni nelle loro forme definitive e quello che si ricollegava all'evoluzionismo di Spencer. Io appartenevo al secondo gruppo. Oggi mi rendo conto che ciò che mi attirava in Spencer era il carattere concreto del suo spirito, il suo desiderio di ricondurre sempre la filosofia sul terreno dei fatti” (Ch. Du Bos, *Journal 1921-1923*, Correa, Paris 1923, p. 66, trad. nostra).

¹³ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles* cit., p. 17. È Bergson stesso ad affermare di non essere partito dalla psicologia, ma di esservi arrivato a partire da uno studio della nozione scientifica del tempo e della sua insufficienza (Ch. Du Bos, *Journal* cit., ora in *Oeuvres*, pp. 1541-1543). Questo punto di partenza non psicologico è inoltre proposto da Bergson come differenza fondamentale rispetto a William James.

¹⁴ Per la nostra trattazione del tema della metafisica positiva cfr. capitolo 2.

¹⁵ D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, Alcan, Paris 1919, p. 387.

¹⁶ “La philosophie française”, *M*, pp. 1157-1189, p. 1187. Tutte le traduzioni delle opere bergsoniane sono nostre. Abbiamo scelto di riportare l'originale francese nelle citazioni riportate per esteso e di tradurre quelle inserite nel corso del testo.

Continuità e rottura con il clima positivista

La vera cifra del bergsonismo, in rapporto al tema specifico di cui tratta il presente lavoro, risulterebbe dunque essere la sua alterità rispetto ad una filosofia della scienza, piuttosto che la presa di distanza dal positivismo, o meglio dai positivismi¹⁷. L'approccio critico agli aspetti più dogmatici e scienziati della filosofia positivista costituisce infatti più l'identità di un'intera stagione del pensiero, che va approssimativamente dal 1890 alla Prima Guerra Mondiale, che non la caratteristica specifica della filosofia bergsoniana. È dunque il modo di articolare la reazione al positivismo che contraddistingue i diversi percorsi filosofici di questo "momento '900"¹⁸, quasi tutti egualmente caratterizzati, peraltro, dalla centralità della questione della scienza e dalla rivendicazione della *positività* a cui la filosofia deve ambire.

L'obiettivo della reazione che anima filosofi e scienziati a cavallo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo non è tanto il pensiero di Comte, che si tende spesso ad identificare *tout court* con il positivismo francese, ma piuttosto un *clima positivista* costituito sì dall'eredità del pensiero comtiano, ma anche dalle filosofie positiviste che, partendo da Comte, si erano poi sviluppate in modo originale, da quelle francesi di Taine, Littré e Renan, a quella inglese di Spencer.

Del resto, la dottrina di Comte è per alcuni aspetti ben lontana da quello stesso spirito positivista che invocava e molti suoi lettori della fine del secolo XIX rilevarono il forte residuo metafisico ancora ravvisabile nella sua filosofia positiva.

Bergson per esempio nel suo scritto sulla storia della filosofia francese affermerà che Comte, nonostante la dichiarata avversione alla metafisica, ebbe "un animo da metafisico" e che la sua opera è stata letta successivamente come un "potente sforzo per 'divinizzare' l'umanità"¹⁹.

E Durkheim, pur richiamandosi al progetto comtiano di elevare la sociologia a scienza, prenderà le distanze da una concezione della spiegazione scientifica in sociologia che, a suo avviso, ricorre ad una causalità extra-fattuale, nella misura in cui, per Comte, lo sviluppo sociale è causalmente ricondotto ad una tendenza naturale al progresso che altro non è che un postulato metafisico²⁰.

Tuttavia non sono solo i presupposti metafisici a sottrarre il pensiero comtiano ad una riduzione scienziata, ma anche una fecondità epistemologica che emerge, per esempio, nella questione dell'istituzione del sapere e della circolarità tra osservazione e teoria, ben presente nel *Cours de philosophie positive*²¹.

¹⁷ Cfr. F. Chatelet (a cura di), *La philosophie*, Hachette, Paris 1979, 4 voll., vol. 3 *De Kant à Husserl*, cap. III "La philosophie positive d'Auguste Comte" (di R. Verdenal).

¹⁸ Cfr. F. Worms (a cura di), *Le moment 1900 en philosophie*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004; Id., *La philosophie en France au XX siècle. Moments*, Gallimard, Paris 2009; D. Parodi, *La Philosophie contemporaine en France* cit..

¹⁹ "La philosophie française" cit., p. 1169.

²⁰ "...ciò equivale a rispondere alla domanda con una domanda, spiegando il progresso mediante una tendenza innata al progresso – vera entità metafisica di cui nulla, del resto, dimostra l'esistenza..." (E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (1895, 1901), PUF, Paris 2004; tr.it. di F. Airoidi Namer, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni Comunità, Milano 1963).

²¹ A. Comte, *Cours de philosophie positive* (1830), Scheicher, Paris 1907, vol. I, pp. 3 e segg. ("...si d'un côté toute théorie positive doit nécessairement être fondée sur des observations, il est également sensible, d'un autre côté, que, pour se livrer à l'observation, notre esprit a besoin d'une théorie quelconque").

È forse più utile, in rapporto alle dinamiche qui esposte, parlare di reazione ad un positivismo scienziato, e non tanto nella forma di un'opposizione a delle dottrine determinate, ma piuttosto come messa in discussione dell'identificazione diffusa della scienza con il modello meccanicista. Questa aveva originato non solo un'idea di scientificità che risultava piuttosto angusta rispetto agli sviluppi delle scienze sia matematico-naturali che sociali, ma anche la tendenza a costruire una visione del mondo dogmaticamente positivista, retta da presupposti in fin dei conti metafisici, come il progresso (Comte) o l'interesse individuale (Spencer).

È quindi con questo clima e con una sorta di “stato mentale positivista”²², che aveva dominato la prima fase della Terza Repubblica, che si confrontarono pensatori come Boutroux, Brunschwig, lo stesso Bergson, e scienziati che hanno varcato la soglia della filosofia, come Meyerson, Le Roy, Poincaré, Duhem.

D'altra parte, se si considera la definizione stessa di positivismo contenuta nel *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*²³, progettato e coordinato da Lalande in quello stesso contesto scientifico-filosofico, vi si riscontrano alcuni caratteri che conservano una certa valenza nel periodo che stiamo considerando e sotto alcuni aspetti anche nello stesso pensiero di Bergson. Questi caratteri positivi, infatti, saranno visti dal nostro autore come eredità ricevuta dalla sua formazione, che egli cercherà in qualche modo di coniugare con altre istanze, talvolta opposte, e soprattutto con la decisa volontà di proporre ancora una metafisica.

Nel *Vocabulaire*, alle definizioni di positivismo come insieme delle dottrine di Auguste Comte e come scuola filosofica direttamente ispirata all'ortodossia comtiana, segue quella, per estensione, di insieme di

Doctrines [...] qui ont pour thèses communes que seule la connaissance des faits est féconde; que le type de la certitude est fourni par les sciences expérimentales; que l'esprit humain, dans la philosophie comme dans la science, n'évite le verbalisme ou l'erreur qu'à la condition de se tenir sans cesse au contact de l'expérience et de renoncer à tout *a priori*; enfin que le domaine des “choses en soi” est inaccessible, et que la pensée ne peut atteindre que des relations et des lois²⁴.

E prosegue con un approfondimento che ci sembra significativo per mettere in luce lo statuto complesso del positivismo, irriducibile alla dottrina comtiana, che è l'orizzonte con cui si confronta il pensiero francese successivo:

Ce que l'on désigne par positivisme [nel significato riportato sopra] est un ensemble d'idées ou de tendances intellectuelles qui se rattachent plutôt à Condorcet qu'à August Comte, car

²² Cfr. F. Chatelet (a cura di), *La philosophie cit.*, vol. 3 *De Kant à Husserl*, cap. III “La philosophie positive d'Auguste Comte”, p. 121, che afferma “...la filosofia positivista rinforzerà e preciserà una sorta di attitudine positivista, uno stato mentale [*état d'esprit*] filosofico” (trad. nostra).

²³ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902-1923), a cura di A. Lalande, PUF, Paris 1926.

²⁴ *Ivi*, p.793.

elles retiennent surtout de ce dernier, ce qu'il doit, d'après ses propres déclarations, à Condorcet: la doctrine qui attribue à la constitution et au progrès de la science positive une importance prépondérante pour le progrès de toute connaissance, quelle qu'elle soit, même philosophique²⁵.

Certo, come vedremo, per Bergson non può valere l'idea dell'inaccessibilità delle cose in sé e nemmeno l'affermazione secondo cui le scienze forniscono l'unico modello di certezza, ma resta nondimeno, a nostro avviso, un alone, non tanto positivista, ma piuttosto "positivo", che fa della filosofia di Bergson più una metamorfosi che un misconoscimento di quell'eredità.

Si vede dunque che, se l'etichetta di "antiscientificità" applicata al pensiero di Bergson è una completa mistificazione, quella di "antipositivismo" risulta anch'essa problematica e vale solo a patto di operare prima una serie di precisazioni.

Anticipando alcuni aspetti che introdurremo successivamente, si potrebbe leggere alla radice della filosofia bergsoniana una tensione tra lo spiritualismo, che era il contenuto dottrinale dell'insegnamento filosofico in Francia, e una forma di empirismo, che affascina Bergson fin da subito e che, come si è già detto, lo avvicina a Spencer in senso antikantiano. Questa duplicità si riproduce nel rapporto tra i corsi di Bergson, al liceo e al Collège de France, e i suoi lavori di ricerca: se come insegnante egli si mantiene nel solco di una storia della filosofia letta attraverso la tradizione spiritualista, nei suoi libri ritiene di non dover mai rinunciare a proporre ricerche originali su questioni la cui soluzione richiede un affondo nell'esperienza²⁶.

Entrambi i poli di questa tensione vanno però chiariti, poiché è molto complesso il significato di spiritualismo, così come è peculiare l'idea bergsoniana di un rapporto imprescindibile della filosofia con le scienze, il quale andrebbe letto alla luce di una forma di fedeltà assoluta all'esperienza nelle sue molteplici dimensioni. Solo alla luce di questa prospettiva, infatti, si potrà comprendere il fatto che Bergson ritenga lecito passare, senza soluzione di continuità, da un "empirismo" dei dati scientifici ad uno basato sull'esperienza mistica.

Dunque, tornando a considerare il contesto filosofico e scientifico, ciò che in esso viene profondamente messo in discussione è, più che una dottrina, un modello diffuso di scientificità, con i suoi caratteri di riduzionismo e di determinismo, che, dopo decenni di predominio, si va a scontrare con due esigenze, una più interna al discorso filosofico e l'altra relativa allo sviluppo delle scienze contemporanee: i) la questione della libertà (a cui riteniamo di poter ricondurre, in ultima istanza, la centralità del problema dello spirito segnalata da Worms nella sua ricostruzione storico-filosofica del "momento '900" in Francia²⁷) e ii) la consapevolezza di uno sviluppo delle scienze che andava verso una loro moltiplicazione e che implicava una revisione della concezione stessa di scientificità.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ P. Soulez, F. Worms, *Bergson cit.*, 60-62, H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles cit.*, pp. 22-36, R. M. Mosse-Bastide, *Bergson éducateur cit.*, pp. 32-89.

²⁷ F. Worms, *La philosophie en France au XX siècle. Moments*, cit.

Lo spiritualismo

Per quanto riguarda il primo aspetto, esso ci porta ad introdurre un termine, e con esso un problema, fino ad ora solo accennato, ma che si impone per la sua centralità in questa ricostruzione storico-filosofica: quello di spiritualismo.

Come avremo modo di vedere, Bergson rivendica molto spesso la natura spiritualista della sua filosofia, pur prestando attenzione a definire lo statuto di questo spiritualismo, rispetto non solo ad una concezione sostanzialista dello spirito, ma anche alla tendenza a fondare l'opzione non riduzionista e spiritualista su un appello alle facoltà mentali superiori²⁸, che ripristina un dualismo al tempo stesso insuperabile e oscuro, perché presenta tali facoltà come una sorta di “miracolo”, cioè come una forma di emergenza del tutto inspiegabile.

Lo spirito è, per Bergson, una “forza”²⁹ in grado di generare uno scarto tra la causa e l'effetto, concezione che gli permette, per esempio, di pensare la vita al di là del riduzionismo fisico-chimico ne *L'évolution créatrice*. Tale forza è di essenza psicologica, nel senso che il processo di creazione della vita – come produzione di uno scarto tra le cause fisiche e l'effetto vitale – è dello stesso tipo di quello, già analizzato nell'*Essai* e poi in *Matière et mémoire*, che caratterizza la coscienza nel suo rapporto alle strutture cerebrali che le fanno da supporto e, in generale, ogni forma di libertà.

La definizione di una propria concezione spiritualista appare dunque come il correlato della presa di distanza dal positivismo scienziato, per come abbiamo cercato di definirlo, cioè come un approccio alle scienze della vita e della coscienza che si fonda sul meccanicismo e su un determinismo riduzionista, i quali hanno ricadute sul piano epistemologico in una riduzione della psicologia alla fisiologia e della biologia alla fisica e alla chimica.

Ma risulta subito chiaro, a fronte di questo primo e rapido chiarimento intorno alla nozione di spiritualismo, che esso chiama in causa non solo il progetto filosofico bergsoniano, ma anche tutti i tentativi dell'epoca di ripensare le scienze nei loro presupposti epistemologici, così come nei loro risultati. Affermare che lo spiritualismo “chiama in causa” tutto il pensiero francese tra la fine dell'Ottocento e la Prima Guerra Mondiale non significa affatto che tutti allora fossero spiritualisti, o che si voglia ridurre quel momento del pensiero all'antitesi tra positivismo e spiritualismo. Per questo non si è voluto introdurre fin da subito questo termine, per evitare di ricondurlo sbrigativamente ad una metafisica che rialza la testa o ad una filosofia della coscienza che vuole far valere la propria eccedenza rispetto alle scienze.

Inoltre, come il positivismo, così anche lo spiritualismo si rivela un prisma dalle molte facce, un intreccio complesso cui fa da sfondo un clima intellettuale e che comprende una tradizione filosofica – rifiutata o raccolta, ma in ogni caso presa in conto e trasformata (Maine de Biran, Cousin, Ravaisson, Lachelier) –, un fermento neospiritualista, e un nesso con le tendenze anti-riduzioniste e anti-deterministe presenti anche in ambito scientifico.

²⁸ Nell'intervento alla *Société française de Philosophie* del 2 maggio 1900, riportato in *M* (pp.463-501) con il titolo “Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive», Bergson parla, riferendosi soprattutto a *Matière et mémoire*, di “un nuovo spiritualismo... delle facoltà inferiori” (*M*, p.465).

²⁹ “L'âme et le corps”, *ES*, p. 31.

Per Bergson e i suoi contemporanei, “spiritualismo” è un termine che evoca in primo luogo una parte molto significativa del pensiero francese dell’800, cioè la sua anima non positivista.

Si tratta però di riconoscere, tra le filosofie spiritualiste del XIX secolo, quelle di cui verrà effettivamente raccolta l’eredità³⁰.

Il pensiero di Victor Cousin, per esempio, dopo decenni di predominio nelle Università, viene sostanzialmente a perdere di importanza, anche perché, come rimarkano gli interpreti, il suo lascito è stato un connubio di dogmatismo dottrinale ed accademico ed eclettismo dei contenuti, piuttosto che una filosofia originale, capace di dare nuovo slancio al pensiero.

Dopo la stagione immediatamente post-rivoluzionaria, in cui aveva prevalso un pensiero reazionario (Maistre, Bonald, Lamennais) fondato sulla preoccupazione dell’ordine e sul riferimento alla religione come principio di governo, sotto la restaurazione emerge la volontà di affermare una “filosofia dello Stato”, che sia meno reazionaria, ma comunque conservatrice; una filosofia che proponga, nella loro versione laica, le idee tradizionali di libertà, dovere, responsabilità, spiritualità e che sia partecipe di una forma di “buon ordine morale e intellettuale”. A questa esigenza risponde l’eclettismo di Cousin, che si presenta come la filosofia del giusto mezzo, del compromesso, del rifiuto di ogni dottrina radicale e di ogni originalità, dell’accettazione del senso comune, della giustapposizione di idee diverse.

A proposito di Cousin e del prolungamento pressoché solo istituzionale e scolastico della sua attività, riportiamo le parole di Bergson, che, opponendolo a Maine de Biran (sulla scia della lettura di Ravaisson³¹), afferma:

Très vite, après de brillants débuts, il ne voulut être que le chef d’une Ecole officielle, plus soucieuse d’enseignement conservateur que de libre recherche. Attitude qui souleva, d’une part, l’ironique protestation de Taine et, d’autre part, fit que la spéculation originale, à cette époque, eut son principal représentant en dehors de l’Université [Renouvier].³²

Sono dunque altri i pensatori che creano le condizioni per una prosecuzione dello spiritualismo anche al di là dell’epoca e delle dottrine che in esso più direttamente si riconoscono, cioè nel periodo che a noi interessa e che vede l’eredità spiritualista confrontarsi con quella positivista e con un pensiero sempre più interessato alle questioni della scienza.

Tre sono le figure principali dello spiritualismo dell’Ottocento francese: Maine de Biran, Ravaisson e Lachelier.

³⁰ A questo riguardo, molto utili risultano il testo di D. Parodi *La philosophie française contemporaine* – che, nonostante sia stato scritto in quella stessa stagione della filosofia di cui vuole ricostruire l’articolazione, riesce a fornire una prospettiva lucida ed esaustiva sulle sue principali direttrici e sui suoi caratteri di fondo – e il testo già citato di Gouhier, che ricostruisce la particolare linea spiritualista che arriva fino a Bergson.

³¹ F. Ravaisson, *La Philosophie en France au XIXe siècle* (1867), Vrin, Paris 1983, riprod. della 5^a ed. Hachette, Paris 1904 (si tratta del Rapporto sullo filosofia francese, redatto in occasione dell’Esposizione universale del 1867, all’interno di una raccolta di rapporti sul progresso delle lettere e delle scienze in Francia).

³² “La philosophie française” cit., p. 1171. Questi passaggi mettono in luce una questione, sulla quale torneremo brevemente alla fine di questa sezione introduttiva, che riguarda la particolare importanza della dimensione istituzionale nell’articolazione del pensiero francese a partire dall’Ottocento, sia all’interno che all’esterno dell’Università.

Se è importante, in questa sede, identificare a grandi linee il loro pensiero, è perché la filosofia bergsoniana, pur incarnando una *philosophie nouvelle*³³, si vuole assolutamente inscritta non in una dottrina, ma piuttosto in un'anima, o in una tensione spiritualista, intesa talvolta, da Bergson, come l'identità stessa della filosofia francese.

Durante il primo conflitto mondiale, del resto, Bergson, nei suoi famosi discorsi di guerra³⁴, non farà altro che declinare in senso nazionalista ed esasperare in contrapposizione franco-tedesca l'idea di un'eccellenza e di una dignità del pensiero francese, che si possono in ultima istanza far coincidere con l'eredità spiritualista.

Per ricostruire il modo in cui Bergson opera la sua personale ripresa di questa tradizione, per volgerla verso un pensiero nuovo, è utile seguire Gouhier³⁵, la cui analisi ci sembra particolarmente interessante in quanto non ritiene che si possa tracciare una linea unica che collega Bergson allo spiritualismo del XIX secolo. Gouhier individua infatti una divergenza tra la linea di Maine de Biran, che sarà continuata soprattutto dal pensiero cattolico di Maurice Blondel e Gabriel Marcel, e quella di Ravaisson e Lachelier, nel cui solco si può inserire il bergsonismo.

All'affermazione di Bergson, il quale, in un contesto in realtà più formale e celebrativo che speculativo, afferma la continuità di Ravaisson e Lachelier rispetto a Maine de Biran, collocando anche se stesso in questa linea³⁶, e soprattutto all'avallo che molti storici hanno dato a questa filiazione³⁷, Gouhier oppone un'altra prospettiva. Egli attribuisce a questa linea continua che andrebbe da Biran, a Ravaisson, a Lachelier, fino a Bergson, lo statuto di "visione dall'alto", alla quale va però sovrapposta una visione più prossima e precisa, che individua due direzioni dello spiritualismo, identificate rispettivamente con una concezione soggettivistico-coscienziale ed una vitale della spiritualità.

Per Maine de Biran, la spiritualità è la forma specifica dell'attività del *moi*, in relazione e in opposizione alle resistenze esterne, e determina dunque un'irriducibilità dell'esistenza umana a quella biologica e della coscienza alla vita. Per Ravaisson e Lachelier, invece, come sarà per Bergson, c'è una coincidenza tra spiritualità e vitalità e la spiritualità del *moi* costituisce solo la forma interiore e coscienziale di uno spirito che informa un'intera filosofia della natura.

Guardando a Bergson, il modo d'essere della coscienza come insieme di stati interpenetrantesi, oggetto dell'*Essai*, è solo una delle forme della durata, dal momento che tutta la natura dura ed è della stessa "sostanza" del *moi*, il quale viene a costituire dunque solo il modello psicologico che ha permesso a Bergson di uscire da una filosofia della natura che era rimasta cieca al dato della durata, cioè la filosofia di Spencer.

³³ Cfr. É. Le Roy, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Alcan, Paris 1912 e D. Parodi, *La philosophie française contemporaine* cit. (in particolare cap. IX "Bergsonisme et intellectualisme", pp. 289-244).

³⁴ Cfr. *M*, pp. 1102-1319. Seguendo Soulez, chiamiamo "discorsi di guerra" tutti gli interventi, scritti o orali, fatti da Bergson dall'8 agosto 1914 alla firma del Trattato di Versailles. Per un'analisi di questi discorsi e dell'impegno politico di Bergson in favore della guerra, si rimanda a P. Soulez, *Bergson politique*, PUF, Paris 1989, pp. 127-207.

³⁵ H. Gouhier, *op. cit.*, pp. 22-36.

³⁶ Cfr. "La philosophie française" cit., p. 1172.

³⁷ H. Gouhier, *Bergson et le Christ de Evangiles* cit., p. 30. Per un'analisi più articolata di questa questione, cfr. Id., "Maine de Biran et Bergson", *Les études bergsoniennes*, I, Albin Michel, Paris 1948.

Prima di Bergson, già Ravaisson e Lachelier avevano elaborato una filosofia della natura in cui lo spirito era la cifra non di un'opposizione soggetto/oggetto, ma di "una sorta di interiorità cosmica"³⁸.

Ma in rapporto a Ravaisson e Lachelier, Gouhier invita a distinguere due livelli di persistenza in Bergson: uno a livello pedagogico e uno a livello più strettamente filosofico, il quale non sarà riconosciuto che tardivamente.

Da un lato, cioè, Bergson individua nei due pensatori un modello di discorso filosofico che si sottrae al verbalismo e che rivendica invece il rigore del metodo. In questo senso, soprattutto Lachelier avrebbe giocato, nella formazione di Bergson, il ruolo di modello antagonista a quello, negativo, di Aubé, il professore di filosofia di Bergson all'École Normale³⁹. A questo riconoscimento, e all'importanza che la lettura del testo *Du fondement de l'induction* ebbe nella sua formazione, è dunque dovuta la dedica a Lachelier che compare in apertura dell'*Essai*.

Se, nel caso di Lachelier, a porsi in continuità con lui è più il Bergson allievo che scopre la filosofia che non il Bergson filosofo, nel caso di Ravaisson è soprattutto l'attività del Bergson professore a determinare le condizioni del recupero. Il pensiero di Ravaisson è una delle espressioni più elevate di quella tradizione spiritualista che Bergson, fedele all'idea di una necessaria distinzione tra contenuti dell'insegnamento filosofico e ricerche originali, continuerà ad insegnare al liceo e poi, dal 1900, al Collège de France.

A questo livello è possibile in effetti far giocare la "visione dall'alto" di una continuità ininterrotta da Maine de Biran a Bergson, passando per Ravaisson e Lachelier, nel senso che il pensiero di Biran ha giocato, alla metà dell'Ottocento, il ruolo di una terza via possibile tra il positivismo e l'eclettismo spiritualista di Cousin.

Solo successivamente, cioè con *L'évolution créatrice*, Bergson, scoprendo il principio psicologico della durata nell'evoluzione della vita, elaborerà un ritorno specificamente filosofico a Ravaisson (e al suo "realismo spiritualista" o "spiritualismo positivista") e a Lachelier e alla coniugazione, da essi operata, tra spiritualismo e filosofia della natura. Il riconoscimento di questo incontro postumo sarà il senso dello scritto su Ravaisson incluso in *La pensée et le mouvant*.

In linea con questa lettura, basata su un doppio tempo del recupero della tradizione spiritualista, Soulez propende per la massima cautela a parlare di spiritualismo in rapporto a Bergson, perché si tratterebbe di far agire retrospettivamente una dimensione che emerge solo con lentezza e di misconoscere, per esempio, l'importanza dell'entusiasmo per Spencer, venuto peraltro dopo la lettura di Lachelier e gli studi universitari⁴⁰.

Tornando ad una visione d'insieme del contesto filosofico e provando a seguire la lettura di F. Worms⁴¹, lo "spiritualismo", mondato di alcuni caratteri che sia il dibattito filosofico dell'epoca sia le letture successive gli hanno attribuito, può essere considerato come il tratto caratteristico della

³⁸ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles* cit., p. 27.

³⁹ Cfr. J. Le Harpe, "Souvenirs personnels d'une entretien avec Bergson", in *Henri Bergson, Cahiers du Rhône*, p. 358 ; J. Guittou, *La vocation de Bergson*, Gallimard, Paris 1960, pp. 52-53; J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris 1959, p. 38 e pp. 56-57.

⁴⁰ Soulez-Worms, *Bergson* cit., p. 38.

⁴¹ F. Worms, *La philosophie en France au XX siècle* cit., pp. 23-199.

filosofia francese del tempo, a condizione però di chiarire che cosa si intenda con questo termine. Infatti, sebbene lo stesso Worms parli di differenti “spiritualismi” e distingue una versione vitalista – che ha come esponente principale Bergson –, accanto ad una idealista – che egli identifica con il pensiero di Brunschwig –, la sua proposta è quella di parlare non di una dottrina dalle molte varianti, ma piuttosto di un “problema dello spirito”, comune al “momento ’900”⁴² in filosofia. Porre la questione dello spirito significa allora, in generale, rifiutare un modello di causalità meccanica che veicola una forma di riduzionismo, pensare il rapporto critico tra conoscenza e vita, riconoscere alla filosofia – di contro alla modestia positivista – un’ambizione maggiore, radicata ora in un intellettualismo e in un razionalismo, ora in un pensiero dell’intuizione.

Dunque, che si individui il denominatore comune in un interesse per la questione dello spirito, o piuttosto nel dibattito intorno all’anti-intellettualismo e all’irrazionalismo⁴³, a noi interessava qui individuare alcune linee di fondo del pensiero dell’epoca, per mostrare in quale contesto si radica il bergsonismo, pur presentandosi come episodio originale e irriducibile.

Sono dunque in gioco la centralità della questione della scienza, della sua natura e dei suoi limiti, la conseguente critica dell’intellettualismo e la relazione con le due tradizioni positivista e spiritualista, attraverso le quali questi problemi sono mediati e pensati.

In alcuni casi, il tentativo di coniugare queste istanze passa attraverso la ripresa dell’idealismo tedesco, che prosegue una linea iniziata da Lachelier, il quale ha indirizzato la sua dottrina spiritualista verso l’idealismo, cercando di superare il criticismo kantiano per affermare, attraverso un ritorno ai post-kantiani, un idealismo capace di cogliere l’assoluto.

Parodi individua in questa linea il baluardo razionalista, che rifiuta la tendenza “anti-intellettualista” della *philosophie nouvelle*, cioè in primo luogo di Bergson e dei pensatori bergsoniani come Le Roy. La lettura di Parodi è a nostro avviso discutibile, nella misura in cui, pur riconoscendo la complessità e lo statuto ancora in divenire del pensiero bergsoniano (Parodi scrive all’indomani della Prima Guerra Mondiale)⁴⁴, tuttavia lo classifica come una forma di irrazionalismo, di contro a quei tentativi, ad esso contemporanei, di fare una critica della scienza e dei suoi presupposti senza giungere ad una messa in discussione dell’eminenza della ragione e dell’intelletto. Quello che

⁴² *Ivi*. Soffermandosi sull’opposizione tra Bergson e Brunschwig, Worms sottolinea (pp.49-50) che, se Bergson non è il critico della scienza che spesso è stato ritratto, così Brunschwig non è un “epistemologo” nel senso che all’epoca e nel contesto francese si intendeva. Per lui, “la storia delle scienze [...] rimane normata dall’atto di unificazione intelligibile che definisce il giudizio ed è il fine dello spirito umano. [...] una storia non solo critica, ma anche normativa delle scienze e delle dottrine filosofiche, dimenticando talvolta i loro problemi propri per situarli gerarchicamente nel progresso dello spirito umano in generale. È ciò che, pur continuando la sua impresa, gli rimprovererà la successiva filosofia della scienza in Francia (da Bachelard a Desanti, passando per Cavaillès et Canguilhem)” (trad. nostra).

⁴³ D. Parodi, *La philosophie française contemporaine* cit.

⁴⁴ Parodi, per esempio, rifiuta di accettare senza condizioni la radicalità e spesso la ferocia delle critiche rivolte a Bergson dai seguenti autori: B.-M. Jacob, “La philosophie d’hier et celle d’aujourd’hui” (1898); J. Maritain, *La philosophie bergsonienne* (1914); J. Segond, *L’intuition bergsonienne* (1913); J. Benda, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* (1912); Id., *Une philosophie pathétique*; R., Berthelot, *Une romantisme utilitaire: le pragmatisme de Bergson*. Da notare che, quando Parodi scrive, non è ancora stato pubblicato il testo anti-bergsoniano forse più celebre dell’epoca, cioè *La Fin d’une parade philosophique. Le Bergsonisme* di G. Politzer, al quale si potrebbero estendere, ma solo in parte, le riserve di Parodi. Un’analisi della portata non solo ideologica ma anche teoretica delle critiche di Politzer è stata condotta da R. Ronchi, *Bergson filosofo dell’interpretazione*, Marietti, Genova 1990.

Parodi considera evidente, ma che numerosi interpreti dopo di lui metteranno in discussione⁴⁵, è che l'intuizione bergsoniana sia una forma irrazionale di accesso al reale, che tende ad esaurirsi nella dimensione inconscia del *moi profond* (*Essai*), della memoria pura come totalità del passato solo virtualmente accessibile (*Matière et mémoire*), della dimensione ultra-intellettuale che percorre la direzione inversa rispetto all'intelligenza, per natura incapace di cogliere la vita (*L'évolution créatrice*).

Il contesto scientifico e i nuovi modelli epistemologici

Per quanto riguarda invece la situazione delle scienze e i movimenti che le attraversano alla svolta del secolo, riteniamo che siano due gli aspetti che ne condizionano maggiormente la ricaduta sul dibattito filosofico e quindi anche sul pensiero bergsoniano: da un lato l'affermazione di nuove scienze e nella fattispecie delle scienze della vita e delle scienze umane; dall'altro, una profonda trasformazione dei paradigmi che reggevano le scienze matematiche e fisiche. Entrambi questi aspetti contribuirono a produrre una profonda revisione del modello di scientificità, a cui contribuirono non solo gli scienziati, ma anche i filosofi.

Ci limitiamo ad alcuni accenni al secondo aspetto, quello cioè di una critica dei principi o dei risultati scientifici praticata dall'interno della scienza stessa. Anche in questo caso, ci serviamo della sintesi che ha fornito Dominique Parodi⁴⁶, il quale, a partire dagli effetti di alcune novità teoriche di rilievo, come il Secondo Principio della termodinamica e le geometrie non-euclidee, mette in luce la crisi prodottasi all'interno della fisica e della matematica. Da un lato, il rigido meccanicismo delle scienze fisiche, che non veniva intaccato dal principio di conservazione dell'energia (o Primo Principio della termodinamica), viene invece minato dall'idea dell'irreversibilità dei processi fisici, affermata dal Secondo Principio.

A questo si aggiunge una più generale messa in questione della concezione della fisica come scienza rappresentativa, per lasciare spazio invece all'idea di un linguaggio, quello appunto delle teorie fisiche, che ha il suo rigore nella coerenza interna e nel valore esplicativo e non in una presunta corrispondenza con i fenomeni esterni studiati.

A proposito della fisica, inoltre, non si può non citare la novità rappresentata dalla teoria della relatività, che sarà l'oggetto, come si è già accennato, di un libro scritto da Bergson nel 1922, *Durée et simultanéité*⁴⁷.

Dal lato della matematica, è appunto la diffusione delle geometrie non-euclidee nel XIX secolo a fornire il modello principale di una messa in discussione dei postulati su cui si era retta la

⁴⁵Cfr., tra tutti, i classici L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, PUF, Paris 1947 e G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966; tr. it. di F. Sossi, *Il bergsonismo* Feltrinelli, Milano 1983 (si veda in particolare il primo saggio, "L'intuition comme méthode", pp. 1-28; tr. it. pp. 7-29) e il più recente P.-A. Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Kimé, Paris 2007.

⁴⁶D. Parodi, *La philosophie française contemporaine*, pp. 200-250.

⁴⁷Sembra che l'interesse di Bergson per la teoria della relatività sia stato suscitato dall'intervento di Langevin al Congresso internazionale di filosofia di Bologna del 1911, a cui partecipò anche Bergson, con la relazione che è poi divenuta il celebre saggio "L'intuition philosophique", *PM*, pp. 117-142.

geometria: l'indeducibilità del V postulato di Euclide conduce ad analizzare la geometria alla ricerca di quei "postulati impliciti" che rivelano l'arbitrarietà di alcune teorie e la possibilità di costruire altre geometrie.

Due ci sembrano dunque le tendenze in atto: da un lato la revisione del meccanicismo classico, dall'altro la critica del realismo della scienza e l'affermazione della resistenza dei fenomeni alla riduzione operata dalle teorie scientifiche e dal linguaggio matematico.

A queste istanze si possono ricondurre le teorie di G. Milhaud, É. Meyerson, P. Duhem, H. Poincaré e É. Le Roy, scienziati che si sono interessati ad un'analisi dei paradigmi della scienza da un punto di vista filosofico ed epistemologico. Queste teorie, che vengono identificate nel loro insieme come "convenzionalismo" o "pragmatismo scientifico" e che sono considerate le tappe iniziali della tradizione epistemologica francese, conducono, al di là delle profonde differenze, ad alcune conseguenze filosofiche comuni⁴⁸. In particolare esse affermano una dissociazione tra scienza e verità, facendo valere i diritti della pratica e dell'attività dello scienziato, che è meno un lavoro di disvelamento progressivo della verità o di rappresentazione sempre più approssimata della realtà, che un'attività di invenzione e di creazione⁴⁹. Tale dissociazione tra scienza e verità non è, per la maggior parte di questi autori, la conseguenza del rifiuto di qualsivoglia istanza veritativa della scienza, ma piuttosto l'effetto di una presa di coscienza, avvenuta in primo luogo negli scienziati stessi, che la scienza è prima di tutto una pratica e non una dottrina o un insieme di dottrine; la verità dunque non è negata, non è relativizzata, ma è concepita come immanente a questa pratica.

Inoltre, l'epistemologia è da intendere come opzione teorica connessa all'idea di una scienza in divenire: la scienza può essere intesa come una pratica solo se essa è al tempo stesso storicizzata, e se viene negata, di conseguenza, l'idea della scienza come sapere raggiunto o raggiungibile in modo stabile e conclusivo⁵⁰.

Ci sembra importante premettere queste considerazioni di carattere storico e generale alla nostra analisi, proprio per mettere in luce che la dimensione critica del rapporto di Bergson alle scienze non è dettata, come abbiamo già sottolineato, da un'opzione teorica o anche solo da un'attitudine anti-scientifica. Essa è, al contrario, il riflesso di una questione che attraversa un'intera epoca,

⁴⁸ Alcuni accenni più precisi saranno fatti riguardo a Duhem, Le Roy e Poincaré nel nostro primo capitolo.

Il nostro interesse per il contesto scientifico e filosofico generale ci induce a compiere una semplificazione riguardo ai rapporti tra questi diversi autori, alla loro appartenenza al "convenzionalismo" o "pragmatismo scientifico", così come alla tenuta stessa di queste denominazioni. Su questi temi e sulle differenze tra i diversi autori collegabili al pragmatismo scientifico si rimanda a A. Brenner, *Les origines françaises de la philosophie des sciences*, PUF, Paris 2003 e, per un'analisi del rapporto, di affinità e differenza, tra questi autori e Bergson, con un'attenzione al terzo termine costituito dal pragmatismo di William James, Id., "Bergson, James et le pragmatisme scientifique", in S. Madelrieux (a cura di), *Bergson et James. Cent ans après*, PUF, Paris 2011.

⁴⁹ Bergson, nello scritto su Claude Bernard, individua nell'opera del fisiologo la medesima consapevolezza della natura inventiva della scienza ("La philosophie de Claude Bernard", *PM*, pp. 229-237).

⁵⁰ Al contrario si potrebbe parlare, a proposito di Comte, di un'anti-epistemologia, nella misura in cui egli considera la scienza come un insieme di risultati sistematizzabili e trasformabili in uno stadio positivo definitivo. Su questo cfr. il già citato F. Chatelet (a cura di), *La philosophie.*, vol. 3 *De Kant à Husserl*, Cap. III "La philosophie positive d'Auguste Comte", pp. 104-110: "Il *Corso di filosofia positiva* conduce apparentemente un'inchiesta metodologica sulle scienze positive: di fatto, Comte forgia un'idea della scienza che egli sostituisce al lavoro effettivo della scienza. [...] La positività in matematica ha l'età di Lagrange, in astronomia quella di Keplero, in fisica quella di Galileo, in chimica quella di Lavoisier, in biologia quella di Bichat o di Cuvier. Ogni spostamento della ricerca verso delle nuove prospettive teoriche rompe con la positività" (trad. nostra).

elaborata, certamente, da una filosofia originale e tesa a sondare le possibilità di un accesso all'assoluto.

Tutte queste posizioni, in ambito filosofico e scientifico, si pongono in antitesi ad una forma di scientismo positivista che non accetta alcun ruolo critico o riflessivo della filosofia, quantomeno nella forma di un'epistemologia.

Ma la crisi e la trasformazione dell'idea di scientificità è determinata non solo da una valorizzazione dell'elemento pratico-costruttivo e dunque costitutivamente temporale delle scienze, ma anche dall'estensione del dominio stesso della conoscenza cosiddetta scientifica. Da questo punto di vista, i fenomeni più rilevanti sono l'affermazione, da un lato, delle scienze biologiche e, dall'altro, della psicologia sperimentale e della sociologia, che ebbero in Francia, all'epoca, uno sviluppo eccezionale.

Nel campo delle scienze della vita, fondamentale era stato, in ambito francese, il contributo di Claude Bernard alla costituzione di una fisiologia sperimentale, il cui metodo e il cui oggetto fossero indipendenti da quelli della fisica e della chimica e ad essi irriducibili. L'opera di Bernard sarà un punto di riferimento per la biologia successiva e lo stesso Bergson riconoscerà in essa il primo sforzo per definire le condizioni di una scienza della vita come disciplina autonoma⁵¹. Questo riconoscimento è, tra l'altro, una conferma del rapporto complesso che lega Bergson – e non soltanto lui – al positivismo: è infatti interpretando profondamente lo spirito positivista e la sua fiducia nei fatti e nell'esperienza scientifica che Bernard condusse il suo lavoro.

L'altro momento fondamentale per gli sviluppi delle scienze della vita fu senz'altro la teoria darwiniana, che non poté che costituire una fonte di rinnovamento radicale nello studio degli organismi viventi, soprattutto in rapporto all'effetto dirompente dell'affermazione di una temporalità biologica di tipo evolutivo.

In un certo senso l'evoluzione, entrata nel discorso scientifico come teoria biologica che spiega lo sviluppo e la trasformazione delle specie, vi permane come carattere strutturale della scienza, che si estende fino alla ragione stessa come attesta il movimento di storicizzazione a cui può essere ricondotta, per esempio, l'epistemologia francese nascente.

In rapporto al nostro lavoro su Bergson, il versante biologico degli sviluppi del sapere scientifico tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento è particolarmente rilevante, insieme a quello che riguarda le scienze umane (psicologiche e sociali). Si tratta infatti delle scienze con le quali Bergson si è maggiormente confrontato, spostandosi direttamente sul loro terreno e facendo della ricerca filosofica un lavoro ancorato allo studio della letteratura scientifica e dei suoi risultati.

Quello che qui ci interessa mettere in luce, però, non è tanto la convergenza quanto ai contenuti, ma piuttosto la condivisione di una stessa posta in gioco epistemologica, che consiste nella rivendicazione della specificità di alcuni livelli di fenomeni, nella fattispecie quello del vivente, quello degli stati psicologici e quello dei fatti sociali.

Bergson, nel sottrarre la questione del rapporto anima/corpo all'antitesi tra dottrine filosofiche opposte, o quella dell'evoluzione della vita da un lato al meccanicismo e dall'altro al finalismo, o,

⁵¹ H. Bergson, "La philosophie de Claude Bernard" cit.

ancora, quella dell'obbligazione morale al razionalismo kantiano o ad altre forme di intellettualismo morale, ci sembra interpretare lo stesso spirito che caratterizza le rivendicazioni di autonomia e scientificità di queste discipline.

Il nostro tema, cioè la questione del rapporto tra filosofia e scienze in Bergson, andrebbe quindi inquadrato all'interno di un momento determinato della storia del sapere, quello dell'emergenza di nuove scienze che, nel pretendere di essere riconosciute, trasformano l'idea stessa di scientificità, producendo di rimando delle ricadute anche sulla pratica filosofica. È quanto suggerisce Gouhier, affermando che il significato storico dell'opera di Bergson si chiarisce in rapporto a “questo momento della storia in cui l'avvento delle scienze positive della vita impone una nuova instaurazione filosofica”⁵²: la filosofia, di fronte alla trasformazione e all'ampliamento del campo scientifico, non può rimanere inalterata e deve essere oggetto di una reimpostazione, che il bergsonismo tenta di orientare.

A conferma dell'importanza di una collocazione precisa del bergsonismo nella storia delle scienze, citiamo il passaggio finale di un intervento di Bergson alla *Société française de Philosophie*, dal titolo “Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive”, in cui l'autore, dopo aver argomentato in favore di una concezione non riduzionista della vita psichica, che sta alla base della sua personale pratica filosofica, rivolge questo invito agli uditori:

Acceptons la science avec sa complexité actuelle, et recommençons, avec cette nouvelle science pour matière, un effort analogue à celui que tentèrent les anciens métaphysiciens sur une science plus simple. Il faut rompre les cadres mathématiques, tenir compte des sciences biologiques, psychologiques, sociologiques, et sur cette plus large base édifier une métaphysique capable de monter de plus en plus haut par l'effort continu, progressif, organisé, de tous les philosophes associés dans le même respect de l'expérience⁵³.

Non si può tralasciare, inoltre, il sostegno anche istituzionale che Bergson diede alle nuove scienze, sostenendo, in qualità di professore al Collège de France, il mantenimento di una cattedra di psicologia sperimentale e la creazione di una cattedra di sociologia all'interno dell'istituto.

A proposito di quell'assunzione epistemologica condivisa da Bergson e che, anche se in modo insoddisfacente, si può definire “anti-riduzionista” e “pluralista”, risulta molto significativo un testo di Durkheim, “Représentations individuelles et représentations collectives”⁵⁴, pubblicato nel 1898.

Durkheim, fondatore della scuola sociologica francese, produsse, accanto alle opere di ricerca disciplinare, alcuni lavori di carattere teorico sulla sociologia, attraversati dalla volontà di

⁵² H. Gouhier, *Bergson et le Christ de Évangiles* cit., p. 34. Su questo tema si veda anche M. Serres, *Hermes IV. La distribution*, Editions de Minuit, Paris 1977.

⁵³ “Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive” cit., p. 488.

⁵⁴ *Revue de métaphysique et de morale*, VI, 1898, pp. 273-302, poi incluso in É. Durkheim, *Sociologie et philosophie* (1924), PUF, Paris 1996, pp.1-48. Per Durkheim, il suo rapporto con la filosofia e un'analisi di questo testo, cfr. B. Karsenti, *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris 2006 (in particolare Cap. VII *Les représentations et le temps. La « conscience collective » selon Durkheim*), nonché la “Presentazione”, sempre di Bruno Karsenti, in *Sociologie et philosophie* cit.

legittimare scientificamente quella che era a tutti gli effetti una scienza nuova. Uno dei momenti di questa legittimazione riguarda proprio l'oggetto della sociologia, cioè quel complesso di fenomeni che Durkheim definisce "fatti sociali" e la cui natura oggettiva e cosale⁵⁵ lascia loro, nondimeno, il carattere di rappresentazioni.

Nel saggio in questione, Durkheim sospende provvisoriamente l'alterità della sociologia rispetto alla psicologia – altrove affermata come uno degli assi della sua teoria –, per condurre un'argomentazione che possa rivendicare l'autonomia e la legittimità di entrambe rispetto ad un naturalismo fisiologico o biologico. Si tratta di dimostrare che le rappresentazioni, che costituiscono la stoffa stessa della vita psichica e della "spiritualità" – termine usato dallo stesso Durkheim per indicare il carattere degli stati intellettuali – sono indipendenti dagli stati fisici, cioè cerebrali o neuronali, che costituiscono il loro substrato. A sua volta, tale dimostrazione dipende dall'ammissione che l'attività psichica non coincide con quella cosciente, ma la oltrepassa, così che è possibile affermare la presenza di rappresentazioni inconsce, che esistono senza essere attualmente presenti alla coscienza.

Seguendo questa argomentazione, secondo Durkheim, è possibile arrivare a definire dei livelli di realtà, o dei tipi di fenomeni, che, senza essere del tutto privi di relazione con gli altri, presentano tuttavia un certo grado di indipendenza. Si tratta dei fenomeni psicologici individuali e dei fenomeni sociali (anch'essi psicologici e rappresentativi, ma collettivi), la cui esistenza legittima la costituzione autonoma di una psicologia individuale e di una sociologia.

Per Durkheim, allo stesso modo in cui la biologia si è affermata come un tipo di naturalismo a sé stante, autonomo rispetto a quello chimico e fisico, così è necessario rivendicare i diritti di un naturalismo psicologico e di un naturalismo sociale o sociologico.

Si devono distinguere, però, le posizioni di Bergson e Durkheim in rapporto a questa svolta epistemologica e alla costituzione delle nuove scienze. Il favore con cui Bergson guarda all'emergere di queste scienze si accompagna infatti ad una rivendicazione del diritto della filosofia a prolungarle e a correggerle. Se il discorso durkheimiano è tutto interno al campo della sociologia, quello bergsoniano è interessato invece a porre la questione di una nuova funzione e di un nuovo statuto della filosofia a fronte della trasformazione e dell'ampliamento delle scienze.

Questa differenza ci porta ad affermare che lo "spiritualismo" rivendicato sia da Bergson sia da Durkheim, pur nascendo nello stesso contesto epistemologico, non è affatto della stessa natura, e che, se per il sociologo esso si limita ad essere un'opzione antinaturalista (o "ultra-naturalista"), nel pensiero bergsoniano acquisisce invece – come vedremo – uno statuto metafisico.

Nonostante queste distinzioni, anche nel testo durkheimiano appena citato sono individuabili una serie di elementi che testimoniano una transizione, nella quale le nuove scienze interagiscono in direzione non solo di un differente assetto del sapere, ma anche della ridefinizione di alcuni concetti filosofici e dello statuto stesso della filosofia: la rilevanza data allo studio delle patologie psichiche e dell'inconscio, la problematizzazione del concetto di "rappresentazione", la definizione di uno spiritualismo che non è necessariamente un'opzione metafisica, ma che consiste nel riconoscimento

⁵⁵ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* cit.

di un livello fenomenico irriducibile a quello inferiore e caratterizzato da una causalità interna specifica.

Emergono così, di riflesso, attraverso il testo di un sociologo, anche i tratti caratteristici della psicologia francese alla svolta del secolo: una psicologia “sperimentale” – il cui referente principale è Théodule Ribot – non reintegrabile in una filosofia, né riducibile ad una fisiologia del cervello, attenta alla psicopatologia e allo studio delle malattie della mente come accesso al funzionamento della vita psichica *tout court* – a partire da Charcot e Bernheim, per arrivare a Janet e a Binet –, interessata allo studio dell’inconscio e allo scarto tra l’attività psichica e la coscienza⁵⁶, per esempio con lo studio di Janet su *L’automatisme psychologique*, punto di riferimento sia per Durkheim, nel saggio appena analizzato, sia per il Bergson di *Matière et mémoire*⁵⁷.

La religione

In questa sede non possiamo che accennare brevemente ad un altro aspetto del contesto in cui si colloca il pensiero bergsoniano, cioè alla questione che la religione viene a costituire nel dibattito intellettuale e, in particolare, filosofico, della Francia a cavallo tra XIX e XX secolo.

In Bergson il problema religioso non riveste fin da subito un ruolo centrale, ma viene ad assumere sempre più importanza negli anni successivi alla pubblicazione de *L’évolution créatrice* e ad intrecciarsi con la dimensione metafisica più propria della sua filosofia. Saranno poi *Les deux sources* a sancire, anche pubblicamente, questa centralità e a porre in modo esplicito il tema della religione, cioè quello di un assoluto divino, attraverso la figura chiave del misticismo. Come vedremo, Bergson si avvicina a queste questioni attraverso un percorso che unisce un approfondimento della sua metafisica, una lettura dei mistici mediata da un interesse diffuso sul tema in ambito psicologico⁵⁸ e un personale avvicinamento al cristianesimo⁵⁹.

⁵⁶ Tutti questi caratteri sono messi in luce anche dalla ricostruzione bergsoniana degli indirizzi positivisti della filosofia francese a lui contemporanea, di cui la sociologia (Durkheim, Lévy-Bruhl) e la psicologia (Charcot, Dumas, Janet, Ribot) vengono considerati dei prolungamenti (cfr. “La philosophie française” cit., pp. 1173- 1175).

⁵⁷ A proposito della psicologia con cui Bergson si confrontò, si imporrebbe un ultimo importante riferimento, quello a W. James, che ci fa uscire solo apparentemente dal contesto francese, data la grande diffusione dei testi e delle idee dello psicologo e filosofo americano nella Francia del primo Novecento. A partire dai primi anni del ’900 inizia una corrispondenza tra Bergson e James (cfr. *M*) che testimonia di un profondo interesse reciproco e del riconoscimento di alcuni orizzonti comuni, tra cui una critica delle pretese della logica e l’affermazione della dimensione pluralistica e “in divenire” del reale, in primo luogo della realtà psichica.

L’attenzione di Bergson per l’opera di James si rivolse innanzitutto ai lavori di psicologia (dai *Principles of Psychology* a *Varieties of religious experience*), quindi anche al progetto filosofico più generale, come attesta l’*Introduzione* scritta per l’edizione francese di *Pragmatism*, del 1911. Il riferimento a James non riguarda solo la psicologia, ma investe la questione più generale dei nuovi modelli epistemologici, in relazione alla rilevanza che il pragmatismo jamesiano diede alla questione del nesso tra pratica e verità.

Per una panoramica complessiva sul rapporto tra Bergson e James, si veda S. Madelrieux (a cura di), *Bergson et James. Cent ans après* cit.

⁵⁸ Tra i testi che più stimolarono l’interesse di Bergson per il misticismo, citiamo *The varieties of religious experience* di William James, e *Études d’histoire et de psychologie du misticisme* di Henri Delacroix, che Bergson presentò alla *Société Française de philosophie* nel 1909. Per questi temi rimandiamo al nostro quinto e ultimo capitolo.

⁵⁹ Bergson, ebreo di nascita, non praticante, dirà nel suo testamento (redatto nel 1937) di essere arrivato, al termine della sua vita, a volersi convertire alla religione cattolica, ma di non averlo fatto per solidarietà agli ebrei perseguitati: «Mes réflexions m’ont amené de plus en plus près du catholicisme où je vois l’achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti, si je n’avais vu se préparer depuis des années (en grand partie, hélas, par la faute d’un certain nombre de juifs

Come si è detto a proposito delle scienze, anche per la religione la spinta ad una problematizzazione deriva da istanze sia interne (di carattere teologico, ma anche istituzionale), sia esterne, derivanti dal discorso filosofico e da quello scientifico (si pensi alle indagini di Durkheim e della sua scuola sul sacro, ma anche alle già citate ricerche psicologiche sul tema della mistica e sul suo rapporto con la patologia psichica).

Per quanto riguarda l'interesse per il misticismo, per esempio, si è parlato⁶⁰ di un "asse epistemico" che va dalla svalutazione della mistica come stato patologico (la scuola di Ribot), alla sua analisi da un punto di vista etnologico, alla sua valorizzazione come stato psicologico proprio della dimensione religiosa (W. James, H. Delacroix). Questo asse ne incontra poi uno di carattere "pratico", connesso alle esigenze pastorali della Chiesa più che a quelle dottrinali e di pensiero.

Di certo la reazione alle forme di positivismo che erano state dominanti nel panorama francese fino agli anni '70 del XIX secolo venne anche da esigenze religiose. Queste però furono tutt'altro che univoche, come attesta l'emergere di una vera e propria crisi interna al cattolicesimo francese, con la diffusione del Modernismo cattolico. Quest'ultimo – la cui figura di spicco fu, in Francia, Alfred Loisy⁶¹ – costituì un'esperienza forte, ma minoritaria⁶² del pensiero cattolico del primo Novecento, il quale ebbe la sua anima principale nel neo-tomismo di pensatori come Maritain e Gilson, che fu allora l'orientamento filosofico più in linea con l'ortodossia cattolica e con la battaglia anti-modernista della Chiesa.

Ma la cultura francese del tempo fu caratterizzata da una tensione religiosa che andò al di là di queste posizioni, più identificabili dal punto di vista dottrinale, e che si inserì in una più generale "crisi della ragione" e in quell'orizzonte che abbiamo precedentemente definito come "problema dello spirito".

Quella che fu, in alcuni casi, stigmatizzata come una tendenza irrazionalista, fu in parte un rivolgimento interno dei saperi, che si trovavano a fare i conti con un insieme di fenomeni, quali la follia, la violenza, il permanere del "primitivo", l'inconscio, il misticismo, che gli strumenti tradizionali della conoscenza non permettevano di indagare. Scienze come la psico-patologia, l'etnologia, la criminologia, la psicanalisi, espressero un tentativo di dare spiegazione a questi fenomeni di fronte ad una ragione classica che non sembrava più sufficiente⁶³.

entièrement dépourvus de sens moral) la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés» (*Henri Bergson. Essais et témoignages*, a cura di Béguin et Thévenaz, La Baconnière, Neuchâtel 1941, citato in P. Soulez, F. Worms, *Bergson cit.*, pp. 267-268). Sulla questione della conversione, cfr. *Ivi*, pp. 265 e segg. Sul problema della parentesi anti-ebraica contenuta nella citazione appena proposta, cfr. P. Soulez, *Bergson politique* PUF, Paris 1989, pp. 323-327.

⁶⁰ É. Poulat, *L'Université devant le mystique*, Salvator, Paris 1999.

⁶¹ Sul rapporto tra Bergson e Loisy, si veda sempre il testo di Poulat, *L'Université devant le mystique cit.*, il quale fa numerosi riferimenti alla corrispondenza tra i due, mettendo in luce l'interesse del filosofo per le opere di Loisy e i punti di contatto. Sarà la pubblicazione di DS a far emergere, invece, i punti di rottura, come si ricava sia dal commento di Loisy (*Y-a-t il deux sources de la morale et de la religion?*, Émile Nourry Éditeur, Paris 1934) sia dalle risposte di Bergson. Poulat ricollega questa divergenza teorica alla direzione inversa dei due percorsi personali: quello del prete che si distacca progressivamente dal cristianesimo nella sua via maestra, quella del filosofo che, partito da interessi scientifici, arriva al desiderio del battesimo cattolico.

⁶² Si ricordi che esso venne condannato dalla Chiesa cattolica con il decreto *Lamentabili sane exitu* e con l'enciclica *Pascendi* (1907).

⁶³ Cfr. É. Poulat, *L'Université devant le mystique cit.*

Volgendoci nuovamente a Bergson, il suo interesse per la religione fu senz'altro mediato da questo contesto, come dimostra il canale di accesso "psicologico" attraverso cui giunse ad occuparsi del misticismo. Inevitabilmente, però, come comportava il senso stesso del suo confronto con la psicologia e con le scienze in generale, la dimensione religiosa e mistica fu compresa all'interno della sua metafisica. E da qui derivò un coinvolgimento di Bergson, suo malgrado, nei dibattiti interni al fronte cattolico, a cui egli era sostanzialmente estraneo. Essendosi occupato della questione della "creazione", della "causalità", dello "spirito", e ancor più arrivando a declinare in termini religiosi questi concetti nel suo ultimo testo, Bergson fu continuamente chiamato in causa sulla "questione religiosa" e subì le critiche da fronti diversi e opposti: da Maritain, che ne criticò la prospettiva etico-religiosa in quanto essa sottostimava la verità della fede, e da Loisy, il quale, ritenendo che il misticismo potesse essere compreso solo come fenomeno storico, si oppose all'operazione bergsoniana di conferirgli un significato metafisico⁶⁴.

Ma, pur avendo compiuto un percorso che lo condusse dal "materialismo" (cioè dall'ateismo) che gli attribuivano i compagni dell'École Normale fino alle soglie della conversione, egli non fu mai – come ha ben sottolineato Gouhier – un "filosofo cristiano", bensì, semmai, con *Les Deux sources*, un pensatore del cristianesimo.

Cercheremo di sviluppare queste tensioni, limitatamente a come esse si tradussero all'interno del pensiero di Bergson, nell'ultimo capitolo, affrontando il tema della mistica e del suo statuto in rapporto alla filosofia. Per il momento, ciò che ci premeva era far emergere da un lato la dimensione religiosa come ulteriore tassello che compone lo sfondo del bergsonismo, dall'altro la natura analogica che si può ravvisare – per ora ad un livello molto superficiale – nell'attitudine di Bergson rispetto alle scienze e rispetto alla religione. Entrambi gli ambiti sono considerati non come dottrine, ma come dimensioni dell'esperienza da sondare, cioè come l'"altro" della filosofia, che quest'ultima deve interrogare. Entrambi, inoltre, sono attraversati da contese – modernismo/ortodossia cattolica, positivismo/spiritualismo, intellettualismo/anti-intellettualismo, – a cui Bergson ha cercato di rimanere esterno, ma rispetto alle quali il nostro lavoro non può esimersi dal tentare di collocarlo.

La collaborazione scientifica e filosofica

Un ultimo aspetto ci permette di portare a termine il nostro tentativo di tracciare le linee generali del contesto che fa da sfondo al pensiero bergsoniano. Si tratta dell'importante ruolo giocato dalle riviste filosofiche e dai nuovi contesti istituzionali, che rendono possibile la messa in opera di un lavoro collettivo, come organi di una "società dei filosofi"⁶⁵.

La filosofia francese, nella seconda metà dell'Ottocento, era stata sintetizzata e al tempo stesso rinnovata nei suoi contenuti da una forma di spiritualismo, quella proposta da Ravaisson, aperta ad

⁶⁴ Non si dimentichi, inoltre, che l'*Essai, Matière et mémoire* e *L'évolution créatrice* subirono la messa all'indice nel 1914, con il sostegno dello stesso Maritain.

⁶⁵ Cfr. B. Bourgeois, "La société des philosophes en France en 1900", in Cfr. F. Worms (a cura di.), *Le moment 1900 en philosophie* cit., pp. 63-79.

accogliere il suo altro⁶⁶, e quindi a fare spazio, al suo interno, ad una eredità positivista. Abbiamo visto che questa eredità, interpretata come assunzione primaria, da parte della filosofia, del problema delle scienze, in termini di principi e di contenuti, fu un carattere comune alla maggior parte dei pensatori del periodo che va dal 1890 circa alla Prima Guerra Mondiale.

In questo periodo, a partire dall'eredità ravaissoniana, si procede ad un rinnovamento anche istituzionale della filosofia, agendo in direzione di una promozione e moltiplicazione delle condizioni favorevoli all'attività filosofica come pratica comune.

In primo luogo, vi fu la fondazione di due riviste che saranno protagoniste del dibattito filosofico, la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*⁶⁷, creata da T. Ribot nel 1876, e la *Revue de métaphysique et de morale*, fondata nel 1893 su principale iniziativa di X. Leon ed E. Halévy. Furono gli stessi promotori di questa seconda rivista a organizzare, nell'agosto del 1900, il primo Congresso internazionale di Filosofia, che si tenne a Parigi e che ebbe subito un grande successo, proseguito negli anni successivi e sfociato nella creazione della *Société française de philosophie*, che nacque ufficialmente il 7 febbraio del 1901.

Ma non si trattò solo di promuovere la discussione interna alla filosofia, bensì di aprirla agli scienziati e di fare delle riviste filosofiche e delle sedute della *Société*⁶⁸ lo spazio di un incontro proficuo con le scienze, che realizzasse concretamente quell'idea, variamente interpretata, di filosofia positiva e al tempo stesso ancora fondata su una propria autonomia.

La *Revue philosophique de la France et de l'étranger* fu creata e retta proprio da uno psicologo (anche se di formazione filosofica), T. Ribot, e ospitò sia contributi riconducibili all'alveo della tradizione filosofica (di J. Lachelier, tra gli altri), senza alcun vincolo di scuola o dottrina, sia le ricerche della nuova psicologia e, più in generale, delle nascenti scienze umane; la *Revue de métaphysique et de morale* accoglieva costantemente gli interventi di specialisti delle diverse scienze, tra cui sociologi come É. Durkheim e G. Simmel, psicologi come P. Janet, matematici e logici come H. Poincaré e B. Russel.

Esse divennero quindi lo spazio di un riconoscimento reciproco tra filosofi e scienziati, che accettavano in una certa misura di mettersi gli uni alla scuola degli altri, contribuendo a produrre quegli effetti di rinnovamento che abbiamo visto determinarsi in entrambi i campi⁶⁹.

⁶⁶ *Ivi*, p. 66.

⁶⁷ Cfr. M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella Revue philosophique di Théodule Ribot (1876-1916)*, Franco Angeli, Milano 1991.

⁶⁸ Sulla storia della *Revue de métaphysique et de morale* e della *Société française de philosophie*, si veda S. Soulié, *Les philosophes en République. L'aventure de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de philosophie (1891-1914)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009.

⁶⁹ Accanto a queste due riviste sorgono, più o meno negli stessi anni della *Revue de métaphysique et de morale*, quelle "specialistiche", che costituiscono gli organi delle nuove discipline nascenti: l'*Année Psychologique* (1895), l'*Année sociologique* (1896), il *Journal de Psychologie normale et pathologique* (1904). Da un certo punto di vista queste riviste testimoniano un'istanza di specializzazione che sarebbe ravvisabile anche nella *Revue de métaphysique*, rivista specificamente filosofica, e che nel decennio 1895-1905, entra in tensione con la vocazione più "comprensiva" che era stata propria della *Revue psychologique*. Tuttavia ci è parso che, ai fini della definizione del contesto intellettuale in cui Bergson si trova a maturare la sua concezione dei rapporti tra scienze e filosofia, sia possibile da un lato una sincronizzazione tra la *Revue psychologique* e la *Revue de métaphysique*, dall'altro un'attribuzione, anche a quest'ultima, di una vocazione alla collaborazione tra la metafisica e le diverse discipline scientifiche. Si è detto infatti della partecipazione massiccia di scienziati francesi e non solo alle pubblicazioni della rivista fondata da X. Leon.

Le due riviste, così come la *Société*, furono espressione di un tentativo di pacificazione della filosofia⁷⁰, cioè di una forma di “eclettismo”, diverso però da quello cousiniano, in quanto non riguardava i contenuti, ma la forma e la pratica della discussione.

Bourgeois, nel tracciare questo affresco, mette in luce anche l’aspetto politico e – aggiungiamo noi – politicamente precario di tale pacificazione. Essa era stata raggiunta dopo il travagliato periodo post-rivoluzionario e in seguito ad un doppio insuccesso dello sforzo a sanare le opposizioni dottrinali: da un lato il tentativo cousiniano, interno all’accademia, dall’altro quello comtiano, extra-universitario, entrambi inclini ad un dogmatismo che ne fece naufragare l’intento e che lasciò insoddisfatta l’esigenza di una socializzazione della filosofia.

Questa, raggiunta alla svolta del secolo nei modi che abbiamo brevemente descritto, resterà un carattere della filosofia francese durante la Terza Repubblica, ma non reggerà alle divisioni politiche e in parte ideologiche che si approfondiranno sempre più a partire dalla Prima Guerra Mondiale. Bergson, tra gli altri, sarà l’oggetto di critiche⁷¹ le quali, oltre che rivolgersi agli aspetti teorici e speculativi del suo pensiero, metteranno radicalmente in discussione proprio una pratica della filosofia che aveva finito con l’integrarsi anche politicamente all’istituzione, abdicando alla critica e alle prese di posizione, così come alla presa in conto dell’uomo nella concretezza della sua esistenza e della Storia.

In effetti, se si guarda alla figura di Bergson come intellettuale, queste critiche colgono un aspetto importante: Bergson fu un filosofo “impegnato” solo in qualità di uomo delle istituzioni⁷².

E tuttavia, ciò che ci preme segnalare in conclusione è che Bergson, anche in rapporto alla questione della filosofia come lavoro collettivo e come confronto con le scienze, non si limitò ad integrarsi nella pratica istituzionale, ma elaborò un pensiero che in parte se ne discostava.

In un certo senso, la comunità dei filosofi e degli scienziati auspicata da Bergson non corrisponde a quella di cui lui stesso fa parte – e di cui apprezza il valore, affermando che “mai come alla *Société française de philosophie* abbiamo compreso come la filosofia potrà diventare opera collettiva e progredire con regolarità come la scienza”⁷³ –, ma risponde alle istanze di una “metafisica positiva” e di una “scienza metafisica” che rimangono ai suoi occhi un percorso da compiere. E questo testimonia forse del fatto che Bergson fu lungi dal voler annullare lo scarto tra la forza critica o ideale del pensiero e la pratica in cui esso necessariamente si trova ad essere investito.

Su questi temi e in generale sul contesto istituzionale della filosofia sotto la Terza Repubblica, cfr. J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la république*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988 (sulle riviste dell’epoca, cfr. pp. 34-44).

⁷⁰ *Ivi*, p. 64, 69.

⁷¹ Cfr. in particolare P. Nizan, *Les chiens de garde*, Rieder, 1932; G. Politzer, *La fin d’une parade philosophique, le Bergsonisme*, Éditions les Revues 1929. Una generazione di pensatori *engagés*, di fronte alla Prima Guerra Mondiale e poi agli avvenimenti successivi, fino alla Seconda, accusarono Bergson e alcuni suoi contemporanei di essere stati i “cani da guardia” di un potere oppressivo, perché belligerante o perché borghese.

⁷² P. Soulez, *Bergson politique* cit., in particolare pp. 9-15 e pp. 31-36.

⁷³ La citazione è da un discorso del 1925 in omaggio a X. Leon, che fu tra i fondatori della *Société française de philosophie* (ora in *M*, 1425-1428).

3. Articolazione della tesi

La panoramica effettuata sul contesto filosofico e scientifico, pur sintetica e incompleta, permette di collocare il rapporto tra filosofia e scienze, che innerva il pensiero bergsoniano, nella complessa rete di questioni, orizzonti e rimandi che dà ad esso consistenza e respiro.

Alla luce di questo posizionamento, la nostra questione può essere declinata seguendo un andamento che è al tempo stesso storico e problematico. Da un lato si ricostruirà la trasformazione del modo in cui Bergson pone e tenta di risolvere la questione del rapporto con le scienze; dall'altro si analizzeranno i nodi concettuali e i problemi più rilevanti che il pensiero bergsoniano incontra su questo terreno.

Il lavoro è articolato in due parti. Nella prima, intitolata *Metafisica e scienze*, il nostro tema è affrontato attraverso l'analisi dei testi di carattere metodologico. Particolare attenzione sarà dunque rivolta alla raccolta *La pensée et le mouvant*, ad alcuni contributi presenti ne *L'énergie spirituelle* e in *Mélanges* e alle parti "metodologiche" contenute nelle opere principali, in particolare in *Essai*, *Matière et mémoire* e *L'évolution créatrice*.

Il tentativo è quello di far emergere la duplicità che caratterizza l'approccio di Bergson alle scienze, per cui, al momento della critica e dell'affermazione di una differenza del sapere filosofico rispetto a quello scientifico (Capitolo 1), segue la proposta di un nuovo rapporto, fondato su un ripensamento dello statuto dell'uno e dell'altro e sulla rivendicazione di una precisione specificamente filosofica, che corrisponde al metodo dell'intuizione (Capitolo 2).

Questo doppio movimento è visibile sia sul piano diacronico, cioè come progressiva limatura, da parte di Bergson, della critica severa della conoscenza scientifica che è all'opera nell'*Essai*, sia sul piano sincronico. Non si tratta dunque di rilevare soltanto una trasformazione, ma anche il permanere, nell'immanenza delle differenti tappe del pensiero bergsoniano, delle due istanze di critica e di collaborazione dei due modi di conoscenza, filosofico e scientifico.

In questa prima parte sarà inoltre sviluppato un approfondimento della questione del linguaggio, che è strettamente connessa alla critica della scienza condotta da Bergson, ma anche alla consapevolezza della natura imprescindibile dell'espressione e della mediazione linguistica.

La seconda parte è invece dedicata ad un'analisi del modo in cui Bergson conduce, nel concreto, il confronto e la modulazione di scienze e metafisica, nel momento in cui affronta alcune questioni determinate. L'obiettivo è quello di mostrare come Bergson realizzi il doppio movimento di critica e di ritorno alla scienza nello specifico delle sue analisi positive.

Per ragioni sia di esemplarità, sia di rilevanza teorica per la nostra questione⁷⁴, si è scelto di approfondire i seguenti tre snodi: *Matière et mémoire*), con particolare attenzione alla nozione di

⁷⁴ Il nostro lavoro, specialmente nella seconda parte, non prende in considerazione la totalità delle opere bergsoniane. Anche per l'impossibilità di occuparci in modo sufficientemente rigoroso di tutti i testi rilevanti in rapporto al confronto con le scienze, abbiamo dunque scelto di operare una selezione, limitandoci ai testi già indicati: *Matière et mémoire*, *L'évolution créatrice*, *Les deux sources*.

L'esclusione dell'*Essai* – che pure viene considerato in diversi passaggi del nostro lavoro – deriva dalla convinzione che la concezione del rapporto tra filosofia e scienze non sia in quel testo ancora del tutto ascrivibile al movimento che abbiamo ricostruito a proposito delle tre opere considerate.

“immagine”, *L'évolution créatrice* e il concetto-chiave di “slancio vitale”, *Les deux sources* e la questione della mistica, analizzati rispettivamente nei capitoli 3, 4, 5.

Come vorremmo mostrare nello svolgimento stesso di questa seconda parte, non bisogna però pensare ad uno schema omogeneo “a tre dimensioni” del confronto con la psicologia (*Matière et mémoire*), con la le scienze della vita (*L'évolution créatrice*) e con le scienze sociali (*Les deux sources*).

Perciò, sebbene i nostri tre ultimi capitoli vogliano costituire un insieme coeso, essi presentano ognuno una struttura peculiare e non del tutto sovrapponibile a quelle degli altri, allo scopo di far emergere, accanto al disegno complessivo, anche le specificità di ciascuna opera considerata.

Per quanto riguarda invece *Durée et simultanéité*, che rappresenta un'altra tappa importante del confronto bergsoniano con le scienze, si è scelto di non considerarlo per diverse ragioni. In primo luogo per i caratteri peculiari dell'opera, che la distinguono molto nettamente da quelle esaminate: essa è la sola a instaurare il confronto con un'unica teoria scientifica (la teoria della relatività di Einstein) e la sola a suscitare un dibattito e delle critiche tali da determinare in Bergson la scelta di non ripubblicare il testo, forse nella convinzione della necessità di rivedere i termini della propria analisi e per la difficoltà di spingersi in un campo così arduo.

Inoltre si è scelto nel nostro lavoro di insistere sul rapporto della metafisica di Bergson con l'emergere delle nuove scienze come discipline autonome (psicologia, scienze della vita, scienze sociali), tema che ci ha permesso di mettere maggiormente in evidenza la portata epistemologica attribuibile ad alcuni aspetti della riflessione bergsoniana.

1.1. La genesi della critica alla scienza: il problema del tempo

Se l'obiettivo del nostro lavoro è quello di far emergere la relazione strutturale tra la filosofia di Bergson e le scienze – di cui la metafisica positiva⁷⁵ è solo una delle formulazioni –, non è possibile prescindere da un'analisi del momento critico di tale relazione, a partire dalla messa in luce di ciò che egli chiama “ordinariamente”⁷⁶ una scienza, cioè – semplificando molto il percorso che condurremo in questo primo capitolo – una conoscenza fondata sulla misura e sulla mediazione simbolica e finalizzata alla previsione dei fenomeni.

In Bergson la novità e lo scarto prodotti dalla “filosofia nuova” e la funzione necessaria di quest'ultima all'interno del sapere possono risultare soltanto da una critica della conoscenza scientifica, che mostri la sua insufficienza, o comunque – nelle formulazioni più sfumate – la sua peculiarità e alterità rispetto a quella metafisica.

Chiarire lo statuto della scienza all'interno del discorso bergsoniano è però un'impresa ardua, poiché le ambivalenze, i veri e propri cambiamenti di punto di vista e le concessioni ad una rappresentazione talvolta semplicistica della conoscenza scientifica creano una stratificazione notevole di significati.

Non solo c'è uno scarto significativo tra il riferimento generico e per lo più singolare alla “scienza”⁷⁷, alla quale Bergson rivolge la sua intenzione critica, e il piano del confronto, tipico della ricerca bergsoniana, con “le scienze”, ma è difficile inoltre rinvenire un uso univoco del concetto di “scienza” nel primo senso, cioè nel riferimento critico al sapere scientifico come dominio specifico della conoscenza.

L'obiettivo dei primi due capitoli sarà proprio quello di fornire un quadro di questa stratificazione di significati, tenendo conto sia dello sviluppo diacronico e delle trasformazioni nell'accezione bergsoniana della scienza, sia della permanenza di numerose criticità, che non risultano superate nemmeno nelle formulazioni più tarde.

⁷⁵ Bergson parla precisamente di una “science empirique à sa manière, progressive, astreinte comme les autres sciences positives, à ne donner que pour provisoirement définitifs, les derniers résultats où elle aura été conduite par une étude attentive du réel” (*M*, p. 480).

⁷⁶ È P.-A. Miquel, nella sua Presentazione del Dossier “Bergson et la science”, contenuto in *Annales Bergsoniennes III* cit., ad opporre una scienza “ordinariamente” intesa da Bergson al sapere scientifico con il quale egli si misurò positivamente (*Ivi*, pp. 163-173).

⁷⁷ È ancora Miquel a sottolineare come ci sia una partizione in un certo senso “assiologica” tra il riferimento alla scienza al singolare, con cui Bergson intende un genere di conoscenza di cui vuole denunciare i limiti, e quello alle scienze declinate al plurale, che costituiscono il campo positivo a cui la filosofia non può sottrarsi. Tuttavia, ci pare che una distinzione netta tra uso singolare e negativo e uso plurale e positivo rischi di semplificare eccessivamente il quadro, poiché non mancano i riferimenti bergsoniani ad una “scienza” pensata al singolare e tuttavia valorizzata come accesso conoscitivo all'assoluto (cfr. “Introduction à la métaphysique”, *PM*, pp. 177-227 e l’“Introduction” a *La pensée et le mouvant*).

Nel presente capitolo, in particolare, prenderemo in esame la *pars destruens* delle analisi bergsoniane, per comprendere in che modo Bergson critichi la scienza e allo stesso tempo una modalità inadeguata di impostare il rapporto di questa con la filosofia. Emergeranno quindi le oscillazioni e le ambivalenze di questa critica, come già accennato, ma anche il permanere di un'esigenza di trasformazione rivolta sia alla filosofia sia alle scienze, aspetto che sarà trattato più ampiamente nel secondo capitolo.

Separare, in sede di analisi, l'approccio critico e negativo da quello di una declinazione nuova e positiva del rapporto tra i due saperi, scientifico e filosofico, ci obbliga ad operare una forzatura dei testi bergsoniani, che non si articolano affatto, a questo riguardo, in uno sviluppo omogeneo. I capitoli 1 e 2 del presente lavoro, infatti, riprendono non tanto due momenti cronologicamente distinti, quanto piuttosto due movimenti che si sovrappongono e si intersecano nel pensiero bergsoniano.

Operare "artificialmente" questa distinzione, tuttavia, ci sembra coerente con l'esigenza che anima il lavoro di Bergson di rifondare la filosofia a fronte di un mutato orizzonte scientifico, obiettivo che richiede una critica della scienza preliminare – da un punto di vista logico più che cronologico – ad un suo nuovo orientamento.

Per comprendere l'interesse di Bergson per le scienze e l'attitudine critica che l'ha contraddistinto, è utile rivolgersi ai testi nei quali l'autore ha fornito una ricostruzione della propria biografia intellettuale. A questo riguardo, lo scritto insieme più completo e più ricco di informazioni e di spunti è l'"Introduzione" a *La pensée et le mouvant*. Questa, divisa in due parti, intitolate rispettivamente "Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai" e "De la position des problèmes" non è tanto una presentazione degli scritti di metodo contenuti nella raccolta del 1934, bensì un vero e proprio saggio a sé stante, che fu infatti composto nel 1922 e poi ripreso e sistemato per l'uscita del volume, l'ultimo pubblicato da Bergson.

Lo scritto, che si presenta come una ripresa del percorso filosofico bergsoniano volta a metterne in luce il metodo, gli obiettivi e le tappe salienti, attribuisce grande importanza al rapporto con la scienza e ne chiarisce la genesi.

A che cosa è dovuta la presa di distanza dal sapere scientifico, che costituisce una delle cifre della filosofia bergsoniana? E quale fu il principale rimprovero di quest'ultima alla scienza?

Il primo momento e il punto cruciale della critica coincidono con l'individuazione dell'incapacità della scienza di cogliere il tempo nella sua realtà al di fuori della misura. È proprio la misurazione sottesa al tempo scientificamente inteso che, rivelando la sistematica assimilazione di quest'ultimo allo spazio, fa emergere i limiti della precisione scientifica, per la quale il tempo "non dura" e non è pensato come realtà *se faisant*, ma si riduce ad una linea misurabile e viene concepito come un tempo che è già trascorso.

Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l'évolution, échappe aux mathématiques. Son essence étant de passer, aucune de ses parties n'est encore là quand une autre se présente. La superposition de partie à partie en vue de la

mesure est donc impossible, inimaginable, inconcevable. Sans doute il entre dans toute mesure un élément de convention [...]. La ligne qu'on mesure est immobile, le temps est mobilité. La ligne est du tout fait, le temps est ce qui se fait, et même ce qui fait que tout se fait⁷⁸.

Ecco perché, dice Bergson, dal punto di vista dello scienziato – astronomo, fisico o matematico – il tempo potrebbe accelerare enormemente senza che nulla cambi nelle sue leggi:

Poser qu'un événement se produira au bout d'un temps t , c'est simplement exprimer qu'on aura compté, d'ici là, un nombre t de simultanités d'un certain genre. Entre les simultanités se passera tout ce qu'on voudra. Le temps pourrait s'accélérer énormément, et même infiniment : rien ne serait changé pour le mathématicien, pour le physicien, pour l'astronome. Profonde serait pourtant la différence au regard de la conscience⁷⁹.

Dall'ultimissimo passaggio di questa citazione, è possibile anche individuare l'interesse che fa da sfondo alla critica bergsoniana del tempo scientifico, cioè il proposito di tenere conto di quell'"attesa determinata"⁸⁰ che caratterizza il tempo della coscienza e che non è pensabile come collezione d'istanti, pena la sua radicale incomprendimento. È evidente che queste battute iniziali dell'autobiografia filosofica di Bergson fanno riferimento alla sua prima opera, la tesi di dottorato pubblicata con il titolo *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Tuttavia, come Gouhier ha ben sottolineato nella sua monografia⁸¹, la coscienza è sì il primo e più immediato punto d'accesso alla durata, ma non coincide *tout court* con essa. Non solo gli sviluppi successivi delle ricerche bergsoniane, ma gli inizi stessi della filosofia di Bergson dimostrano che egli non rimproverò alla scienza di non rendere ragione della coscienza, ma, più in generale, di non rendere ragione del tempo reale che viviamo tanto nella nostra vita interiore, quanto nell'attesa che una zolletta di zucchero si fonda⁸².

Ma, se Bergson rileva questa mancanza fondamentale nella scienza, è perché egli si era in un primo momento rivolto ad essa, alla ricerca di una "precisione" che riteneva assente in filosofia. Si delinea così un movimento di continuo andare e venire dalla filosofia alla scienza, che già prefigura l'ambivalenza del loro rapporto, caratteristica del pensiero bergsoniano.

Il nostro autore, studente dell'École Normale e poi giovane professore di liceo, insoddisfatto di una filosofia basata sull'astrazione e sullo spirito di sistema si rivolge alle scienze, che offrono un modello di precisione nella forma dell'aderenza alla realtà e di una probabilità sempre crescente.

Ma questa esemplarità del rigore scientifico rispetto alla filosofia si rivela presto un carattere solo apparente o parziale, poiché, a ben vedere, anche la scienza manca di precisione, rivelandosi incapace di riconoscere il tempo reale, la durata.

⁷⁸ "Introduction" I, *PM*, pp. 2-3.

⁷⁹ *Ivi* p. 3.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles* cit.

⁸² Cfr. *EC*, pp. 9-10 e pp. 338-339; "Introduction" I, *PM*, p. 12 ("Quand on veut préparer un verre d'eau sucrée, avon-nous dit, force est bien d'attendre que le sucre fonde. Cette nécessité d'attendre est le fait significatif ").

Si impone dunque un ritorno alla filosofia, inscindibile però da una metamorfosi di quest'ultima, che deve allontanarsi dalle forme sistematiche e dall'ideale della *philosophia perennis*, per proporsi come metodo specifico di conoscenza, basato sull'intuizione.

Tale "riforma" dovrà avere poi un effetto di ritorno sulle scienze, nella duplice forma di una complementarità (scienza e filosofia devono completarsi) e di una modificazione parziale dello statuto stesso della scienza, che non può rimanere inalterato di fronte alla "scoperta" della durata.

Questa breve schematizzazione del movimento continuo di rimando dalla filosofia alla scienza – che ha anticipato molti aspetti che saranno trattati in modo esteso solo nei capitoli successivi del nostro lavoro – mette in luce il nesso strutturale tra il problema del rapporto tra i diversi saperi e la nozione metafisica per eccellenza della filosofia di Bergson: è la questione della *durata* (e il suo misconoscimento) ad essere cruciale per il sorgere della critica della scienza e per il ripensamento del rapporto tra questa e la filosofia.

È interessante, inoltre, considerare che Bergson, invitato da William James a ricostruire la propria formazione e il proprio percorso filosofico, segnalerà come unico momento degno di nota la presa di coscienza dei limiti della scienza in rapporto all'accesso alla durata:

J'étais resté tout imbu, jusque-là, de théories mécanistiques auxquelles j'avais été conduit de très bonne heure par la lecture de Herbert Spencer, le philosophe auquel j'adhérais à peu près sans réserve. Mon intention était de me consacrer à ce qu'on appelait alors la "philosophie de sciences" et c'est dans ce but que j'avais entrepris, dès ma sortie de l'Ecole normale, l'examen de quelques-unes des notions scientifiques fondamentales. Ce fut l'analyse de la notion de temps, telle qu'elle intervient en mécanique ou en physique, qui bouleversa toutes mes idées. Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne *dure* pas [...] et que la science positive consiste essentiellement dans l'élimination de la durée⁸³.

L'obiettivo di Bergson sarà allora quello di reintegrare, nel nostro accesso al reale, l'esperienza della durata, che una scienza falsamente precisa e soggetta all'"intempestività" dell'intelligenza⁸⁴ non ha saputo riconoscere. Non possiamo dunque comprendere la messa in discussione della conoscenza scientifica se non la collochiamo nell'orizzonte della filosofia bergsoniana dell'intuizione e se prescindiamo dall'idea che, in opposizione ad una concezione positivista del sapere, per Bergson la scienza non esaurisce la nostra esperienza del reale.

Il primo confronto sistematico con la scienza e con i suoi limiti si produce con *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, con cui inizia la nostra analisi.

⁸³ "Bergson à James", *M*, pp. 765-766.

⁸⁴ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Alcan, Paris 1931, pp. 13-33.

1.2. *Scienza e spazio. L'Essai sur les données immédiates de la conscience*

Nell'*Essai*, la tesi di dottorato scritta tra 1883 e 1888 e pubblicata nel 1889, il gesto inaugurale della filosofia bergsoniana sembra coincidere con una critica senza appello della scienza, incapace di cogliere, come si è già detto, quel dato fondamentale della coscienza che è la durata.

I critici hanno spesso sottolineato, a ragione, che la posizione dell'*Essai* costituisce un primo approccio che sarà poi progressivamente rivisto, in parallelo ad un sensibile mutamento della concezione metafisica di fondo.

Tuttavia, è innegabile che tale rettifica avvenne nella forma non di un disconoscimento delle posizioni della prima opera, ma piuttosto di un loro approfondimento e adattamento rispetto ad una ricerca filosofica che si stava impegnando in domini sempre nuovi, oltrepassando il perimetro di un'indagine della coscienza e dei suoi "dati immediati".

La prima posta in gioco filosofica con cui Bergson misura i limiti del sapere scientifico è, appunto, la riappropriazione di un contatto diretto con i dati della coscienza, al di qua di ogni forma di mediazione e di rappresentazione simbolica.

Nella Prefazione all'*Essai*, Bergson individua subito le forme principali di questa mediazione nello spazio e nel linguaggio, che ci conducono a stabilire "tra le nostre idee le stesse distinzioni nette e precise, la stessa discontinuità" che stabiliamo "tra gli oggetti materiali"⁸⁵.

Si ricordi che l'obiettivo di questo testo è smentire, attraverso un lavoro congiunto di analisi psicologica e apertura alla metafisica, l'illusione scientifica per la quale sarebbe possibile una quantificazione degli stati psicologici. L'avversario principale di Bergson è qui la psicofisica, che ritiene di poter applicare l'intensità – a sua volta pensata come grandezza – agli stati di coscienza, riducendo questi ultimi ai movimenti cerebrali che li provocano.

La psicofisica non fa altro che ripetere ciò che la scienza fa abitualmente, vale a dire tradurre il dato immediato con elementi di tipo simbolico, ricondotti alternativamente nel testo al linguaggio, al numero, alla misurazione, allo spazio. Quest'ultimo costituisce in qualche modo lo schema fondamentale di ogni mediazione, in quanto – con un gesto di ripresa e al tempo stesso di rovesciamento della filosofia kantiana e nella fattispecie dell'"Estetica trascendentale" – Bergson lo intende come la condizione di possibilità di ogni operazione conoscitiva mediante la quale noi sostituiamo i dati della coscienza con delle forme ad essi eterogenee, prese dalla nostra esperienza del mondo esterno e improntate alla discontinuità e all'immobilità.

La definizione dello spazio e del tempo "omogeneo e vuoto" – cioè spazializzato – come "schemi della nostra azione sulla materia"⁸⁶ è contenuta in *Matière et mémoire*, ma è in parte già valida nel 1889, in quanto a quest'altezza Bergson ha già tracciato quella linea solidale che unisce spazio, linguaggio e bisogni dell'azione e che resterà una cifra della sua concezione della conoscenza scientifica. Quest'ultima, come afferma la Prefazione dell'*Essai*, ha le sue ragioni a pensare in

⁸⁵ *E*, p. VII.

⁸⁶ *MM*, p. 237.

termini di spazio e ad esprimersi attraverso simboli, in quanto il suo fine è di essere utile alla vita pratica.

Ma quello dell'azione e dei bisogni non è il solo lato da cui è possibile accedere alla nostra esperienza, proprio come quest'ultima non si esaurisce nel *moi superficiel*, che è in rapporto con il mondo esterno e che per agire deve auto-rappresentarsi come omogeneo ad esso, quindi come spazializzato, discontinuo, de-componibile.

Il luogo della filosofia intesa come metafisica o come esperienza immediata della coscienza nella sua profondità e continuità (il *moi profond o intérieur*, opposto al *moi superficiel*) si apre di fronte all'incapacità costitutiva del sapere scientifico di prescindere da queste mediazioni.

La scienza, cioè, riserva la propria fedeltà alla logica⁸⁷ e al linguaggio e non ai fatti⁸⁸, così come dimostrano alcune sue teorie, tanto diffuse e accettate quanto fondate su una traduzione sistematica del reale in termini che ne tradiscono il darsi immediato. Un esempio di questo tradimento dell'esperienza è offerto dall'idea dell'impenetrabilità⁸⁹, che è considerata una proprietà fondamentale della materia, al pari dell'estensione e della resistenza, ma che, al contrario di queste, non può affatto essere pensata come proprietà fornitaci dai sensi. Si tratta infatti, in questo caso, di una necessità di ordine puramente logico, che consegue all'idea che due corpi non possono occupare lo stesso spazio. Questa proposizione, prosegue Bergson, non enuncia una proprietà della materia, bensì del numero: già il numero due (e qualsiasi numero ad esso maggiore), infatti, racchiude in sé l'idea che due o più oggetti non possono occupare lo stesso spazio, idea che è dunque il portato di una contraddizione logica piuttosto che di un'evidenza empirica.

La critica bergsoniana del principio di impenetrabilità della materia è, non a caso, successiva e subordinata alla concezione del numero⁹⁰, che l'*Essai* presenta nella forma di una sua derivazione trascendentale a partire dallo spazio, che ne è la condizione di possibilità.

Vediamo così costituirsi una linea di filiazione che procede dallo spazio e prosegue nel numero, nella misura, nel linguaggio e in generale nei simboli, quindi nella conoscenza scientifica. Questo

⁸⁷ Bergson dirà che la logica immanente alle nostre lingue è una "logica della solidità" ("Introduction" II, *PM*, p. 73).

⁸⁸ Il termine "fait", solo o nell'espressione "fait lui-même" è nell'*Essai* perlopiù sinonimo di "donné", così come "phénomène concret", "réalité concrète" e altri.

La questione dell'esperienza immediata e l'identificazione tra "fait" e "donné" sono connesse ad una serie di problemi che riguardano il senso stesso del lavoro filosofico di Bergson in rapporto alle scienze e alla critica che ad esse rivolge.

É. Le Roy (in *Une philosophie nouvelle* cit.) ha distinto tra "fatto" e "dato" attribuendo il primo alla costruzione scientifica e il secondo all'intuizione; Deleuze, da parte sua, (cfr. *Le bergsonisme* cit.) ha invece sottolineato la differenza tra il "fatto" come "misto", così come l'esperienza ce lo presenta, e le sue condizioni di possibilità, che si devono rintracciare seguendo le due linee eterogenee identificate dalla differenziazione che è opera della filosofia. Queste due letture sembrano dunque collocare in due posizioni diverse e opposte il "fait", che nel primo caso è la forma mediata e costruita del dato, nel secondo, invece, è l'esperienza concreta stessa nel suo offrirsi sempre allo stato di un misto.

Bisogna tenere presente tuttavia che in Bergson l'uso dei termini che sono qui in questione – "fait", "donné", "expérience", "réalité" – , senza essere vago, tende tuttavia a non essere tecnico; la distinzione operata da Le Roy, dunque, è pertinente e coerente con le analisi di Bergson, ma non si può ritrovare in modo esplicito nelle parole di quest'ultimo. Si potrebbe dire che Le Roy declina nei termini di una lettura convenzionalista della scienza ciò che in Bergson resta un'istanza filosofica quasi ingenua, non connotata in modo così netto dal punto di vista dell'epistemologia in senso stretto.

⁸⁹ Cfr. *E*, pp. 65 e segg. Le stesse considerazioni sono fatte a proposito del principio di conservazione della materia o primo principio della termodinamica (*Ivi*, pp. 113 e segg.).

⁹⁰ *Ivi*, pp. 56-63.

insieme costituisce l'apparato di un sistematico disconoscimento del dato immediato, cioè della *durata*, concetto che Bergson introduce nel secondo capitolo dell'*Essai*, per indicare quel tessuto di qualità pura e di continuità che è la coscienza, inaccessibile ad ogni psicologia che pretenda di trascurare la distinzione tra esteso e inesteso, quantità e qualità, spazio e tempo.

La critica della scienza, dunque, nella tesi del 1889 si articola già su due piani compresenti: da un lato si configura come presa di posizione interna ad un campo di positività specifico, quello della psicologia e, in questo senso, è la messa in discussione dell'approccio riduzionista allora dominante, rappresentato principalmente dalla psicofisica; dall'altro è la diagnosi di un'attitudine conoscitiva trasversale a più saperi, quella di una conoscenza che passa per la mediazione simbolica nelle sue diverse forme e che non può prescindere da una considerazione spaziale dei fenomeni.

Vedremo che questa duplicità di piani può essere considerata un'articolazione costante del rapporto del pensiero bergsoniano con la scienza. Limitandoci per il momento all'*Essai*, il primo livello ha come obiettivo filosofico principale una critica del determinismo⁹¹ e, di conseguenza, un'affermazione della libertà che vada di pari passo con una sua nuova comprensione filosofica.

Il problema della libertà, infatti, non si può risolvere se si resta vincolati ad una rappresentazione simbolica dell'io, come avviene nel caso dei deterministi e dei sostenitori del libero arbitrio. Gli uni e gli altri, infatti, pensano l'azione libera come un tempo già trascorso e rappresentabile adeguatamente in termini spaziali: dato un segmento AB, che rappresenta un'azione qualsiasi *a*, per il determinista ad esso può seguire soltanto il segmento BC, mentre per il sostenitore del libero arbitrio sono possibili due o più segmenti diversi, entrambi consecutivi ad AB, cioè BC e CD, Questo significa che nel primo caso l'azione *a* implica necessariamente un effetto determinato *b* (rappresentato dal segmento BC), mentre nel secondo caso ad essa possono seguire diversi effetti, tutti però retroattivamente pensati come possibili al momento del passaggio dalla causa *a* al suo effetto⁹².

Le concezioni classiche relative all'esistenza o meno della libertà hanno proceduto dunque ad una riduzione dell'azione alla traduzione simbolica e spaziale che è possibile effettuarne dopo che essa è stata compiuta. La stessa sostituzione è stata operata in rapporto al movimento, come dimostrano magistralmente i paradossi di Zenone di Elea, che vogliono mettere in evidenza la contraddittorietà dell'idea di movimento a partire da una sua riduzione alla traiettoria percorsa dal mobile⁹³.

⁹¹ Per la critica esplicita al determinismo, si veda *E*, pp. 107-130.

⁹² La critica a questo modo di pensare la libertà si connette a quelle, centrali in Bergson, al movimento retrogrado del vero (cfr. in particolare "Introduction" I, *PM*, pp. 1-23) e al concetto di possibilità (cfr. in particolare "Le possible et le réel", *PM*, pp. 99-116).

⁹³ *E* p. 55, pp. 84-86, p. 180. I paradossi detti di Zenone sono un riferimento costante nell'opera bergsoniana (cfr. *MM* pp. 213-215; *EC* pp. 308-315; *DS* p. 51 e p. 72; *PM* p. 8, pp. 156-157 e pp. 160-162), come esempi privilegiati dell'incapacità del pensiero di cogliere la durata e dell'abitudine di modellare la nostra conoscenza sulle forme già costruite dello spazio e del linguaggio e non sull'esperienza reale. Bergson attribuisce allo studio dei paradossi eleatici una funzione molto importante nel suo percorso filosofico e riconduce ad una spiegazione di queste aporie, nel corso del suo insegnamento al liceo, la messa a fuoco dell'insufficienza della scienza e della filosofia a pensare il tempo come durata (cfr. l'intervista con Charles du Bos, in *Journal*, 1921-1923, Corr ea, Paris 1946, p. 64, ripreso in *Oeuvres*, p. 1542).

La libertà, invece, va intesa secondo Bergson come “rapporto” indefinibile “dell’io concreto con l’atto che esso compie”⁹⁴, cioè come presenza di sé a se stessi nella totalità degli stati di coscienza che si interpenetrano, costituendo la nostra durata. Ciò che viene abitualmente analizzato in termini di causa ed effetto altro non è che la scomposizione di questa durata, nella quale soltanto è possibile pensare ad un’azione libera.

Un problema filosofico fondamentale come quello della libertà trova dunque la sua origine – come problema, o potremmo anche dire come falso problema – nella sostituzione della durata con lo spazio, o dell’io reale con la sua rappresentazione simbolica. Tale sostituzione non è tanto il prodotto di un errore interno alla pratica scientifica, quanto piuttosto l’operazione costitutiva della scienza stessa, che asseconda quella dimensione della nostra esistenza che è immanente all’azione, alla comunicazione e all’interazione sociale.

A questo proposito, l’*Essai* sembra oscillare tra una critica della scienza volta alla sua comprensione “epistemologica” e una sua stigmatizzazione come sapere esteriore e artificiale e, parallelamente, tra una concezione del *moi superficiel* come forma inautentica dell’io e un’inclusione, nella realtà complessa e stratificata di questo io, della sfera biologica, quotidiana e sociale come dimensione tanto parziale quanto, a sua volta, autentica.

Tuttavia, qualunque sia il giudizio prevalente di Bergson a questo riguardo, la scienza è in ogni caso compresa come parte integrante della nostra esperienza e come attitudine conoscitiva che si è cristallizzata in abitudine⁹⁵.

Queste ultime considerazioni ci hanno condotti sull’altro piano del discorso, quello della critica della scienza intesa come modalità specifica del conoscere. Secondo Bergson, la psicologia non coglie la durata perché le sue strutture conoscitive, gli schemi di cui essa si serve, il suo stesso linguaggio, come quelli di ogni sapere scientifico, sono inadeguati. La scienza, infatti, si è costituita in vista della previsione e della pratica e può fornire solo una conoscenza della materia, la quale è suscettibile di essere colta nello spazio e misurata.

La science a pour principal objet de prévoir et de mesurer: or on ne prévoit les phénomènes physiques qu’à la condition de supposer qu’ils ne durent pas comme nous, et on ne mesure que de l’espace. La rupture s’est donc effectuée ici d’elle-même entre la qualité et la quantité, entre la vraie durée et la pure étendue⁹⁶.

Ma la scienza – questo è, per Bergson, fondamentale - non costituisce la sola modalità di conoscenza possibile e ci suggerisce, come per contrasto, l’esistenza di un altro tipo di esperienza, cioè la metafisica, di cui l’*Essai* ha rivelato un primo apporto nella possibilità di accedere alla durata reale riappropriandoci del nostro io profondo.

⁹⁴ E, p. 165.

⁹⁵ “Les variations d’éclat d’une couleur donnée – abstraction faite des sensations affectives dont il a été parlé plus haut – se réduiraient donc à des changements qualitatifs, si nous n’avions pas contracté l’habitude de mettre la cause dans l’effet, et de substituer à notre impression naïve ce que l’expérience et la science nous apprennent” (E, p. 40, corsivo nostro).

⁹⁶ E, p. 173.

Un'ultima precisazione è dunque necessaria per concludere questo secondo paragrafo. La nostra ricostruzione ha mostrato che la critica della scienza condotta nell'*Essai* è il correlato di una concezione metafisica determinata: non è possibile disgiungere le considerazioni relative alla scienza e ai suoi limiti dal dualismo bergsoniano, che nel testo fin qui analizzato assume caratteri di rigidità che saranno progressivamente ridotti nelle opere successive, dove Bergson lo declinerà come dualismo delle tendenze (che inclinano alla spazialità e alla durata) più che delle sostanze (spazio e durata come dimensioni antitetichie del reale).

Così, se il dualismo bergsoniano sarà riformulato, e con esso l'articolazione del rapporto tra scienza e filosofia, ciò che resterà invariato è la solidarietà tra la dimensione metafisica e quella gnoseologica, che, sulla scorta di alcune indicazioni di Bergson, suggeriamo di interpretare come "priorità" della prima sulla seconda, nel senso che è una determinata concezione della realtà a giustificare l'utilizzo di un determinato metodo o, in altri termini, a originare una teoria della conoscenza, come si legge in queste parole scritte al filosofo danese Höffding:

La théorie de l'intuition, sur laquelle vous insistez beaucoup plus que sur celle de la durée, ne s'est dégagée à mes yeux qu'assez longtemps après celle-ci: elle en dérive et ne peut se comprendre que par elle⁹⁷.

Considerazioni analoghe sul rapporto tra metafisica e metodo si trovano nello scritto bergsoniano su William James, declinate nella forma di una "definizione della verità" che "fa corpo" con una "concezione della realtà"⁹⁸.

Pertanto, se è una determinata concezione della durata a originare una visione correlata della filosofia come conoscenza intuitiva, allora simmetricamente è una determinata concezione della materia e della relazione di questa con lo spazio a veicolare la critica bergsoniana della scienza. Infatti, a partire da *Matière et mémoire*, ad una revisione dell'identificazione tra materia e spazio⁹⁹ corrisponderà una progressiva attenuazione della critica bergsoniana al sapere scientifico e al suo carattere oggettivo.

⁹⁷ "Bergson à Herald Höffding", *M*, pp. 1148-1149.

⁹⁸ "Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité", *PM*, pp. 239-251, p.250.

⁹⁹ Più precisamente, *Matière et mémoire* rivede la cesura tra durata e spazio, che nell'*Essai* aveva ancora i contorni dell'opposizione cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans* inestesa, pensando sia ad uno spirito che, mediante la percezione, si estende oltre se stesso "fino alle stelle" (cfr. "L'âme et le corps", *ES*, pp. 29-60, p. 30), sia ad una materia costituita da una durata propria e dunque caratterizzata al tempo stesso da una tendenza alla spazializzazione ed una alla temporalizzazione (e non riconducibile *tout court* allo spazio). Oggetto di una rivalutazione, in questo modo, non è solo la materia, "liberata" dalla sua identificazione con lo spazio, ma lo spazio stesso, attraverso un superamento dell'opposizione tra esteso e inesteso (cfr. capitolo IV di *Matière et mémoire*) e una sua comprensione nei termini di una dimensione della durata, di uno dei suoi gradi di tensione.

1.3. Scienza, intelligenza, pratica

L'*Essai*, come emerge dalle analisi appena concluse, aveva già posto la questione della natura della conoscenza scientifica, risolvendola nel senso di un'implicazione tra scienza e spazialità che impedirebbe alla prima di cogliere la dimensione qualitativa della coscienza.

L'évolution créatrice è, indubbiamente, il testo che sviluppa con più forza questi temi, proponendo una genesi delle nostre facoltà conoscitive e, di conseguenza, una spiegazione "biologica" e funzionale della scienza.

Come vedremo, le posizioni esposte in quest'opera veicolano una concezione del sapere scientifico più generosa rispetto all'*Essai*. Abbiamo tentato tuttavia di privilegiare per il momento gli elementi che insistono solo sulla differenza di natura tra la scienza e la metafisica e di approfondire il "momento negativo" del loro rapporto.

A tal fine, analizzeremo principalmente il nesso tra scienza e pratica, presente *in nuce* nell'*Essai*, ma sviluppato soprattutto in testi successivi, fino a costituire una sorta di *leitmotiv* dell'opera bergsoniana, anche se meno univoco e generalizzabile di quanto possa sembrare a prima vista.

Quel rapporto con la pratica, che nella prospettiva dell'*Essai* poteva ancora apparire come una mutilazione dell'io e della sua esperienza, viene ora pienamente compreso all'interno della dimensione vitale¹⁰⁰ dell'uomo: esso non è un aspetto accidentale del sapere scientifico, né un effetto mediato dalla tecnica, bensì un carattere strutturale di questo sapere, il cui ruolo è di essere utile all'agire, attraverso la previsione dei fenomeni.

L'errore deriverà dunque non dalla conoscenza scientifica in sé, ma dall'indebita attribuzione ad essa di uno statuto teorico e speculativo, che è la conseguenza di presupposti e assunzioni di carattere metafisico, mascherati dalla positività e dal rigore scientifico.

La formulazione più conseguente del nesso tra scienza e pratica compare dunque ne *L'évolution créatrice*, in cui Bergson salda la sua teoria della conoscenza ad una teoria della vita, mostrando come le funzioni conoscitive proprie dell'uomo, alle quali siamo soliti attribuire le più elevate operazioni speculative, si sono formate in base alle necessità vitali e attraverso un'evoluzione biologica dello stesso tipo di quella che ha condotto alla formazione dei nostri apparati sensoriali. In modo consonante con le analisi de *L'évolution créatrice* Bergson scriverà successivamente:

Dans le labyrinthe des actes, états et facultés de l'esprit, le fil qu'on ne devrait jamais lâcher est celui que fournit la biologie. *Primum vivere*. Mémoire, imagination, conception et perception, généralisation enfin, ne sont pas là "pour rien, pour le plaisir" [...]. C'est parce qu'elles sont utiles, parce qu'elles sont nécessaires à la vie, qu'elles sont ce qu'elles sont¹⁰¹.

¹⁰⁰ Intendiamo qui, con l'aggettivo "vitale", ciò che pertiene ai bisogni della vita biologica dell'uomo.

Il tema della vita ha nella filosofia bergsoniana un'importanza notevole, non solo a partire da *L'évolution créatrice*. In queste pagine, in cui l'oggetto della trattazione è il rapporto tra scienza e pratica, il concetto di vita ha il significato che si è sopra esplicitato in rapporto all'aggettivo "vitale" e riguarda quindi la sfera biologica e funzionale dell'esistenza umana.

¹⁰¹ "Introduction" II, *PM*, p. 54.

Il “filo” che la biologia fornisce per orientarsi in una comprensione genetica della nostra conoscenza è quello che, seguendo la direzione dell’evoluzione, individua l’intelligenza come il tratto caratteristico dell’umano, nel punto in cui il suo sviluppo evolutivo si è separato da quello animale, legato invece all’istinto¹⁰².

Dal punto di vista dell’attività conoscitiva¹⁰³, se l’istinto è la conoscenza innata delle cose, l’intelligenza è invece la conoscenza innata dei rapporti, cioè delle relazioni tra le cose. In questo schema il linguaggio, l’apparato concettuale che media il nostro sapere e le idee generali con le quali operiamo una classificazione del reale in base a rapporti di similitudine sono tutti strumenti che l’intelligenza ha forgiato al fine di costruire una conoscenza che garantisca una presa sulla realtà.

Secondo l’argomentazione bergsoniana, dunque, tutta la conoscenza mediata dall’intelligenza è dotata di uno statuto pragmatico e la scienza è solo – nel migliore dei casi – il grado più elevato e più rigoroso di tale conoscenza. Questo significa che la nostra esperienza è veicolata da una *percezione* che tende a selezionare nel mondo circostante la porzione che interessa alla nostra azione possibile¹⁰⁴ e che verrà poi *analizzata* sulla base di *categorie* anch’esse modellate sulla pratica e dirette a fornire delle vedute stabili sulla realtà.

L’errore compiuto troppo spesso dalle teorie della conoscenza è proprio quello di giudicare disinteressato un sapere che consiste, in gran parte, nel “prevedere per agire”¹⁰⁵ e che, di conseguenza, non può far altro che sacrificare il nuovo al già noto¹⁰⁶, il divenire alla stabilità, la differenza a forme di somiglianza e generalità.¹⁰⁷

Tale concezione ritorna, pressoché negli stessi termini, nell’“Introduzione” a *La pensée et le mouvant*, che, lo ricordiamo, è scritta nel 1922 e pubblicata dodici anni più tardi:

Notre intelligence est le prolongement de nos sens. Avant de spéculer, il faut vivre, et la vie exige que nous tirions parti de la matière, soit avec nos organes, qui sont des outils naturels, soit avec les outils proprement dits, qui sont des organes artificiels [...]. La science a poussé ce travail de l’intelligence beaucoup plus loin, mais elle n’en a pas changé la direction¹⁰⁸.

Se la scienza è considerata sotto questo aspetto, però, si vede facilmente come i caratteri della prossimità ai fatti e dell’immanenza al terreno dell’esperienza, che abbiamo visto essere un motivo di iniziale entusiasmo di Bergson per il sapere scientifico, vengano meno.

¹⁰² Cfr. *EC*, capitolo II.

¹⁰³ Bergson distingue istinto e intelligenza anche per quanto riguarda l’azione: il primo è caratterizzato dalla facoltà di utilizzare strumenti organici adeguati ad un fine, l’altra dalla facoltà di fabbricare strumenti inorganici per supplire alla mancanza di strumenti organici.

¹⁰⁴ Cfr. l’analisi della percezione del capitolo I di *Matière et mémoire*.

¹⁰⁵ *EC*, p. 329.

¹⁰⁶ La causalità, intesa sia nella forma “efficiente” del determinismo, sia in quella “finale” di una certa teleologia, è una forma di questa tendenza a ricondurre il nuovo a ciò che già si conosce e all’idea per cui “il tutto è già dato”, sebbene non in una conoscenza attuale. Per l’analisi bergsoniana del concetto di causalità si veda il capitolo III dell’*Essai*.

¹⁰⁷ Si veda, nel paragrafo del presente capitolo dedicato a *Le patologie della metafisica e i falsi problemi*, la questione delle idee generali.

¹⁰⁸ “Introduction” II, *PM*, pp. 34-35.

Queste considerazioni di carattere “pragmatista” sembrerebbero allora sottoscrivere e approfondire la prospettiva dell’*Essai*, secondo la quale la scienza consiste in un’incomprensione radicale dell’esperienza e del dato immediato.

Lo scarto tra l’idea di una scienza a “vocazione empirica” e quella di una scienza come astrazione apre lo spazio di un’oscillazione che sarà costante in Bergson e mette in luce un problema che attraversa e complica queste interrogazioni: talvolta la scienza è invocata come esempio di una fedeltà all’esperienza che manca alla filosofia e che quest’ultima può recuperare solo a patto di costituirsi come “metafisica positiva”¹⁰⁹; dall’altro, l’argomento del nesso biologicamente determinato tra scienza e pratica, che abbiamo appena ricostruito, descrive la scienza, e l’intelligenza che ne è la facoltà di riferimento, come vittima degli *idola distantiae*¹¹⁰, ponendosi in continuità con l’argomento della scienza come traduzione e tradimento del dato.

La questione si pone nel cuore stesso de *L’évolution créatrice*. Bergson è consapevole che la propria concezione si espone alla seguente obiezione: se ammettiamo che la conoscenza scientifica non è altro che l’adozione di un apparato in grado di garantire la nostra presa sul reale, se il suo valore è solo pragmatico e relativo alla nostra azione, come spiegare allora la congruenza e l’adeguatezza straordinarie che questa conoscenza raggiunge rispetto al reale?

Bergson risponde a questa possibile obiezione nella sezione del capitolo terzo dedicata alla “genesi comune di materia e intelligenza”, consapevole di prendere posizione intorno ad un problema classico della filosofia, quello della relazione tra la nostra mente e le cose. Alle soluzioni che la tradizione filosofica ne ha fornito, dalla regolazione della mente sulle cose (realismo ontologico), all’opposta regolazione delle cose sulla mente (idealismo trascendentale), all’idea di una concordanza misteriosa tra la mente e le cose (empirismo scettico), viene rivolta la medesima critica, quella di postulare, a torto, l’esistenza di un solo tipo di conoscenza, identificata con quella teorica o speculativa.

Al contrario, se si ammette che ci sono due modi differenti di fare esperienza del reale e due funzioni conoscitive distinte ad essi preposte, emerge la possibilità di una quarta soluzione al problema, che consiste nell’idea di un adattamento reciproco e progressivo tra l’intelligenza e la materia, possibile in quanto esse risultano dalla medesima inversione del movimento della vita, o della durata. L’intelligenza – e con essa la scienza – appare dunque come una funzione particolare dello spirito che consiste in una tendenza alla parcellizzazione; così, se la materia è il movimento tendente ad interrompere lo slancio vitale e a cristallizzarlo in esseri diversi, allo stesso modo l’intelligenza è il movimento dello spirito tendente a scomporre e analizzare il reale sulla base di concetti distinti.

¹⁰⁹ Cfr. EC, p.199; “Introduction” I, *PM*, p. 2.

¹¹⁰ Utilizziamo qui un’espressione di Jankélévitch, il quale, nei passaggi del suo *Bergson* dedicati al tema dell’intelligenza (cfr. *op. cit.*, p. 17) parla di *idola distantiae* come delle illusioni costruite dalla scienza o da una metafisica a sua volta incapace di cogliere la durata. Gli esempi rintracciati nell’opera bergsoniana sono l’“Achille eleatico” e il viaggio sulla palla di cannone di Langevin.

Questa specularità è la ragione della precisione scientifica, che si realizza solo nella misura in cui prende come oggetto la materia e che sfuma invece in una conoscenza sempre più astratta e meno oggettiva nella misura in cui pretende di inoltrarsi nel dominio della vita e della coscienza.

È quello che Bergson rimprovera alla concezione kantiana della scienza, che non comprende le due direzioni compresenti e opposte della nostra conoscenza:

[Kant] a accepté sans discussion l'idée d'une science une, capable d'êtreindre avec la même force toutes del parties du donné et de les coordonner en un système présentant de toutes parts une égale solidité. Il n'a pas jugé, dans la *Critique de la raison pure*, que la science devînt de moins en moins objective, de plus en plus symbolique, à mesure qu'elle allait du physique au vital, du vital au psychique [...]. Il n'y a pour lui qu'une expérience, et l'intelligence en couvre toute l'étendue¹¹¹.

L'obiettivo di Bergson è qui analogo a quello che muoveva l'*Essai*, anche se la concezione della scienza che ne deriva è in parte mutata. Nella tesi del 1889, infatti, si era trattato di mostrare la solidarietà tra scienza e spazio, per negare alla prima la capacità di fornire una conoscenza adeguata della coscienza: la psicologia può fornire alcune vedute sulla coscienza, per quanto riguarda i meccanismi cerebrali che la sorreggono e il rapporto tra i suoi stati e il mondo esterno, ma non può erigersi a scienza della coscienza, se non compiendo un gesto riduzionista che la condanna ad essere una conoscenza astratta e simbolica.

Analogamente, nel 1907 Bergson vuole mettere in evidenza l'incapacità della biologia di rendere conto pienamente della vita e procede attraverso una critica dell'intelligenza e una messa in luce della solidarietà tra questa e la materia: il significato profondo del movimento evolutivo non può essere compreso dall'intelligenza, poiché essa è solo una manifestazione parziale della vita, che non la esaurisce. Come si potrebbe conoscere il tutto, "l'evoluzione creatrice", tramite una sola delle sue parti, cioè tramite l'esito terminale di una delle linee evolutive che essa ha prodotto?

Tuttavia – e qui sta lo scarto principale rispetto all'*Essai* – se lo spazio non è altro che uno schema, un elemento puramente concepito – per lo meno come limite ideale di una spazializzazione o estensione questa sì concretamente in atto come una delle due tensioni della durata –, al contrario la materia è qualcosa di reale, dato che costituisce quella "resistenza" che permette alla vita di passare dal puro slancio ad una sua attualizzazione.

Se, come Bergson suggerisce già a partire da *Matière et mémoire*¹¹², la materia è uno dei due lati dell'assoluto, e se essa è il dominio proprio della scienza, quest'ultima non è conoscenza pratica o relativa, ma assoluta.

¹¹¹ *EC*, p. 358.

¹¹² Il dualismo rigido che, anche se non compiutamente tematizzato, è implicato nell'*Essai*, viene profondamente ripensato già a partire da *Matière et mémoire*, in cui il rapporto tra materia e spirito è spiegato attraverso una metafisica che li intende non cartesianamente come due sostanze, ma, al contrario, come due differenti tensioni della durata, tra le quali è possibile, proprio attraverso un dualismo spinto all'estremo, pensare un avvicinamento inatteso ("La théorie de la perception pure d'un côté, de la mémoire pure de l'autre, préparerait alors les voies à un rapprochement entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité", *MM*, p. 202). Il capitolo conclusivo di *Matière et mémoire* parlerà infatti della materia come di una forma di coscienza (su questi temi cfr. la nostra nota 99).

1.4. Pragmatismo bergsoniano?

Abbiamo visto, dunque, come la “rivalutazione epistemologica” della scienza, che costituisce il correlato di una diversa concezione metafisica, matura parallelamente ad un approfondimento del carattere “pragmatista” della concezione bergsoniana, facendo emergere quell’oscillazione cui si è già accennato.

Non si tratta quindi solo di segnalare le variazioni a livello diacronico, nella forma di una comprensione sempre più positiva del sapere scientifico, ma di riconoscere le ambivalenze che giocano all’interno di testi come *L’évolution créatrice* e l’Introduzione a *La pensée et le mouvant*.

In quest’ultimo testo, per esempio, i due diversi assunti sono all’origine di considerazioni che risultano quasi opposte e che dimostrano una certa problematicità della concezione bergsoniana della scienza:

La science a poussé ce travail de l’intelligence beaucoup plus loin, mais elle n’en a pas changé la direction. Elle vise, avant tout, à nous rendre maîtres de la matière. Même quand elle spécule, elle se préoccupe encore d’agir, la valeur des théories scientifiques se mesurant toujours à la solidité de la prise qu’elles nous donnent sur la réalité¹¹³.

Elle [la socializzazione della verità] est naturelle à l’esprit humain, parce que l’esprit humain n’est pas destiné à la science pure, encore moins à la philosophie. Mais il faut réserver cette socialisation aux vérités d’ordre pratique, pour lesquelles elle est faite. Elle n’a rien à voir dans le domaine de la connaissance pure, science ou philosophie¹¹⁴.

Leggiamo, in questa seconda citazione, che ci sono delle verità di ordine pratico le quali si prestano ad essere “socializzate”, cioè a farsi comunicare e diffondere a livello sociale come sapere utile, ma che queste non appartengono né alla scienza né alla filosofia, che fanno parte, al contrario, del “dominio della conoscenza pura”.

Ma abbiamo visto – e l’altra citazione riportata lo conferma – che, al contrario, il nesso con la pratica è uno degli assi su cui si fonda la comprensione bergsoniana della scienza, sia nella formulazione dell’*Essai*, sia in quella de *L’évolution créatrice* e di alcuni testi successivi, più elaborata perché congiunta ad una genesi delle facoltà.

Qual è allora lo statuto della conoscenza scientifica? Come conciliare l’idea per cui essa è conoscenza pura o assoluta, nella misura in cui coglie adeguatamente il reale nella materia, e la sua iscrizione nell’orizzonte dell’intelligenza come attitudine pratica del sapere?

La genesi comune di materia e intelligenza ci era parsa il fulcro di una teoria della conoscenza simmetrica rispetto alla teoria della vita, che Bergson aveva elaborato sulla base di un dualismo delle “tendenze”: il costituirsi insieme, in un rapporto ricorsivo, di materia e intelligenza, sembrava

¹¹³ “Introduction” II, *PM*, p. 35.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 95.

rendere ragione da un lato dell'adeguatezza delle scienze al reale, dall'altro dell'esistenza di una dimensione, quella della vita e della durata, che, sfuggendo all'identificazione con la materia, si sottraesse anche alla presa dell'intelligenza, chiamando in causa un altro modo di conoscere, di tipo intuitivo.

Ma questa concezione implica l'attribuzione alla scienza di un carattere di oggettività o realismo che sembra inconciliabile con l'insistenza di Bergson sui fini utilitaristici della scienza e con la collocazione di quest'ultima sulla stessa linea del linguaggio ordinario, del senso comune e di un sapere socializzabile in vista dei bisogni della vita comune.

Se, però, la rivalutazione della scienza come modo specifico di comprensione dell'assoluto, o almeno di uno dei suoi due lati¹¹⁵, non può essere considerata come l'esito "pacifico" dell'analisi bergsoniana, riteniamo che non si possa risolvere la questione nemmeno con l'affermazione di un vero e proprio "pragmatismo" bergsoniano in merito alla scienza.

Le ambivalenze interne alla concezione bergsoniana potrebbero trovare una soluzione – che potrà essere verificata, però, solo con il procedere della nostra analisi – nell'idea che, nei numerosi luoghi in cui Bergson si pronuncia a favore dell'idea di scienza come sapere puro o accesso all'assoluto, a vacillare non sia tanto la sua teoria di un nesso profondo tra scienza e pratica, ma piuttosto l'equazione che farebbe corrispondere la pratica scientifica con l'intelligenza e quella filosofica con l'intuizione. Vedremo che, se è vero che Bergson sostiene questa corrispondenza perfetta ne *L'évolution créatrice*, e non solo, egli afferma anche la presenza dell'intuizione all'origine di alcune rivoluzioni avvenute nella scienza, come l'introduzione del calcolo infinitesimale.

In fondo, il fatto che questo elemento d'intuizione sia poi ricoperto e quasi nascosto dalle mediazioni proprie dell'intelligenza e dalle formule da cui le scienze non fanno a meno, non pregiudica la sua consistenza, e trova infatti un corrispondente anche nella filosofia, i cui sistemi non sono altro che le impalcature costruite intorno ad un nocciolo d'intuizione¹¹⁶.

Volendo parlare, al di là di queste oscillazioni, di "pragmatismo" a proposito del pensiero di Bergson è necessario inoltre fare delle precisazioni, poiché questo termine ci rimanda ad alcuni indirizzi filosofici e scientifici a cavallo tra Ottocento e Novecento, con i quali il nostro autore ha dialogato, in modo più o meno esplicito, senza essere ad essi sovrapponibile.

Quello che abbiamo chiamato il carattere pragmatico della concezione bergsoniana della scienza va dunque distinto da due orientamenti, per i quali il "pragmatismo" è utilizzato propriamente come categoria storiografica: da un lato il pragmatismo americano, che si sviluppò alla fine dell'Ottocento e che ebbe una certa diffusione in Francia nei decenni successivi¹¹⁷; dall'altro la concezione epistemologica elaborata da scienziati e filosofi quali Henri Poincaré, Gaston Milhaud, Édouard Le

¹¹⁵ Nel secondo capitolo, quando ci occuperemo più diffusamente della dimensione positiva del rapporto tra conoscenza filosofica e scientifica e del "ritorno alle scienze" che segue all'iniziale gesto critico, avremo modo di considerare meglio queste diverse formulazioni del rapporto tra la scienza e l'assoluto, che implicano concezioni tra loro molto differenti.

¹¹⁶ Cfr. "L'intuition philosophique" cit.

¹¹⁷ Il pragmatismo americano si diffuse in Francia molto presto. L'articolo fondatore "Comment rendre claires nos idées", di Charles S. Peirce, è tradotto nel 1879, solo un anno dopo la sua pubblicazione inglese (cfr. A. Brenner, "Bergson, James et le pragmatisme scientifique", in S. Madelrieux (a cura di), *Bergson et James. Cent ans après*, PUF, Paris 2011).

Roy, Pierre Duhem, solitamente indicata con il nome di “convenzionalismo” e che è stata anche definita “pragmatismo scientifico”¹¹⁸.

Se la concezione bergsoniana della scienza non è da considerare come un’adesione ad uno di questi due indirizzi di pensiero – che sono inoltre al loro interno tutt’altro che univoci –, nondimeno la messa in luce del carattere convenzionale delle leggi scientifiche e del ruolo della pratica dello scienziato nella loro costituzione è un aspetto trasversale a tutte queste differenti forme di “pragmatismo”.

Per quanto riguarda il convenzionalismo, due possono essere considerati i suoi gesti fondatori: la tesi di Poincaré sulla natura convenzionale delle ipotesi geometriche, formulata per la prima volta nel 1891¹¹⁹ e successivamente estesa dalla geometria alla fisica, e quella di Duhem sulla componente interpretativa immanente ad ogni osservazione scientifica e sul carattere globale del controllo sperimentale, databile al 1904¹²⁰.

Al di là delle differenze interne, la nuova corrente è identificabile in una concezione che afferma il carattere convenzionale delle ipotesi scientifiche e il ruolo della libertà dello scienziato nella scelta tra più sistemi d’ipotesi possibili, rifiutando la visione realista del sapere scientifico, senza tuttavia arrivare a conclusioni scettiche e relativistiche.

Come dimostrano gli interessi e le ricerche dei protagonisti di questo orientamento, furono le trasformazioni scientifiche stesse, dalla termodinamica, all’elettromagnetismo, alle geometrie non

¹¹⁸ Brenner attribuisce a G. Milhaud il conio di questa espressione per designare la corrente epistemologica iniziata da Poincaré. Il riferimento all’uso proposto da Milhaud (*Le rationnel*, 1898) è presente anche nella Prefazione di James a *Pragmatism*.

Non tutti gli interpreti sono favorevoli alla collocazione di Duhem all’interno del convenzionalismo. D. Dillies e G. Giorello, per esempio si dichiarano contrari a questa affiliazione, preferendo parlare a proposito di Duhem di “falsificazionismo moderato” (cfr. *La filosofia della scienza nel XX secolo*, Laterza, Roma 2010, pp. 83-84). Noi seguiamo tuttavia la lettura di Brenner, che fa del convenzionalismo un indirizzo epistemologico al suo interno molto composito che non si riduce alle tesi di Poincaré, ma comprende anche i contributi duhemiani e i tentativi di sintesi di Milhaud e Le Roy (cfr. A. Brenner, *Les origines françaises de la philosophie des sciences* cit.).

¹¹⁹ Poincaré utilizza per la prima volta il termine “convenzione” nel saggio “Les geometries non euclidiennes”, *Revue générale des sciences*, 48, 1891, pp. 551-556, cit. in A. Brenner, *Les origines françaises de la philosophie des sciences* cit. L’idea centrale è che è possibile concepire molteplici geometrie e che la scelta di una geometria in particolare dipende dalle proprietà fondamentali del mondo in cui viviamo. Il concetto di “convenzione” intende così sfuggire all’alternativa tra *a priori* ed empirico, in rapporto ai principi della scienza. Bisogna tenere conto del fatto che Poincaré muove dalla riflessione sulla geometria, affermando che né una concezione empirica né una aprioristico-razionalistica di questa scienza sono soddisfacenti: nel primo caso, infatti, la geometria dovrebbe ricorrere continuamente all’esperienza per correggere i suoi assunti; se invece, come vuole Kant, gli assiomi della geometria fossero giudizi sintetici *a priori*, non potrebbero essere concepite delle proposizioni geometriche ad essi contrarie, mentre le geometrie non euclidee dimostrano l’opposto. Allora gli assiomi della geometria sono delle convenzioni e l’adozione di questo o quel sistema geometrico deriva dalla sua semplicità o comodità.

Pressoché contemporaneamente, Duhem utilizza lo stesso concetto a proposito delle teorie fisiche (cfr. Brenner, *op.cit.*, p. 51).

Duhem e Poincaré si divideranno a proposito della generalizzazione della teoria convenzionalista a tutte le ipotesi scientifiche e ai fatti stessi. Mentre Poincaré – anche attraverso lo sviluppo di un concetto peculiare di “oggettività” – cerca di arginare le derive relativistiche del convenzionalismo limitandolo ai principi generali, Duhem, come del resto Le Roy, opta per una radicalizzazione del convenzionalismo (cfr. M. Buzzoni, *Filosofia della scienza*, Editrice La Scuola, Brescia 2008, pp. 23-40).

¹²⁰ Cfr. P. Duhem, “Quelques réflexions sur la philosophie physique”, in *Prémices philosophiques* (1892-1896), a cura di S. L. Jaki, Leiden, Brill 1897, citato in A. Brenner, *Les origines françaises de la philosophie des sciences* cit. Tale principio è connesso ad una critica dell’*experimentum crucis* di matrice baconiana e all’affermazione della complessità del criterio di esperienza e conclude che nessuna ipotesi scientifica è isolatamente suscettibile di una verifica sperimentale.

euclidee, a richiedere l'elaborazione di una nuova filosofia delle scienze e una presa di distanza dal positivismo.

Tuttavia, l'allontanamento dal modello positivista ha anche sfumature e implicazioni filosofiche, come dimostra l'attitudine dimostrata dal convenzionalismo rispetto alla metafisica, che non è più considerata come oggetto di condanna e termine da superare in un ordine più avanzato della conoscenza (il terzo stadio comtiano), ma come un sapere "altro" e autonomo con cui la nuova scienza epistemologica è in grado di dialogare.

In questa concezione della filosofia è possibile vedere un importante elemento di vicinanza con la concezione bergsoniana della metafisica e della complementarità di questa rispetto ad altri domini del sapere.

Per quanto riguarda il rapporto tra il pensiero bergsoniano e le tesi convenzionaliste, è stato lo stesso Le Roy, allievo sia di Poincaré sia di Bergson, a tentare la strada dell'avvicinamento dei suoi due maestri. Egli in primo luogo coniugò le analisi di Duhem e quelle di Poincaré¹²¹, parlando di una nuova critica della scienza sorta all'interno del campo scientifico e rivolta contro il "vecchio positivismo" comtiano, quindi le fece convergere con le "filosofie della libertà" e in particolare con il pensiero bergsoniano.

Le Roy, in una serie di contributi comparsi nella *Revue de métaphysique et de morale* tra 1899 e 1901¹²², si richiama esplicitamente alla *philosophie nouvelle* di Bergson¹²³ come a una delle fonti filosofiche del convenzionalismo e ne mette a fuoco alcuni temi, dall'idea della natura originariamente pratica della conoscenza¹²⁴ alla comprensione della natura costruita dei fatti e delle leggi della scienza¹²⁵, dalla continuità tra senso comune e scienza positiva nella direzione di una medesima attitudine intellettuale¹²⁶ al richiamo al "positivismo spiritualista" di Ravaisson¹²⁷.

In alcuni casi, come a proposito del principio pragmatista del *primum vivere*, Le Roy formula in modo compiuto aspetti che in Bergson emergeranno in forma esplicita solo più tardi e, crediamo, anche sulla spinta della lettura che il suo allievo diede della sua filosofia¹²⁸.

Anche se l'assimilazione di bergsonismo e convenzionalismo, se intesa in senso "forte", è facilmente contestabile ed è stata effettivamente smentita da Poincaré¹²⁹, il quale ingaggia con Le

¹²¹ Furono soprattutto Milhaud e Le Roy a delineare i contorni di una "corrente convenzionalista", dotandola di un profilo anche filosofico. Poincaré e Duhem furono, da questo punto di vista, più cauti, ma anche inclini ciascuno a presentare le proprie analisi al di fuori di una concezione globale. Inoltre, tra i due capofila della nuova epistemologia si sviluppò una disputa, che riguardò principalmente la natura induttiva o deduttiva della scienza e il carattere generalizzabile delle tesi convenzionaliste (cfr. A. Brenner, *Les origines françaises de la philosophie des sciences* cit.; M. Buzzoni, *Filosofia della scienza* cit., pp. 26-34).

¹²² "Science et philosophie", *Revue de métaphysique et de morale*, t. 7, 1899, pp. 375-425, 501-562, 708-731 ; t. 8, 1900, pp. 37-72 ; "Un nouveau positivisme", *Revue de métaphysique et de morale*, t. 9, 1901, pp. 138-153.

¹²³ "Science et philosophie" cit., t. 7, pp. 375-425.

¹²⁴ Ivi, p. 378.

¹²⁵ "Science et philosophie" cit., t. 7, pp. 501-562.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ "Un nouveau positivisme", pp. 139 segg.

¹²⁸ Il principio del *primum vivere, deinde philosophari* che Le Roy sostiene già nel 1899, nel primo saggio della sua serie "Science et philosophie", sarà introdotto da Bergson nella "Introduction" II a *La pensée et le mouvant*, scritto nel 1922 (rimandiamo alla citazione riportata all'inizio del terzo paragrafo del presente capitolo).

¹²⁹ Cfr. "Sur la valeur objective de la science" (1905), ora in Id., *La valeur de la science*, Flammarion, Paris 1970.

Roy una polemica diretta contro quello che riteneva un esito relativistico improprio dell'approccio convenzionalista, c'è però un elemento di connessione innegabile, che dal punto di vista della storia della scienza e della filosofia non si può tralasciare: il comune orizzonte di reazione al positivismo e la messa in discussione del meccanicismo come modello unico di riferimento in tutti i campi della scienza. Del resto questi sono esattamente i punti su cui Bergson vede convergere le due correnti del pensiero francese che pure – anche per lui, che quindi sembra condividere l'idea della eterogeneità della sua prospettiva rispetto a quella di Poincaré – costituiscono i due poli di un'alternativa: da un lato il “razionalismo allargato” di Boutroux, Poincaré, Milhaud, dall'altro la “filosofia che fa appello all'intuizione”, nella quale egli stesso si iscrive¹³⁰.

In aggiunta a questa comune opposizione, comunque, ci pare di poter individuare anche una prossimità meno generica tra le analisi bergsoniane – soprattutto quelle esposte ne *L'évolution créatrice* e *La pensée et le mouvant* – e alcune posizioni convenzionaliste.

Chiaramente non è possibile identificare un'adesione all'una o all'altra delle visioni riconducibili al convenzionalismo, né una trattazione sistematica delle questioni poste dalla nuova filosofia delle scienze; tuttavia, ci sono in Bergson delle risonanze dei temi convenzionalisti e di quelle discussioni che certamente ebbe modo di seguire da vicino, per esempio attraverso la *Revue de métaphysique et de morale*, nella quale Poincaré e gli altri ebbero grande spazio.

Se in merito all'alternativa tra induttivismo e deduttivismo Bergson sembra¹³¹ propendere per la seconda opzione e dunque seguire il Duhem de *La théorie physique*¹³², allo stesso tempo egli è prossimo alla concezione della geometria “convenzionale” di Poincaré, cioè all'idea secondo cui, se si aderisce necessariamente ad una geometria, si è tuttavia liberi di scegliere un particolare sistema geometrico, conformemente alle nostre comodità di rappresentazione dello spazio¹³³.

Inoltre nell'approccio storico alla critica delle scienze Bergson sembra, di nuovo, seguire una direzione molto vicina a Duhem e alla propensione di quest'ultimo per una genesi storica e psicologica delle nostre conoscenze. A questo proposito, ricordiamo che *L'évolution de la mécanique* è presente tra i riferimenti espliciti de *L'évolution créatrice*¹³⁴.

Per quanto riguarda Duhem, anche la via che egli percorre per salvare da esiti scettici la propria epistemologia, ovvero il suo richiamo alla componente di “buon senso” o *esprit de finesse* che permane nella scienza, irriducibile alla pura logica, sembra avere molto in comune con l'idea bergsoniana di una scienza in grado di unire all'analisi un afflato intuitivo.

Se Le Roy si è spinto troppo in là nel tentare di coniugare le teorie di Poincaré e la filosofia bergsoniana, dunque, restano nondimeno, in questo orizzonte composito, ampi spazi di condivisione.

¹³⁰ “La philosophie française” cit., *M*, pp. 1177-1178.

¹³¹ Non si tratta di una presa di posizione esplicita, ma di un'opzione che si può ricavare dalle analisi svolte da Bergson.

¹³² P. Duhem, *La théorie physique: son objet et sa structure* (1904-1905), Chevalier et Rivière, Paris 1906. In questo testo l'induttivismo è identificato come il “metodo newtoniano” e Duhem conduce infatti la sua critica contro alcuni argomenti contenuti nei *Principia* di Newton (cfr. D. Gillies, G. Giorello, *La filosofia della scienza nel XX secolo* cit., pp. 69-86).

¹³³ Sullo statuto al tempo stesso “innato” e “arbitrario” della geometria caratteristica del nostro sapere, cfr. *EC*, pp. 209-219.

¹³⁴ *EC*, p. 243, nota 1.

Inoltre affermare, come alcuni interpreti hanno fatto, sulla scia della prese di distanza di Poincaré da Bergson, che il motivo dello scarto risiederebbe nella differenza tra la visione relativistica della scienza di Bergson e il permanere, nel convenzionalismo, dell'affermazione del “valore oggettivo” della scienza¹³⁵, ci sembra fraintendere o almeno semplificare la visione bergsoniana, che, come vorremmo fosse emerso da questo paragrafo e dal precedente, non si esaurisce in una riduzione utilitaristica della scienza¹³⁶.

Del resto è stato osservato¹³⁷ come le prese di posizione di Poincaré e Duhem a favore rispettivamente di un principio di oggettività e di un realismo *sui generis* della scienza, volte a sfuggire al relativismo, mal si conciliano con gli aspetti caratteristici delle loro epistemologie. Così, se in Bergson c'è una tensione tra pragmatismo e affermazione del valore assoluto della scienza che arriva quasi alla contraddizione, lo stesso si potrebbe affermare a proposito dei convenzionalisti.

Per quanto concerne invece i legami con il pragmatismo americano, si è già parlato del rapporto che legò William James a Bergson. L'interesse di quest'ultimo si diresse in primo luogo alle ricerche psicologiche di James, poi a *Varieties of religious experience*, che fu tra i testi più meditati da Bergson nella preparazione de *Les deux sources*, passando per la produzione filosofica di James e ai suoi scritti sul pragmatismo.

Nel 1911, Bergson scrive la prefazione all'edizione francese di *The pragmatism*, con un testo che poi confluirà ne *La pensée et le mouvant*.

Da parte sua, James nel 1909 dedica una delle lezioni a Oxford, poi pubblicate con il titolo di *A pluralistic universe*¹³⁸, a “Bergson's critique of intellectualism”¹³⁹, attribuendo al filosofo francese il merito di avergli fatto abbandonare il “metodo intellettualista” e, in generale, di aver criticato radicalmente l’“autorità teorica” della logica concettuale e discorsiva, in opposizione ad una tendenza che da Zenone e dal pensiero greco è proseguita con Hume e Kant, fino all’“idealismo monista di Hegel e Bradley”. Nel 1910 prosegue su questa linea con un articolo intitolato “Bradley or Bergson”¹⁴⁰ in cui afferma che, da “empirista radicale” quale egli è, non può che optare in questa alternativa per il filosofo francese, che rappresenta un pensiero della e per la vita, mentre la tradizione idealista segue la strada di “una sublimazione transconcettuale come l'assoluto”.

Ora, i punti di convergenza tra il pensiero di James e quello di Bergson sono numerosi – dall'importanza della psicologia per il pensiero filosofico, all'anti-intellettualismo, dal pluralismo, all'interesse per l'esperienza mistica – anche se risultano da due percorsi molto diversi.

¹³⁵ M. Fortino, “Bergson, la *philosophie nouvelle* et l'intellectualisme”, C. Stancati (a cura di), *Henri Bergson: esprit et langage*, Pierre Mardaga, Sprimont 2001, pp. 255-264.

¹³⁶ Si consideri, per esempio, questo passaggio dell’“Introduction” II a *La pensée et le mouvant*, in cui Bergson mette in evidenza proprio la coesistenza di “oggettività” e convenzionalità in rapporto alla matematica: “Mais antérieurement à cette mathématique formulée, qui renferme une grande part de convention, il y en a une autre, virtuelle ou implicite, qui est naturelle à l'esprit humain” (“Introduction” I, *PM*, p. 36; cfr. anche “Introduction” II, *PM*, p. 63; *EC*, p. 219).

¹³⁷ Cfr. M. Buzzoni, *Filosofia della scienza* cit., p. 38.

¹³⁸ W. James, *Works*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1977, vol. 4. *A pluralistic universe*.

¹³⁹ *Ivi*, pp. 101-124.

¹⁴⁰ W. James, *Works* cit., vol. 5. *Essays in Philosophy*, 1978, pp. 151-165.

È interessante, in rapporto alla questione del pragmatismo, o meglio dei differenti “pragmatismi”, considerare che, come abbiamo già accennato, Bergson segnala uno scarto tra il proprio pensiero e quello dello psicologo e filosofo americano proprio a proposito del rapporto tra realtà e sapere, specificando che ad una concezione mobile e pluralistica del reale, che i due condividono, non corrisponde la stessa visione della verità:

Jamais je ne m'étais aussi bien rendu compte de l'analogie entre nos deux points de vue qu'en lisant votre chapitre *Pragmatism and humanism*. Quand vous dites que “*for rationalism reality is readymade and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making*”, vous donnez la formule même de la métaphysique à laquelle je suis convaincu que nous viendrons, à laquelle nous serions venus depuis longtemps si nous n'étions restés sous le charme de l'idéalisme platonicien. Irais-je jusqu'à affirmer avec vous que “*truth is mutable*”? Je crois à la mutabilité de la *réalité* plutôt qu'à celle de la *vérité*¹⁴¹.

Vediamo dunque che lo stesso tema dell'immutabilità della verità, rivendicato da Poincaré e da lui segnalato come motivo dello scarto tra la propria concezione e quella di Bergson, è poi indicato da quest'ultimo come il solo punto che incrina l'analogia tra il proprio pensiero e quello di James. Ma, prolungando queste analisi in un confronto più attento con i testi di James, che esula però dalla nostra ricerca, emergerebbe che anche quest'ultimo è lungi dal ridurre la scienza ad una “selezione artificiale” di enunciati e leggi utili¹⁴². È lo stesso Bergson ad andare in questa direzione e a stemperare la sua lettura “relativista” di James quando, nella Prefazione a *The pragmatism* prima citata, afferma che il pragmatismo jamesiano è una nuova teoria della realtà prima di essere una nuova teoria della verità e che ciò impedisce a quest'ultima di ridursi ad un utilitarismo e ad un relativismo.

Del resto, la stessa linea di rottura che si è appena vista tracciare tra Bergson e gli esponenti del convenzionalismo francese, è rivendicata da questi ultimi anche rispetto a James¹⁴³: c'è una presa di distanza parallela da due concezioni ritenute relativiste, in opposizione alle quali si vuole rivendicare lo statuto “oggettivo” delle teorie scientifiche; c'è forse anche il timore dello scienziato epistemologo di fronte alle conseguenze filosofiche delle proprie analisi, che sembrano condurre troppo al di là delle proprie intenzioni.

In rapporto alle relazioni tra il pragmatismo jamesiano e il convenzionalismo, è stato ipotizzato che la presa di distanza compiuta da quest'ultimo fu legata più a “differenze culturali” che a incompatibilità reali sul piano dei contenuti¹⁴⁴; ma nel caso di Bergson, chiaramente, l'argomento

¹⁴¹ “Bergson à W. James”, *M*, p. 727.

¹⁴² A. Brenner, “Bergson, James et le pragmatisme scientifique” cit.

¹⁴³ Ivi.

¹⁴⁴ È di nuovo Brenner (Ivi) ad affermare che le ragioni della distanza sarebbero più culturali e di stile che non di merito:

James ha come principale avversario l'hegelismo che si diffonde in America per mezzo dell'influenza inglese e della teologia protestante, mentre in Francia la preoccupazione principale è quella di combattere il positivismo comtiano. James, inoltre, cerca di integrare la sua filosofia con lo “spirito americano”, quindi con la spinta all'innovazione e con la fiducia nella forza dell'azione umana.

della diversità dei contesti storico-culturali non può valere. Ci sembra tuttavia sufficiente, per non fare della distanza tra Bergson e il convenzionalismo un abisso, ribadire che si tratta della condivisione di alcune istanze da parte da un lato di scienziati che operano un ritorno teorico sulla loro attività e una filosofia della scienza, dall'altro di un pensiero che rivendica la possibilità di una metafisica e che si interroga sulla scienza per delineare i confini che separano questa da una nuova filosofia e che, al tempo stesso, costituiscono lo spazio della loro collaborazione.

Disegnare un tale orizzonte non significa affermare che al suo interno trovino spazio solo visioni tra loro omogenee, ma identificare alcune questioni in comune, dalla messa in discussione della concezione realista della scienza all'analisi della funzione della decisione e della pratica dello scienziato, che conducono ad una nuova e composita determinazione dello statuto e del valore delle conoscenze scientifiche.

Va in questa direzione anche la lettura che Michel Serres ha proposto del rapporto di Bergson con la scienza, parlando non a caso del nostro autore come di un pensatore “fecondo, epistemologicamente parlando”¹⁴⁵. Serres afferma che tutto ciò che Bergson critica con il nome di Scienza non è altro che

un savoir daté, facile à reconnaître, un paradigme. Un état bien connu, repérable historiquement, celui, de nouveau, de l'école française, marqué par Lagrange, Laplace et Fourier, pour donner des noms de baptême, et représenté en philosophie par August Comte.¹⁴⁶

Se l'oggetto della critica operata da Bergson non è *la* scienza, ma un paradigma scientifico determinato, quello meccanicistico, allora il sapere che egli propone come nuovo modello e come spazio di comprensione adeguata dei fenomeni, chiamato metafisica, è in realtà una nuova fisica, che si colloca all'altezza della termodinamica e dell'energetismo.

Serres può allora affermare:

J'examinerai donc, mais ailleurs, un à un les énoncés de la métaphysique bergsonienne, et montrerai qu'ils se réduisent simplement à un ou plusieurs résultats décisifs de la science nouvelle. Qu'est-ce que le bergsonisme? L'indicateur, le signe d'un changement de paradigme, dans la science¹⁴⁷.

¹⁴⁵ M. Serres, “Boltzmann et Bergson”, *Hermès IV. La distribution*, Minuit, Paris 1977, pp. 127-142, p. 131; tr. it. di M. Lorrain, “Bergson e la scienza”, *Aut-Aut*, 204, novembre-dicembre 1984, pp. 66-80, p. 70. Ci si potrebbe spingere anche oltre l'attribuzione di questa “fecondità” epistemologica, parlando, con N. Cornibert (*Image et matière. Étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire*, Hermann, Paris 2012, p. 132), di una “consapevolezza epistemologica” di Bergson, che emerge dall'affermazione della dimensione idealista di ogni teoria, a testimonianza della quale Cornibert richiama l'attenzione sul seguente passaggio di “Le cerveau et la pensée” (*ES*, pp. 191-210): “On est toujours plus ou moins dans l'idéalisme (tel quel nous l'avons défini) quand on fait oeuvre de savant: sinon, on ne songerait même pas à considérer des parties isolées de la réalité pour les conditionner l'une par rapport à l'autre, ce qui est la science même” (*Ivi*, p. 205).

Ci interessa richiamare queste letture perché ci pare che l'apertura epistemologica di alcune analisi di Bergson, anche se certamente minoritaria all'interno dei suoi testi, sia fondamentale per una lettura che voglia confinare gli effetti del pensiero bergsoniano all'ambito della metafisica e, storicamente parlando, a quello dello spiritualismo.

¹⁴⁶ “Boltzmann et Bergson” cit., p. 129; tr. it., p. 68.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 132; tr. it., pp. 70-71.

Ora, questa lettura, se ha il merito di collocare il progetto filosofico bergsoniano all'altezza di un mutamento di modello scientifico e di un profondo rinnovamento delle scienze, rischia però di non riconoscere l'irriducibilità e l'autonomia che la metafisica continua a mantenere anche rispetto alla "nuova scienza". Per Bergson, una volta compiuta una critica della scienza in direzione di un nuovo paradigma, non si tratta di far coincidere la filosofia con quest'ultimo, né con un costante lavoro di ritorno teorico sulle conoscenze scientifiche, ma di costruire, accanto alle nuove scienze, una metafisica che collabori con esse contribuendo con il suo metodo intuitivo al progresso del sapere.

Certo, la proposta di Serres di leggere nella metafisica di Bergson la "nuova fisica" coglie in effetti un limite, o un'ambiguità interna al bergsonismo: se il nuovo paradigma scientifico dev'essere fondato su una centralità dell'energia come spirito, su una fisica dei fluidi anziché dei solidi, su una comprensione dei fenomeni al di là della loro riduzione alle cause fisico-chimiche, qual è allora la differenza della metafisica positiva da questo sapere rinnovato? Paradossalmente, la "vecchia scienza" dei solidi non è più congrua con la distinzione bergsoniana tra conoscenza scientifica della materia e conoscenza metafisica e intuitiva dello spirito?

Cercheremo di mettere in luce meglio tale questione nei capitoli successivi, prima analizzando il progetto di "metafisica positiva", poi considerando come Bergson colloca la conoscenza metafisica rispetto alla "nuove scienze" psicologiche, biologiche e sociali, rispettivamente in *Matière et mémoire*, *L'évolution créatrice* e *Les deux sources*.

1.5. La critica dell'unità del sapere

Abbiamo visto che la centralità della teoria della conoscenza ne *L'évolution créatrice* rende quest'opera un riferimento imprescindibile per l'analisi della problematizzazione bergsoniana della scienza e del suo rapporto con il sapere filosofico. È di nuovo al testo del 1907, infatti, che bisogna rivolgersi per mettere a fuoco un altro aspetto della nostra questione, che si può identificare con la critica dell'unità del sapere.

L'évolution créatrice non costituirà tuttavia il solo riferimento testuale. Se quest'opera è particolarmente rilevante per l'ampiezza e la completezza con cui tratta questi temi, le analisi che seguono si baseranno nondimeno anche su alcuni testi metodologici in senso stretto, come l'"Introduzione" a *La pensée et le mouvant*, e su testi occasionali come "Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive" e "L'intuition philosophique".

Emergerà, in questo modo, il profilo di una tematizzazione tutt'altro che episodica nel percorso bergsoniano, che passa in primo luogo per una messa in discussione del preteso carattere unitario della scienza.

Seguiamo ora la ricostruzione che Bergson presenta nell'ultimo capitolo de *L'évolution créatrice* come storia critica del sapere, scientifico e filosofico.

Nel XVII secolo, sotto la spinta dell'astronomia¹⁴⁸, venne formulata l'idea di una possibile unificazione della scienza sulla base della matematica e dell'aspirazione "a prendere il tempo per variabile indipendente"¹⁴⁹. Tuttavia, questa grande sintesi non è operabile che alla condizione di estendere a tutta l'esperienza un unico principio, che si identifica con una forma di meccanicismo universale, applicabile tanto al moto dei pianeti, quanto a quello dei corpi terreni.

Se ci limitiamo a considerare il sapere scientifico, il punto di vista di Bergson sembra esprimibile nell'idea che una tale concezione, valida nell'orizzonte scientifico sei-settecentesco, risulta inservibile e inadeguata di fronte all'affermazione non solo delle "scienze morali", ma anche delle nuove scienze della vita, non modellate sulla matematica. Oggi "la nostra esperienza è molto più vasta"¹⁵⁰ e richiede, di conseguenza, una scienza più duttile, che non venga pensata come totalmente riconducibile al modello meccanicista.

Des sciences nouvelles se sont constituées sur cette renonciation même, des sciences qui observent et expérimentent sans arrière-pensée d'arriver jamais à une formule mathématique.

[...] une science plus sôpule, instruite par une expérience plus vaste, et disposée à admettre dans les phénomènes de la nature, une complexité d'organisation malaisément réductible au mécanisme mathématique¹⁵¹.

Bergson sta qui rivendicando la "complessità attuale"¹⁵² della scienza come effetto epistemico della pluralizzazione dei piani di esperienza che essa prende in esame. Sulla base della regola bergsoniana per cui il sapere è adeguato solo se costruito su misura dell'oggetto che esso indaga¹⁵³, scienze come la biologia e la psicologia non possono mutuare il loro metodo dalla fisica e dalla matematica, ma devono necessariamente elaborarne uno proprio, allargando così il campo e la nozione stessa di scientificità.

È ciò che ha fatto con la fisiologia sperimentale Claude Bernard, al quale Bergson dedica uno scritto che viene incluso proprio nella sua raccolta sul metodo del 1934¹⁵⁴.

In questo omaggio, Bernard viene presentato come il moderno Descartes, poiché ha dato alle ricerche sperimentali del XIX secolo "la formula del loro metodo", proprio come Descartes aveva fatto a suo tempo con le scienze della materia: l'*Introduction à la médecine expérimentale*, dice Bergson, è per la nostra epoca di trasformazioni nel campo scientifico ciò che il *Discorso sul metodo* fu per il XVII e XVIII secolo¹⁵⁵.

¹⁴⁸ "La science moderne est fille de l'astronomie; elle est descendue du ciel sur la terre le long du plan incliné de Galilée" (EC, p. 334).

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ "Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive" cit., M, p. 474.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ivi* p. 488.

¹⁵³ "Si l'on appelle méthode une certaine attitude de l'esprit vis-à-vis de son objet, une certaine adaptation de la forme des recherches à leur matière..." (*Ivi* p. 474).

¹⁵⁴ "La philosophie de Claude Bernard" cit.

¹⁵⁵ *Ivi*, pp. 229-230.

Formulare il metodo delle nuove discipline della vita, tra cui la fisiologia, significa prima di tutto determinare che le loro condizioni di possibilità e il loro rigore non sono riducibili a quelli della fisica e della chimica e dunque, di nuovo, negare che il determinismo meccanicista possa costituire l'unico principio di intelligibilità proprio del sapere scientifico.

In fondo, qui risiede anche la critica che Bergson rivolge al pensiero kantiano e, in particolare, alla prima critica, anch'essa "imbevuta [...] della credenza ad una scienza una e integrale"¹⁵⁶, che coincide, fondamentalmente, con il modello fisico-matematico moderno¹⁵⁷.

Un'altra declinazione della critica all'unità del sapere si colloca poi sul versante della filosofia e consiste nel rifiuto di intendere quest'ultima come sistema o come sintesi dei contenuti della scienza.

Se c'è una modestia auspicabile nella filosofia, essa non risiede nel suo ritiro dal campo dell'esperienza, ma nel riconoscimento della natura perfettibile e rettificabile dei suoi risultati, che segue necessariamente all'"empirismo" a cui essa deve rimanere fedele. Come la scienza non può darsi "toute faite"¹⁵⁸ in un principio determinista, così anche la filosofia non può esprimersi in una sintesi definitiva che abbia la pretesa di prescindere dall'esperienza.

Le forme in cui si è prodotta questa illusione della filosofia "una" sono diverse ed emergono sia dalla pratica filosofica sia dal modo di intendere la storia della filosofia: dalla visione tradizionale per cui ogni filosofia storica va pensata come un "sistema completo"¹⁵⁹, all'idea del sapere filosofico come "grande sintesi dei risultati delle scienze particolari"¹⁶⁰, dalla *mathesis universalis* dei moderni, che hanno convertito una "regola generale di metodo in legge fondamentale delle cose"¹⁶¹, alla concezione idealista del sistema¹⁶².

Questi due ordini della critica all'unità, intesa come impoverimento e fraintendimento del sapere ora scientifico ora filosofico, non risultano del tutto comprensibili, però, se non vengono compresi nella loro connessione, cioè nella critica della mancata distinzione tra scienza e metafisica, che è sottesa a tutte queste concezioni distorte del sapere.

¹⁵⁶ *EC*, p. 355.

¹⁵⁷ Relativamente a questi temi, si apre un problema molto rilevante in rapporto alla questione della scienza. Si tratta cioè di vedere se queste considerazioni sull'affermazione di un diverso modello di scientificità portato dalle nuove scienze sia coerente con le conclusioni di Bergson sulla persistenza di una metafisica come sapere della vita o della durata, accanto alla scienza come sapere della materia. In altri termini, qual è l'effetto che questa differenziazione interna al campo scientifico ha sull'articolazione del rapporto tra scienza e metafisica? La "scienza della vita", per Bergson, sarà una biologia consapevole della specificità del suo oggetto e del suo metodo, o una metafisica della vita? Entrambe, si potrebbe dire, sulla base dell'idea bergsoniana per cui scienza e metafisica devono essere complementari in ogni campo d'indagine determinato. Ma se intendiamo la loro complementarità come una divisione del lavoro tra conoscenza della vita e della materia, diviene meno comprensibile l'enfasi bergsoniana sulla novità costituita dalle scienze biologica e psicologica. Il presente lavoro, nella sua interezza, ha anche l'obiettivo di mettere in luce tale questione, facendola riapparire in tutti quei momenti in cui essa rivela delle aporie nel percorso bergsoniano.

¹⁵⁸ La critica all'idea di un sapere come presupposizione che il tutto sia già dato in un principio è costante in Bergson. Tra i luoghi in cui essa è formulata con più insistenza, c'è proprio *L'évolution créatrice* (pp. 38-39, p. 46, p. 51, p. 241, p. 269, p. 339, p. 344, p. 348).

¹⁵⁹ "L'intuition philosophique" cit., pp. 121-122.

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 134-135.

¹⁶¹ *Ivi* p. 347.

¹⁶² "Introduction" II, *PM* p. 49.

Come si è già visto a proposito della critica a Kant, l'idea di una necessaria distinzione tra due domini del sapere poggia su quella di una duplicità interna all'esperienza. L'imperativo per cui scienza e metafisica vanno "nettamente distinte"¹⁶³ non va dunque interpretato nel senso di una separazione che riservi solo alla scienza il dominio dell'esperienza, ma, al contrario, in quello di una differenziazione, nel seno stesso dell'esperienza, tra due tendenze, pensabili come due oggetti di conoscenza (vita e materia), a cui corrispondono due metodi (intuizione e intelligenza).

Se tale articolazione non viene chiarita, il rischio è quello di produrre la duplicazione della scienza in una "metafisica inconscia"¹⁶⁴, che Bergson definisce "scientismo"¹⁶⁵.

Per chiarire l'argomentazione bergsoniana è utile ricostruire a grandi linee l'analisi storico-filosofica che Bergson conduce nel capitolo quarto de *L'évolution créatrice*, la cui sezione finale è dedicata ad una trattazione dei modi in cui il pensiero antico e quello moderno hanno riproposto, seppure in forme diverse, l'unificazione tra scienza e metafisica¹⁶⁶.

Le rappresentazioni del sapere e delle sue articolazioni che abbiamo fino ad ora elencato – dal sistema, alla sintesi dei risultati positivi delle scienze, alla critica della conoscenza – sono le forme filosofiche assunte di volta in volta dalla medesima incomprendimento radicale della differenza interna all'esperienza.

Bergson propone una lettura della filosofia antica come attitudine conoscitiva omogenea¹⁶⁷ che, seguendo la medesima tendenza stabilizzante che caratterizza l'intelligenza, individua il fine ultimo del sapere, da Platone, ad Aristotele, a Plotino, nel coglimento dell'eterno e del non mutevole.

Il mondo delle idee, così come il *nous poietikòs* aristotelico, è dunque l'immagine di una Scienza unica e integrale, che si configura come realtà anteriore ad ogni nostra esperienza.

¹⁶³ *Ivi*, p. 33.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 71.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Molte delle analisi qui svolte erano già state presentate da Bergson nel suo corso al Collège del 1903-1904 "Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique". Le ultime cinque lezioni del corso (quelle di "storia della filosofia", i cui contenuti saranno ripresi ne *L'évolution créatrice*) sono oggi pubblicate in *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, PUF, Paris 2004 (pp. 41-149, edizione del corso curata da A. François), a partire dal dattilogramma disponibile presso il Fonds Bergson della Bibliothèque Doucet a Parigi.

¹⁶⁷ Bergson, nel Corso citato nella nota precedente, afferma una sostanziale continuità tra le filosofie dell'Antichità per ciò che riguarda la psicologia dell'intelligenza. Se la parte descrittiva di ciascuna di queste filosofie tende ad essere originale e autonoma rispetto ad ogni presupposto metafisico, ciò non vale per il modo in cui vengono concepite le funzioni dell'intelligenza, dalla percezione alla memoria, che poggia sull'idea comune che esista, indipendentemente dalla nostra intelligenza individuale, una scienza integrale che la nostra conoscenza non deve far altro che illuminare progressivamente. Questa lettura poggia su una "costante" della storia della filosofia, che nel Corso viene così definita: "dans une même certaine période philosophique donnée, les philosophes qui suivent des lignes divergentes sont moins éloignés les uns des autres que ne le sont des philosophes appartenant à des époques différentes et qui cependant se rattachent ou croient se rattacher à la même philosophie générale et suivre la même direction" (*Ivi*, p. 44).

Certo, risalta immediatamente la natura semplificatoria di questa affermazione e il suo "storicismo", che poco sembra avere a che fare con una concezione come quella esposta ne "L'intuition philosophique", che pone al centro "l'intuizione fondamentale" di ogni filosofia, al di là dei contorni dottrinali. Ma questi caratteri ci sembrano del tutto coerenti con l'intenzione di queste lezioni, che è comune a tutte le analisi bergsoniane che stiamo qui ricostruendo, ovvero con il tentativo di individuare il debito che ogni filosofia sconta rispetto all'attitudine naturale della nostra intelligenza, che tende a tradursi in una metafisica immediata o inconscia. La naturalità di questa attitudine conoscitiva non è affatto opposta alla storicità e si determina anche attraverso elementi che prolungano le condizioni biologico-pratiche in caratteri specifici di un'epoca.

Al contrario, la nostra conoscenza è concepita come una forma di degradazione di questo Assoluto eterno che è la Scienza, come si evince dall'idea per cui “il fisico è del logico viziato”¹⁶⁸, cioè la realtà sensibile è una diminuzione dell'essere, che si esprime tramite una distensione nel tempo e un'estensione nello spazio”¹⁶⁹.

Ma questa sostituzione della continuità e del cambiamento, che la nostra percezione coglie incessantemente, con l'immobilità e l'eternità del solido edificio della Scienza, non è altro che una declinazione della “metafisica naturale dell'intelligenza umana”, ovvero di quella tendenza a dissociare la continuità del movimento in elementi e a tradurla in forme stabili.

L'unificazione della scienza e della metafisica poggia dunque, nel caso del pensiero antico, sull'elevazione di un ordine logico a realtà “più reale”¹⁷⁰ dell'esperienza stessa e sulla sua identificazione con un sistema di concetti, che va a costituirsi in una metafisica.

Tutta la filosofia greca viene criticata, dal punto di vista della “filosofia nuova” di Bergson, per la sua tendenza a fare maggiore affidamento sul mondo delle idee e dei concetti, piuttosto che su quello del divenire della vita e in questa ricostruzione il primato del logico sul fisico non viene meno neppure in Aristotele, che figura invece come colui che lo ha portato fino in fondo, vedendo nella scienza un sistema più reale del mondo percepito¹⁷¹.

Tale concezione è visibile in quella che di solito si intende propriamente per “scienza” aristotelica, ovvero per la fisica, che è interamente riconducibile all'idea per cui le leggi che regolano il mondo dipendono “da rapporti di parentela reale tra generi reali”¹⁷². Per esempio, la legge fisica del moto, che spiega la caduta di una pietra, è identificata con la tendenza di ogni oggetto a riguadagnare il proprio “luogo naturale”, quindi con un passaggio dal piano dell'esperienza a quello dell'essenza.

Il pensiero aristotelico, dunque, che pure attribuisce grande importanza alla pluralità del reale, all'esperienza sensibile, all'individualità “al di qua” del concetto, non farebbe che confinare questo dominio all'accidentale, per ricondurre l'esperienza all'“essenza” della cosa e questa all'idea¹⁷³.

¹⁶⁸ EC, p. 319.

¹⁶⁹ Ivi p. 318.

¹⁷⁰ Ivi p. 328.

¹⁷¹ Su questi aspetti cfr. R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011.

¹⁷² EC p. 229.

¹⁷³ È stato messo in luce che questa lettura del pensiero aristotelico come sostanzialmente omogeneo al platonismo è un punto sui cui Bergson si distingue molto dal suo “maestro” Félix Ravaisson, il quale invece, nel suo *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, aveva insistito sull'alterità di Aristotele rispetto al pensiero antico e in particolare a Platone, proprio per la sua attenzione all'esperienza e all'individualità.

Nel saggio dedicato a Ravaisson, incluso ne *La pensée et le mouvant*, Bergson sembra individuare l'unico punto debole del magistrale *Essai* ravaissoniano nell'insistenza eccessiva su una “opposizione radicale” tra Aristotele e Platone. Inoltre, tale insistenza sembra essere interpretata come il riflesso della “distinzione che egli [Ravaisson] non cessò di fare, durante tutta la sua vita, tra il metodo filosofico che egli considera definitivo e quello che non ne è, secondo lui, che la contraffazione” (“La vie et l'oeuvre de Ravaisson”, *PM*, pp. 243-291, p. 259).

Al di là di un possibile confronto tra due letture diverse di Aristotele – che andrebbe condotto soprattutto alla luce della tesi minore di Bergson su “L'idée de lieu chez Aristote” – non si dimentichi che qui Bergson non ha come obiettivo tanto una storia della filosofia, quanto piuttosto una diagnosi della tendenza naturale della nostra intelligenza a ridurre la realtà all'idea e la durata all'immobilità del concetto, tendenza che si può ritrovare, a suo avviso, in tutta la tradizione metafisica e che può essere scalfita solo da una sua inversione, ad opera di una nuova metafisica intesa come nuovo e vero empirismo.

Guardando, questa volta, in avanti, si può osservare inoltre che la lettura Aristotele sarà uno dei motivi di rottura di Canguilhem con Bergson. Non sarà tanto la correttezza o meno della lettura bergsoniana ad essere oggetto delle critiche dell'autore di *Le normal et le pathologique*, ma l'idea per cui il nesso aristotelico tra concetto e vita, messo in luce da

La modalità naturale di funzionamento del pensiero, che si ritrova non scalfita sotto le molteplici “fibre dell’anima antica”¹⁷⁴, è ben rappresentata dall’immagine del cinematografo¹⁷⁵, che esprime la disposizione della nostra conoscenza usuale e dei suoi strumenti – percezione, intellesione, linguaggio – a ricostruire il divenire mediante una serie di “istantanee” prese sulla realtà che passa. Ma la scienza moderna non si sottrae a questo stesso meccanismo e anch’essa

comme la science antique, procède selon la méthode cinématographique. Elle ne peut faire autrement; toute science est assujettie à cette loi¹⁷⁶.

Ritroviamo così, ripresa all’interno di una ricostruzione storica e di una panoramica offerta su scienza antica e moderna, la questione cruciale della estraneità del sapere scientifico alla durata, che, a partire dall’*Essai*, ritorna costantemente.

Quel est le postulat fondamental de la science antique, de la science moderne et à peu près de toute espèce de science ? C’est le postulat donné par Aristote quand il a dit qu’il n’y a pas de connaissance de ce qui est individuel ou changeant. La science n’atteint que le permanent, le constant et aussi le général¹⁷⁷.

A ben vedere, sebbene la scienza moderna si distingua da quella antica proprio per il suo tentativo di prendere in considerazione il tempo come “variabile indipendente” e di proporsi come una dinamica – in opposizione alla fisica statica antica –, anche ad essa sfuggono la durata e il movimento. Infatti, per il fisico moderno la durata non è altro che un numero determinato di unità di tempo e non coincide con la durata assoluta che la mia coscienza coglie come “attesa determinata”¹⁷⁸.

La scienza antica e quella moderna, partendo dal medesimo postulato, risolvono in maniera differente l’opposizione che da esso deriva tra la realtà sensibile, individuale e suscettibile di cambiamento, e la conoscenza scientifica, che entrambe concepiscono come sapere del generale e dell’invariabile. Gli antichi, come abbiamo già visto, risolvono l’opposizione nello sdoppiamento tra il mondo delle cose mutevoli e individuali e quello delle idee o essenze. La soluzione moderna,

Bergson, sia un tradimento e non, invece, come ritiene Canguilhem, una straordinaria comprensione della vita stessa, che si colloca nello stesso orizzonte della genetica e dell’idea che la vita sia esprimibile in una struttura linguistica (G. Canguilhem, “Le concept et la vie”, in Id., *Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris 1968, pp. 335-364).

¹⁷⁴ *EC*, p. 325: “Mais, si l’on élimine tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d’une physique et d’une biologie encore rudimentaires, si l’on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente solide demeure...”

¹⁷⁵ Bergson fa ampiamente ricorso a questa immagine (cfr. *EC*, pp. 272, 304-307, 312, 315, 317, 325, 328-329, 331, 336, 339, 341-342, 344, 346, 372) e le attribuisce un grande valore esplicativo ed espressivo del problema filosofico in questione, tanto da impiegarla nel titolo del capitolo IV (“Le mécanisme cinématographique de la pensée et l’illusion mécanistique. Coup d’œil sur l’histoire des systèmes. Le devenir réel et le faux évolutionnisme”).

¹⁷⁶ *EC* p. 328.

¹⁷⁷ “Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique” cit., pp. 93-94.

¹⁷⁸ “Introduction” I, *PM* p. 3.

invece, non richiede un'uscita dalla realtà sensibile in un mondo trascendente e pensa la scienza come immanente al mondo sensibile, ma rivolta non alle cose, bensì alle relazioni costanti che si possono stabilire tra queste (di per sé in continuo cambiamento) tramite la misurazione¹⁷⁹.

Da un altro punto di vista, Bergson afferma che tra la scienza antica e quella moderna c'è una differenza non di natura¹⁸⁰, ma solo di grado, che risiede nella maggiore precisione dei segni utilizzati dalla nuova scienza, cioè delle “leggi”, rispetto ai “generi” o concetti della fisica antica¹⁸¹. Allo stesso modo, il sapere moderno si è posto in continuità con l'antico nella maniera di intendere il rapporto tra scienza e metafisica:

Ainsi, à côté de la nouvelle vois que la philosophie pouvait frayer, l'ancienne demeurait ouverte. C'était celle même où la physique marchait. Et, comme la physique ne retenait du temps que ce qui pourrait aussi bien être étalé tout d'un coup dans l'espace, la métaphysique qui s'engageait dans cette direction devait nécessairement procéder comme si la durée n'avait pas d'efficace. Astrainte, comme la physique des modernes et la métaphysique des anciens, à la méthode cinématographique, elle aboutissait à cette conclusion, implicitement admise au départ et immanente à la méthode même : *Tout est donné*.¹⁸²

A ben vedere, la scienza moderna, erigendo il tempo ad elemento teoricamente rilevante e considerando la durata come realtà e non come mera degradazione dell'essenza di una cosa, aveva tracciato un'altra via possibile. È vero che anche la scienza moderna considerava il tempo solo nei suoi intervalli e attraverso delle vedute istantanee, ma “proprio per questa ragione, la conoscenza scientifica doveva chiamarne un'altra, che la completasse”¹⁸³. In questo modo si era aperta la possibilità di una declinazione diversa del rapporto tra scienza e metafisica, che costituisse quest'ultima come sapere nettamente distinto dal primo.

La filosofia cartesiana, intesa come il momento inaugurale del pensiero moderno, oscillò infatti tra queste due possibilità: da un lato l'affermazione del meccanicismo universale, come traduzione di

¹⁷⁹ “Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique” cit., pp. 95-97.

¹⁸⁰ L'idea di una sostanziale continuità tra scienza antica e moderna, e più in generale tra pensiero antico e moderno, non può essere compresa se non in rapporto agli obiettivi di volta in volta posti dalle analisi bergsoniane che la sostengono. Altrimenti, è evidente che essa risulta eccessivamente semplificatoria e, in fondo, insostenibile.

Dire che la scienza moderna è una duplicazione di quella antica, ma operata da un linguaggio più preciso, non significa sostenere che esse abbiano detto e fatto “la stessa cosa”, ma che, pur nelle loro differenze, esse veicolano le medesime conseguenze in rapporto ad una questione precisa, cioè la realtà della durata e la possibilità di farne esperienza. Allo stesso modo, in *Matière et mémoire* realismo ed idealismo venivano presentati come due facce della stessa medaglia in merito al rapporto tra mondo e rappresentazione, che nessuna delle due riuscirebbe a comprendere a causa di un fraintendimento comune della natura della percezione. Realismo ed idealismo non sostengono la stessa tesi, ma conducono alla stessa, erronea, concezione speculativa della percezione.

Ecco perché i luoghi in cui, invece, Bergson procede ad una messa in luce delle differenze tra scienza antica e moderna e tra metafisica antica e moderna, non sono necessariamente da intendere come contraddittori rispetto alle analisi che qui stiamo presentando. Esempi in questo senso si trovano, oltre che nello stesso capitolo IV de *L'évolution créatrice*, anche nell'“Introduzione” a *La pensée et le mouvant* e nel corso su “Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique”.

¹⁸¹ *EC*, pp. 329-330, p. 348.

¹⁸² *Ivi*, p. 344.

¹⁸³ *Ivi*, p. 343.

una regola di metodo in legge metafisica, dall'altro una visione che apriva uno scarto incolmabile tra determinismo e libertà, quindi tra la riduzione del tempo ai suoi intervalli e la comprensione della durata come creazione e vera successione, nell'"idea di un Dio che rinnova senza sosta l'atto creatore"¹⁸⁴.

Ma Descartes ha risolto questa incertezza in favore della prima soluzione e così hanno proceduto anche i pensatori successivi, a partire da Leibniz e Spinoza, interpretando quella stessa inclinazione naturale dell'intelligenza che aveva orientato il pensiero antico.

Nella filosofia sette-ottocentesca non si invertì questa tendenza, con l'eccezione di due momenti, che Bergson identifica, insieme al cartesianesimo, come le occasioni mancate della filosofia in rapporto ad una comprensione adeguata del sapere: la filosofia di Kant e quella di Spencer.

Esse intravidero la possibilità di aprire, all'interno della nostra esperienza, un ambito irriducibile a quello dell'intelligenza e della scienza, identificato nel primo caso con la dimensione dell'intuizione e della sensibilità e nel secondo con l'idea di un evolucionismo come genesi¹⁸⁵. Entrambe, però, rinunciarono a costituirsi in filosofia intuitiva, per tornare ad affermare che la conoscenza è interamente risolvibile in intelligenza, nella forma di strutture categoriali a priori o in quella di "frammenti dell'evoluto"¹⁸⁶ a partire da cui ricostruire l'evoluzione.

Le conseguenze della duplice confusione, epistemologica e metafisica, che ha attraversato la storia del pensiero occidentale, sono evidenti in quelle teorie scientifiche che, in nome di un falso empirismo, non fanno che produrre un circolo vizioso¹⁸⁷ tra scienza e metafisica. Ne è un esempio eclatante il parallelismo psico-fisico, soluzione al problema del rapporto tra cervello e coscienza dominante nella psicologia di fine '800 e inizio '900, che ritiene di fondarsi sull'esperienza e di liberarsi da ogni postulato metafisico, mentre non è altro che la duplicazione di una tesi metafisica, nella fattispecie delle teorie dei "metafisici del XVII secolo", da Descartes, a Leibniz, a Spinoza, sulla corrispondenza tra stati cerebrali e stati di coscienza¹⁸⁸.

La teoria della corrispondenza, dunque, si presenta da un lato nella forma metafisica, per cui il mentale e il corporeo sono due traduzioni della medesima cosa in due lingue differenti, che formano altrettante serie complete della stessa cosa, e dall'altra in quella scientifica, nell'affermazione che il fatto di coscienza è una sopravvenienza di quello cerebrale e che costituisce una serie parallela, ma meno completa, rispetto a quest'ultimo. La diversa formulazione e lo scarto esistente tra queste due versioni, metafisica e scientifica, non intacca tuttavia la loro radice comune, che non risiede affatto nei dati dell'esperienza, ma in un'ipotesi metafisica¹⁸⁹.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 345.

¹⁸⁵ *Ivi*, pp. 355-369.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 363.

¹⁸⁷ L'espressione è utilizzata in modo esplicito nell'*Avant-propos* alla settima edizione di *Matière et mémoire* (MM, p. 5).

¹⁸⁸ *EC*, p. 354. Bergson individua nella filosofia cartesiana la comparsa della teoria della corrispondenza, ma sottolinea che è nei suoi successori che questa fu espressa in modo più compiuto. Il riferimento è soprattutto all'armonia prestabilita di Leibniz e alla teoria spinoziana dei modi come espressioni della Sostanza. Per una trattazione di questi temi, si veda anche il corso "Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique" cit.

¹⁸⁹ "Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique" cit., pp. 91-92.

Se l'esperienza ci mostra l'interdipendenza tra il piano cerebrale e quello psicologico, questo non significa che essa ci informi anche sul tipo di relazione determinata che sussiste tra i due e che ci permetta di concludere, con la stessa evidenza empirica, per la soluzione parallelista, per cui ad uno stato cerebrale a corrisponde necessariamente uno stato psicologico α , o per altre soluzioni riduzioniste come l'epifenomenismo¹⁹⁰, per cui lo stato psicologico è solo un sintomo riducibile alla sua causa fisica.

Il riduzionismo appare dunque come un'indebita lettura metafisica di dati scientifici (solidarietà tra cerebrale e psicologico), i quali di per sé non possono condurre a spiegazioni esaurienti dei rapporti tra spirito e materia, sulla base di un'ipotesi (parallelismo) formulata per ragioni filosofiche.

Per di più, tale ipotesi è stata elaborata dalla metafisica dell'età classica sulla scia di una generalizzazione del modello meccanicista, che offriva uno straordinario potere di risoluzione ai problemi delle scienze "forti" del tempo, fisica e astronomia, ma che risulta oggi inattuale e inservibile.

Abbiamo visto, dunque, come per Bergson una metafisica che si è auto-esclusa dal dominio dell'esperienza torna a valere, impropriamente, su questo stesso terreno, facendo entrare le sue conclusioni "fin dentro la scienza con una specie di rimbalzo"¹⁹¹.

1.6. Le patologie della metafisica e i falsi problemi

Dal percorso svolto nel precedente paragrafo risulta evidente come non sia possibile distinguere, in Bergson, la critica della scienza da quella della metafisica: la messa in discussione dell'unità del sapere e del circolo vizioso che si genera tra scienza e metafisica ha dimostrato questa evidenza, che trova la sua espressione principale nell'idea di una metafisica "naturale" e "innata nel nostro intelletto", rinvenibile al di sotto delle metamorfosi del sapere sia filosofico sia scientifico, dall'età antica a quella moderna.

La critica bergsoniana della metafisica, tuttavia, non si limita alla stigmatizzazione della sua continuità rispetto alla scienza, ma si realizza nella disamina di quelle che vengono definite le sue "patologie".

Questo profilo dell'analisi bergsoniana mette in luce un'attitudine specifica della critica filosofica come diagnosi delle forme "malate" che affliggono la condizione umana a partire dalle modalità con cui essa fa esperienza del mondo e se lo rappresenta. Anticipando, in parte, temi ed elementi di continuità che emergeranno solo nei capitoli successivi, ci sembra utile il rimando alla lettura che

¹⁹⁰ La critica dell'epifenomenismo era già alla base di *Matière et mémoire*. Nell'*Avant-propos* alla Settima edizione, scritto nel 1910 e pubblicato nel 1911, Bergson aggiunge anche il parallelismo psico-fisico alle teorie psicologiche con cui l'opera del 1896 polemizza, ma il curatore fa notare che si tratta, appunto, di un'aggiunta successiva e che l'obiettivo critico di *Matière et mémoire* dev'essere circoscritto all'epifenomenismo, mentre il confronto con il parallelismo sarà documentato solo a partire dal 1901 ("Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive" cit.). Dal nostro punto di vista, tuttavia, le due critiche possono essere considerate come due lati della stessa istanza anti-riduzionista e della stessa diagnosi dei postulati "metafisici" mascherati nella psicologia.

La dipendenza delle teorie paralleliste o epifenomeniste della psico-fisiologia dalla metafisica del XVII è trattata anche in "L'âme et le corps" cit. (in particolare pp. 38-41), e in "Le cerveau et la pensée" cit. (cfr. pp. 192-193).

¹⁹¹ *EC* p. 353.

David Lapoujade¹⁹² ha offerto del pensiero bergsoniano, insistendo proprio sulla sua dimensione diagnostica: a partire dall'individuazione dei "falsi problemi" prodotti da una metafisica ricalcata sulle abitudini del linguaggio e di un'intelligenza interamente al servizio dell'*homo faber*, fino all'analisi dell'obbedienza e della credenza come forme di attaccamento alla vita che implicano tuttavia una chiusura e una cristallizzazione della vita stessa (società chiusa, religione statica), una medesima attitudine *clinica* attraversa il pensiero bergsoniano. La messa in luce delle "nevrosi" dell'intelligenza rivela l'immanenza della malattia alle condizioni normali di vita dell'uomo e fa appello ad uno sforzo in direzione di una conoscenza e di una forma di vita al di qua dell'esperienza umana "normalmente" intesa.

In questo senso proponiamo di leggere l'invito che Bergson rivolge in *Matière et mémoire* a "cercare l'esperienza alla sua fonte, o piuttosto al di sopra di quella svolta decisiva dove, piegandosi in direzione della nostra utilità, essa diviene propriamente l'esperienza umana"¹⁹³.

Si potrebbe affermare che i falsi problemi che la filosofia si è posta, condannandosi così allo scacco, sono i sintomi di una patologia immanente alla metafisica fin dalla sua nascita, se è vero che essa "risale al giorno in cui Zenone d'Elea segnalò le contraddizioni inerenti al movimento e al cambiamento, tali quali si rappresentano alla nostra intelligenza"¹⁹⁴. La nascita della metafisica, dunque, coincide con questo abuso di funzione dell'intelligenza, che si pone come facoltà speculativa, dimenticando che il suo statuto è, al contrario, quello di un'attitudine pratica, che non può produrre conoscenza se non determinata dai bisogni dell'azione e mediata dagli schemi che li soddisfano, improntati a spazialità e stabilità. Gli scambi impropri tra scienza e metafisica, che abbiamo in parte già analizzato nel tema del "circolo vizioso", risalgono dunque a questo gesto originario, da cui la metafisica successiva non ha saputo liberarsi.

Uno dei luoghi in cui Bergson affronta più estesamente la questione dei "falsi problemi" è la seconda "Introduzione" a *La pensée et le mouvant*. Ricordiamo che il titolo di questa parte del saggio introduttivo è "De la position de problèmes" e che in esso l'autore procede a rendere conto del metodo della sua ricerca, specificando lo statuto dell'intuizione e il suo compito non solo in sede di risoluzione, ma anche di posizione dei problemi.

Che quest'ultimo non possa essere considerato come uno qualsiasi degli aspetti della critica bergsoniana alla metafisica, si comprende dall'affermazione per cui in filosofia si tratta di "trovare" e di "porre" il problema, prima ancora che di risolverlo, e che, anzi, la sua soluzione è già immanente alla sua corretta posizione¹⁹⁵.

Bergson prima di tutto mette in luce la dipendenza di molti problemi metafisici tradizionali dal linguaggio in cui essi vengono formulati e, parlando dei concetti utilizzati anche in filosofia, scrive:

¹⁹² D. Lapoujade, *Puissances du temps*, Les Éditions de Minuit, Paris 2010.

¹⁹³ *MM*, p. 205.

¹⁹⁴ "Introduction" I, *PM*, p. 8. Per una ripresa dei riferimenti bergsoniani ai paradossi eleatici, cfr. la nota 93.

¹⁹⁵ "Introduction" II, *PM* pp. 51-52. Questa centralità della posizione dei problemi è strettamente legata alla concezione creativa o inventiva della filosofia, che Bergson rivendica in questi stessi passaggi. Non a caso, un pensatore come Deleuze, grande lettore di Bergson e a sua volta sostenitore di un'idea di filosofia come creazione, insisterà molto sulla priorità del problema sulla soluzione.

Ils ont, le plus souvent, été élaborés par l'organisme social en vue d'un objet qui n'a rien de métaphysique. Pour les former, la société a découpé le réel selon ses besoins. Pourquoi la philosophie accepterait-elle une division qui a toutes chances de ne pas correspondre aux articulations du réel ? Elle l'accepte pourtant d'ordinaire. Elle subit le problème tel qu'il est posé par le langage¹⁹⁶.

La filosofia tende a subire il linguaggio e a tradurre i tagli che questo opera nella realtà ai fini dell'azione in articolazioni reali, dotate di valore metafisico; questa tendenza è rappresentata, prima ancora che dalla formulazione di problemi filosofici, dall'impiego delle idee generali, cioè delle rappresentazioni con le quali raggruppiamo sotto uno stesso nome un numero indefinito di cose¹⁹⁷. Ora, le idee generali non sono l'esito di un'operazione di analisi e di riflessione che coglie le analogie e le differenze tra le cose e le organizza in un sistema categoriale, bensì delle funzioni pratiche e persino biologiche. Infatti, se ci collochiamo, come la filosofia deve fare, dal punto di vista della genesi delle nostre facoltà, cioè nella direzione della vita e dell'intuizione, riusciamo a comprendere che le idee generali sono la forma "umana" e "pensata" di una generalizzazione che è funzione vitale comune agli esseri viventi, dalle piante agli animali più evoluti. L'animale erbivoro, per esempio, "generalizza" nella misura in cui è in grado di identificare praticamente come erba uno spettro di individualità differenti tra loro ma ugualmente capaci di soddisfare il suo bisogno di cibarsi.

Così, la generalizzazione operata dal pensiero concettuale è la forma riflessiva e sofisticata di questa funzione propria del vivente in generale, mentre la filosofia, abituata a mutuare le rappresentazioni della nostra intelligenza, conferisce loro valore speculativo.

In realtà, a proposito delle idee generali l'analisi bergsoniana si complica notevolmente, in quanto nelle stesse pagine in cui viene formulata questa critica, si parla dell'esistenza di idee generali "oggettive", che ricalcano delle somiglianze reali tra le cose¹⁹⁸. Tuttavia, a noi interessa qui seguire il filo dell'argomentazione bergsoniana, che è rivolta a rilevare come l'incomprensione della realtà da parte della filosofia derivi in larga parte dall'incapacità di quest'ultima di cogliere la necessità di uno scarto rispetto all'intelligenza e al linguaggio.

Quali sono i problemi filosofici che maggiormente mostrano tale incomprendimento e che si rivelano, dunque, al vaglio dell'intuizione, falsi problemi¹⁹⁹?

Come ha ben notato Deleuze, Bergson distingue innanzitutto tra problemi inesistenti e problemi mal posti, che sono fondati, rispettivamente, su pseudo-idee, le quali non hanno alcun corrispondente nella realtà, e su idee che si rivelano dei "misti" non correttamente analizzati.

A fondamento dei problemi inesistenti, che hanno dato vita a grandi speculazioni e che sono sfociati in una vera e propria angoscia metafisica, si trovano una confusione tra il meno e il più, o tra il vuoto e il pieno, e l'idea illusoria che ci sia "più" nel reale che nel possibile, più nell'essere che

¹⁹⁶ "Introduction" II, *PM*, p. 51. Per questi temi, cfr. anche *EC*, pp. 308 e segg.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 53.

¹⁹⁸ Sulle idee generali, si veda anche il terzo capitolo di *Matière et mémoire* (*MM*, pp. 173 e segg.).

¹⁹⁹ Bergson parla di "pseudo-problèmes", "faux problèmes" e "fantômes de problèmes".

nella sua negazione, più nell'ordine che nella sua assenza. Ad essi corrispondono le pseudo-idee della possibilità²⁰⁰, del nulla²⁰¹, del disordine²⁰² e del caso²⁰³, le quali risultano dalla nostra abitudine ad andare “dal vuoto al pieno” e sono dunque espressione dell'incapacità di assumere la novità radicale, vale a dire di comprendere la creazione al di fuori del paradigma della riproduzione di un modello.

Ebbene, questa incapacità è la causa dei problemi mal posti, di cui abbiamo già visto un esempio con la questione della libertà, analizzata nel terzo capitolo dell'*Essai*. Non si tratta, in questo caso, di un problema inesistente, poiché qualcosa come la libertà si dà effettivamente nella nostra esperienza; si tratta invece, in questo caso, di un problema posto nei termini sbagliati, poiché, anziché pensare alla libertà come totalità inscindibile della nostra vita cosciente, si tende a scomporla in base al modello della scelta e del libero arbitrio, confondendo la libertà-durata con l'immagine spaziale che il nostro intelletto può costruire a posteriori dell'atto libero.

Abbiamo già visto che il movimento è vittima della stessa traduzione in termini statici e spaziali di cui è oggetto l'atto libero; esso è dunque un altro problema mal posto, che solo una diagnosi delle confusioni generate dal nostro linguaggio e dalla nostra intelligenza ed una conseguente rettifica degli enunciati impiegati possono risolvere²⁰⁴.

Altri esempi di problemi mal posti sono l'intensità²⁰⁵ e il rapporto tra le nostre rappresentazioni e le cose²⁰⁶ – che sono oggetto di estese trattazioni, dall'*Essai* a *Matière et mémoire* –, ma anche, da un certo punto di vista, i concetti di morale e società analizzati ne *Les deux sources*, che mostreranno di essere intelligibili solo se correttamente distinti nei loro termini, l'elemento “chiuso” e quello “aperto”, che si presentano mischiati nelle società storiche e nelle forme concrete della morale.

Per Bergson, dunque, le idee di nulla, disordine e possibile costituiscono dei problemi solo nella misura in cui la filosofia non fa, come dovrebbe, le “giuste differenze”, distinguendo tra loro termini che sono eterogenei per natura.

L'idea di disordine, per esempio, si rivela in tutta la sua inconsistenza se siamo in grado di pensare che il reale è il risultato di ordini differenti, cioè di quello libero della vita e di quello deterministico della natura, o della materia. Il disordine, dice Bergson altrimenti, è un'idea pratica che risulta dalla mancata soddisfazione di una nostra attesa: ci aspettavamo qualcosa, ma è arrivato qualcos'altro. A ben vedere però l'inatteso, però, non è un disordine, ma un altro ordine. Esso è per esempio l'ordine

²⁰⁰ Cfr. “Le possible et le réel” cit.

²⁰¹ Cfr. *EC*, pp. 272-298; “Introduction” II cit., pp. 65-67.

²⁰² Cfr. *EC*, pp. 221-228; “Introduction” II cit., pp. 65-67.

²⁰³ Cfr. *EC* pp. 234-235; *DS*, pp. 154-157.

²⁰⁴ J-CI. Pariente ha accostato questo metodo di analisi, che consiste in una critica degli assunti metafisici veicolati da enunciati “privi di significato” (come l'idea di nulla), a quello utilizzato da Wittgenstein nel *Tractatus* (cfr. *Le langage et l'individuel*, A. Colin, Paris 1973, pp. 16 e segg.).

²⁰⁵ Il concetto di “intensità” risulta dalla mancata distinzione tra la pura qualità che caratterizza lo stato di coscienza e la quantificazione di cui sono suscettibili sia la causa di questo stato (per esempio una fonte luminosa rispetto ad una determinata sensazione) sia il meccanismo cerebrale sotteso a questa sensazione.

²⁰⁶ Le aporie del realismo e dell'idealismo derivano dalla mancata distinzione tra memoria e percezione, considerate impropriamente l'una la forma sbiadita dell'altra, mentre esse differiscono non solo per grado, ma anche per natura (cfr. *Matière et mémoire*, capitolo I).

vitale, che ci appare un puro irrazionale se pensato con le categorie dell'ordine fisico-matematico, ma che diviene comprensibile se accettiamo, appunto, la pluralità di ordini.

“Désordre” et “néant” désignent donc réellement une présence – la présence d’une chose ou d’un ordre qui ne nous intéresse pas, qui désappointe notre effort ou notre attention; c’est notre déception qui s’exprime quand nous appelons absence cette présence. Dès lors, parler de l’absence de tout ordre et de toutes choses, c’est-à-dire du désordre absolu et de l’absolu néant, est prononcer des mots vides de sens, *flatus vocis* [...]. Quand le philosophe parle de chaos et de néant, il ne fait donc que transporter dans l’ordre de la spéculation [...] deux idées faites pour la pratique et qui se rapportaient alors à une espèce déterminée de matière ou d’ordre, mais non pas à tout ordre, non pas à tout matière²⁰⁷.

1.7. La critica del linguaggio

Gli argomenti della critica bergsoniana alla metafisica, riconducibili al tema della continuità di quest’ultima rispetto all’attitudine naturale e pratica della nostra intelligenza, permettono di isolare un aspetto che vorremmo ora analizzare in modo specifico: la questione del linguaggio.

Essa è già emersa più volte nel corso della nostra esposizione e il linguaggio è comparso prima, a proposito dell’*Essai*, come forma di rappresentazione simbolica improntata a schemi spaziali, poi, seguendo le analisi de *L’évolution créatrice*, come uno degli strumenti dell’intelligenza, formatosi come sua appendice funzionale nel corso del processo evolutivo; esso, infine, è stato presentato, nelle considerazioni relative alle patologie della metafisica, come una delle loro cause principali, dato che i falsi problemi sono generati in larga misura dalla nostra abitudine ad affidarci alla logica e al linguaggio, alle sue forme già date e fissate, anziché seguire l’esperienza.

Intorno al tema del linguaggio si ripresentano e si annodano, nella loro inseparabilità, la critica della metafisica e quella della scienza, che sono destinate a procedere congiuntamente poiché la ragion d’essere di questa critica risiede nell’incomprensione diffusa della differenza tra i due tipi di sapere. Come abbiamo già visto a proposito della scienza, così anche nel caso del linguaggio è possibile osservare un’oscillazione, nelle analisi bergsoniane, tra un giudizio più marcatamente negativo circa la conoscenza mediata linguisticamente e la focalizzazione di un tipo circoscritto di operazione che rende il linguaggio improprio e che risiede nella sua estensione oltre i confini della pratica, della vita sociale e di una scienza che è fatta per rispondere ai problemi da esse posti.

Partendo dall’una o dall’altra delle due prospettive, però, si arriva in conclusione all’idea che il linguaggio non può costituire il mezzo di espressione e di comunicazione di ogni esperienza e che, nella fattispecie, esso sia incapace di esprimere una conoscenza di carattere intuitivo.

A che cosa è dovuta questa costitutiva inadeguatezza del linguaggio rispetto alla metafisica?

²⁰⁷ “Introduction” II, *PM*, pp. 68-69.

Innanzitutto, quella che noi parliamo è fondamentalmente una “lingua dello spazio”²⁰⁸, improntata a strutture logiche e sintattiche e a sfumature semantiche modellate sull’estensione e sulla staticità: dalla forma della predicazione – attribuzione di un predicato ad un soggetto pensato come stabile –, fino alla centralità del verbo “essere”²⁰⁹ si dispiega una stessa “logica della stabilità”²¹⁰ e della sostanzialità, immanente al nostro parlare, che condiziona la nostra comprensione del reale.

Il linguaggio, del resto, se considerato dal punto di vista della genesi, dunque alla luce del processo evolutivo che ha portato alla sua costituzione e della funzione vitale che esso ricopre, è uno strumento dell’intelligenza e condivide i suoi caratteri fondamentali. Come l’intelligenza, anch’esso procede scomponendo il reale in unità discrete e costruendo rapporti di somiglianza che organizzano e semplificano la nostra esperienza, in modo da favorire la nostra azione e la nostra comunicazione e da farci interagire nel modo più vantaggioso possibile con il mondo²¹¹.

Quelle est la fonction primitive du langage? C’est d’établir une communication en vue d’une coopération. Le langage transmet des ordres ou des avertissements. Il prescrit ou il décrit. Dans le premier des cas, c’est l’appel à l’action immédiate ; dans le second, c’est le signalement de la chose ou de quelqu’une de ses propriétés, en vue de l’action future. Mais, dans un cas comme dans l’autre, la fonction est industrielle, commerciale, militaire, toujours sociale²¹².

Ecco perché la comprensione “linguistica” della realtà costituisce un *habitus* difficilmente dissociabile dalla nostra esperienza e la presa di coscienza del suo potere di condizionamento sulla nostra attività conoscitiva è il primo gesto da compiere per dare nuovo corso alla filosofia. *L’incipit* della prima opera di Bergson coincide proprio con un riferimento alle mediazioni imposte dal linguaggio alla nostra esperienza, che sono utili da un punto di vista pratico, ma che sono al contrario fonte di illusioni per la metafisica:

Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l’espace. En d’autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu’entre les objets matériels. Cette assimilation est utile dans la vie pratique, et nécessaire dans la plupart des sciences. Mais on pourrait se demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent ne viendraient pas de ce qu’on s’obstine à juxtaposer dans l’espace les phénomènes qui n’occupent point d’espace, et si, en faisant abstraction des grossières images autour desquelles le combat se livre, on n’y mettrait parfois un terme²¹³.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 5.

²⁰⁹ *EC*, pp. 311-312. Qui Bergson critica la logica predicativa e in particolare l’utilizzo improprio del verbo essere per esprimere un processo di cambiamento necessariamente “in divenire”: non bisognerebbe parlare della maturazione del bambino in uomo dicendo che il bambino è uomo, ma al contrario affermando che *c’è un divenire* tra il primo e il secondo, dove è il divenire ad essere soggetto.

²¹⁰ *Ivi*, p. 73.

²¹¹ *EC*, pp. 153 e sgg.

²¹² “Introduction” II, *PM*, pp. 86-87.

²¹³ *E*, p. VII.

Se la metafisica deve essere uno sforzo di riappropriazione della durata da parte della nostra esperienza, allora il grado zero a partire dal quale essa deve essere ricostruita è una critica della filosofia che fa tutt'uno con una critica del linguaggio²¹⁴.

Emerge così che molti concetti classici della riflessione filosofica appaiono come il prodotto non di un pensiero che segue i contorni del reale, ma al contrario della pervasività dello spazio logico della predicazione, da cui nasce la "patologia metafisica".

Ricostruiamo brevemente la critica bergsoniana dell'idea di nulla, che mette in luce le illusioni che la "logica formale"²¹⁵ genera in metafisica.

Per dimostrare che il nulla non è altro che una parola, o una pseudo-idea, Bergson afferma che, nella misura in cui, in linea con la concezione kantiana, "tra pensare un oggetto e pensarlo esistente non c'è assolutamente alcuna differenza"²¹⁶, l'idea di un oggetto inesistente contiene più dell'idea di un oggetto esistente, in quanto a quest'ultima si aggiunge la rappresentazione di un'esclusione di questo oggetto dalla realtà attuale presa nel suo complesso.

Se decliniamo questa stessa questione in termini proposizionali, risulta evidente che la confusione che sfocia nell'idea di una consistenza metafisica parallela ed equivalente del nulla e dell'essere va ricondotta all'intervento, nel giudizio, di un elemento extra-intellettuale.

La proposizione affermativa e quella negativa, infatti, non possiedono affatto lo stesso valore: la prima traduce un giudizio relativo ad un oggetto²¹⁷, la seconda invece esprime un giudizio che verte su un altro giudizio, questa volta di tipo affermativo²¹⁸. La differenza fondamentale tra i due tipi di giudizio è che il primo è connesso esclusivamente alla mia esperienza, a qualcosa che percepisco, mentre il secondo implica inoltre una credenza possibile sull'oggetto esperito, che è stata però disattesa. La negazione, dunque, non può essere un atto puramente intellettuale, proprio di uno spirito che si interessa unicamente agli oggetti, ma comporta necessariamente una qualche relazione, fosse anche a se stessi, cioè "un cominciamento di società"²¹⁹.

La ragione per la quale si riconosce difficilmente la differenza tra affermazione e negazione è che, dal punto di vista della logica formale, esse sono concepite come equivalenti, in quanto si esprimono attraverso proposizioni dalla struttura analoga. Nella misura in cui non si riconosce l'elemento pratico o sociale costitutivo del giudizio negativo, affermare e negare possono essere concepiti come due atti intellettuali simmetrici, che producono giudizi dotati dello stesso statuto. La conoscenza pura²²⁰, al contrario, non conosce negazione, ma può solo constatare positivamente ciò che l'esperienza presenta come esistente.

²¹⁴ "Introduction" II, *PM* p. 87.

²¹⁵ *EC*, p. 291. Per l'analisi del concetto di nulla in rapporto alla proposizione negativa, cfr. *Ivi*, pp. 283-294.

²¹⁶ *Ivi*, p. 284.

²¹⁷ L'esempio bergsoniano è "il tavolo è nero".

²¹⁸ "Il tavolo non è bianco" è una proposizione di secondo grado che verte su un'altra proposizione questa volta relativa ad un oggetto ("Il tavolo è nero").

²¹⁹ *Ivi*, p. 288.

²²⁰ Tralasciamo in questo caso il fatto che Bergson, nella citazione che segue, attribuisce questo tipo di conoscenza pura sia alla filosofia sia alla scienza. Si tratta in effetti di un'affermazione che contrasta con la concezione della scienza come attitudine conoscitiva strutturalmente legata alla pratica e ai problemi posti da questi, ma, come abbiamo già visto,

Les jugements qui posent la non-existence d'une chose sont donc des jugements qui forment un contraste entre le possible et l'actuel (c'est-à-dire entre deux espèces d'*existence*, l'une pensée et l'autre constatée) dans des cas où une personne, réelle ou imaginaire, croyait à tort qu'un certain possible était réalisé. [...] Supprimez toute intention de ce genre, rendez à la connaissance son caractère exclusivement scientifique ou philosophique, supposez, en d'autres termes, que la réalité vienne s'inscrire d'elle-même sur un esprit qui ne se soucie que des choses et ne s'intéresse pas aux personnes : on affirmera que telle chose est, on n'affirmera jamais qu'une chose n'est pas²²¹.

Abbiamo compreso che i falsi problemi filosofici sono originati dalla struttura di fondo del nostro linguaggio, nella misura in cui quest'ultima è subordinata alla dimensione pratica e sociale, che costituisce il livello primario della nostra esperienza.

La critica bergsoniana del linguaggio è dunque, in prima istanza, una sua comprensione "pragmatica", che lo riconduce alle esigenze della vita dell'individuo e della società e che identifica il suo limite e il suo errore nella pretesa di tradurre la propria logica in una metafisica. Questa è un'assunzione che, pur nelle differenze, troviamo dall'*Avant-propos* dell'*Essai* fino alle riflessioni dell'"Introduzione" a *La pensée et le mouvant*²²².

Se il linguaggio è una forma simbolica e uno strumento dell'intelligenza, non si può però affermare che in Bergson il suo rapporto con la metafisica sia puramente negativo e che quest'ultima sia destinata ad essere l'ambito dell'inesprimibile e a sfociare nel silenzio.

È vero che Bergson parla, a proposito della metafisica, di "scienza che pretende di fare a meno dei simboli"²²³, concependola come sforzo a coincidere con la cosa e come un rifiuto di tradurre il reale in termini logici e astratti. Nondimeno, i testi bergsoniani che si pronunciano intorno al problema dell'espressione in metafisica²²⁴ insistono sull'impossibilità di prescindere dal linguaggio e sulla necessità per la nostra conoscenza, anche metafisica, di passare attraverso parole e concetti²²⁵.

Nella misura in cui il linguaggio occupa, insieme a tutto ciò che ci caratterizza come specie umana, il punto in cui si è cristallizzata la nostra evoluzione, nessuna delle nostre attività può pretendere di rendersi totalmente autonoma da esso. La filosofia ha però il compito di esplicitare i condizionamenti pratici e vitali della nostra esperienza, per rendere visibile quel margine di intuizione che permane come alone intorno alla nostra intelligenza²²⁶.

non è né una svista, né un giudizio isolato, e indica invece un'oscillazione che compare al cuore del bergsonismo e che ci obbliga a problematizzare il modo in cui esso sviluppa la questione della scienza.

²²¹ *Ivi*, p. 290.

²²² In questi luoghi, Bergson oscilla tra l'immagine del "velo" interposto tra noi e la realtà (Introduction II, *PM* 21; *E*, p. 100) e quella della "traduzione", la quale insiste piuttosto sull'operazione di snaturamento della realtà che il linguaggio svolge in virtù del suo carattere simbolico.

²²³ "Introduction à la métaphysique" cit., *PM*, p. 183.

²²⁴ Si vedano, su tutti, "Introduction à la métaphysique", "Introduction" II e "L'intuition philosophique".

²²⁵ Vedremo nel capitolo successivo quali sono le conseguenze di questa constatazione, che si tradurranno, in alcuni casi, nell'apertura a forme espressive realmente adeguate all'intuizione.

²²⁶ Per questi temi il rimando principale è, ovviamente, a *L'évolution créatrice*.

Questa duplice concezione del linguaggio, da un lato struttura ineliminabile e funzione vitale e dall'altro fonte di distorsione e livellamento dell'esperienza, presenta un nesso profondo con lo statuto dell'istituzione. Bergson ha offerto, in merito, alcuni spunti di riflessione importanti, rintracciabili sia nei suoi testi che nella sua biografia e nel modo in cui egli intese e praticò il proprio ruolo rispetto alle istituzioni politiche e accademiche.

Vorremmo ora mettere in luce alcuni aspetti dell'affinità e della relazione che ci pare unire la questione del linguaggio a quella dell'istituzione.

Philippe Soulez²²⁷, ha insistito sulla continuità tra i contenuti della filosofia di Bergson e la forma del suo impegno politico, che fu sempre quella di “uomo delle istituzioni”²²⁸ e che suscitò, anche per questo, reazioni critiche numerose e feroci, rivolte al suo sostegno alla Prima guerra mondiale, così come alla sua acquiescenza di “intellettuale organico” della Terza Repubblica.

[...] choisir les institutions, c'est aussi, c'est d'abord un choix *philosophique*. Le “moi superficiel” (*Données immédiates*), le sens du réel (*Matière et mémoire*), le schéma de la vie sociale (*Deux sources*) sans oublier ce que dit Bergson explicitement du rôle des institutions dans l'Introduction à la *Pensée et le Mouvant* permettent de cerner une conception précise de celles-ci : en tant que “représentations” elles sont une trahison de l'effort créateur, en tant que “cadre”, elles sont un point d'appui indispensable²²⁹.

Risulta evidente come le considerazioni appena riportate valgano anche per il linguaggio, che riveste la medesima funzione liminare tra “tradimento” del reale e griglia indispensabile a cui fare riferimento. Il rapporto tra linguaggio e intuizione, come quello tra materia e vita, o tra attaccamento alla realtà e memoria, o ancora tra forme sociali storiche e tensione ad una socialità aperta, è l'espressione del dualismo che caratterizza tutto il pensiero bergsoniano e che si riverbera anche nella rappresentazione che Bergson costruisce della propria attività di filosofo: da un lato lo slancio creativo e la fedeltà assoluta all'esperienza e al suo carattere di continua novità, dall'altro l'arresto costituito dalle forme stabili da cui il nostro pensiero, la nostra azione e la nostra vita in società non possono prescindere, pena la loro dissoluzione.

Nell'“Introduzione” a *La pensée et le mouvant* compare una figura – di cui Soulez ha fornito una preziosa analisi – che sembrerebbe sottrarsi a questa duplicità o dialetticità e rivestire un ruolo esclusivamente negativo: l'*homo loquax*, “il cui pensiero, quando pensa, non è altro che una riflessione sulla propria parola”²³⁰. L'intellettuale diviene *homo loquax* quando esaurisce la funzione del linguaggio nella conversazione, vale a dire in una comunicazione che perde ogni

²²⁷ P. Soulez, *Bergson politique* cit.

²²⁸ Soulez fa riferimento soprattutto alle missioni di Bergson negli Stati Uniti, di cui la seconda, nel 1917, finalizzata a convincere il presidente Wilson ad entrare in guerra contro la Germania, e ai cosiddetti “discorsi di guerra” pronunciati all'inizio del primo conflitto mondiale. Bergson fu anche uomo delle istituzioni accademiche e fece parte dell'*Académie des sciences morales et politiques* e fu presidente della *Commissione di cooperazione intellettuale* della *Società delle Nazioni*.

²²⁹ *Ivi*, p. 14.

²³⁰ “Introduction” II, *PM*, p. 92.

contatto con la novità e la singolarità dell'esperienza e che perpetua solo se stessa e la sua funzione sociale. Tale scadimento si produce, per esempio, quando egli ritiene di potersi esprimere su qualunque tema, producendo discorsi che non si basano su una ricerca e su competenze specifiche, ma su una sorta di senso comune da dispensare come verità socializzabile²³¹. Si costituisce così un nesso molto stretto tra la conversazione, il buon senso e il mantenimento di un ordine sociale²³² che ha bisogno di un sapere non autentico, ma utile nella sua diffusione. La pretesa di “sapere tutto”, infatti, non è propria solo dei sistemi, ma anche della società, la quale ha bisogno di una serie di verità riconosciute e stabili che la consolidino, cioè di una “filosofia della città”²³³.

Sembra allora che l'*homo loquax*, come un moderno sofista, sia l'antagonista del filosofo, per il quale, al contrario, il linguaggio non è che uno strumento inaggrabile per esprimere e comunicare dei contenuti reali e per produrre, sulla base dell'esperienza, dei significati sempre nuovi.

Ma se accostiamo alla lettura delle *Oeuvres* bergsoniane quella dei *Mélanges*, cioè degli scritti per lo più occasionali²³⁴, che ci restituiscono l'immagine e la parola di un Bergson intellettuale del suo tempo, troviamo degli avvicinamenti sensibili tra il filosofo e l'*homo loquax*, nella misura in cui il primo sembra talvolta voler sfumare la natura specialistica e tecnica del proprio lavoro in un buon senso che parla, pur “senza riflessione approfondita, come farebbe la perfetta ragione”²³⁵.

Si potrebbe affermare che questo richiamo al “buon senso”, invocato altrove come “senso comune” o “pensiero in comune”, rispetto al quale il linguaggio mostra la propria aderenza²³⁶, annoda in un misto confuso quel dualismo che caratterizza anche il lavoro del filosofo e che raddoppia la sua attività di ricerca nella necessaria ma problematica comunicazione con la società, o con l'opinione pubblica.

Come ha sottolineato Soulez²³⁷, i testi in cui Bergson sembra incarnare la figura dell'*homo loquax* – in primo luogo i cosiddetti “discorsi di guerra”²³⁸ – attestano la tendenza della società a spingere il filosofo fuori dal proprio dominio di competenza e ad affermare l'idea che non ci sia nulla da cercare al di là dell'opinione pubblica. Sebbene la filosofia, ancor più se intesa come “metafisica

²³¹ La figura dell'*homo loquax* può essere accostata a quella dell'“intellettuale universale” di cui parla Deleuze in *Foucault* (Les Éditions de Minuit, Paris 1986; ma si veda anche il “Cours à Université Paris-VIII”, 1985/86 (*Foucault*), Bibliothèque nationale de France, Paris 1999, archives sonores BNF et médiathèque de Paris-VIII, da cui è in parte tratta la monografia deleuziana, in particolare la Lezione del 7 gennaio 1986) in opposizione all'intellettuale “specifico o singolare”, figura questa seconda alla quale Deleuze riconduce l'attività di Foucault.

²³² Bergson fa risuonare i due termini “conversazione” e “conservazione”, per mettere in luce l'utilità della prima al mantenimento dell'ordine sociale (cfr. “Introduction” II, *PM*, p. 88).

²³³ “Introduction” II, *PM*, p. 25 (Sommario).

²³⁴ La stessa cosa si può dire, ovviamente, del volume *Correspondances*.

²³⁵ “Le bon sens et les études classiques”, *M*, pp. 359-372, p. 365 (trad. modificata).

²³⁶ “Introduction” II, *PM*, p. 88.

²³⁷ *Bergson politique* cit., pp. 236-238 (l'intero capitolo dedicato alla figura dell'*homo loquax* è alle pp. 225-263).

²³⁸ Nel suo discorso anti-tedesco tenuto all'*Académie des Sciences morales et politiques* il 12 dicembre 1914, Bergson afferma che “sono sufficienti un po' di storia e un po' di filosofia” per comprendere il significato della guerra che si sta aprendo e le colpe della Germania (*M*, p. 1108).

I discorsi propagandistici pronunciati da Bergson durante la Prima Guerra Mondiale sono contenuti in *Mélanges* (p. 1102; pp. 1105-1106; pp. 1129-1130; 1107-1129; 1131-1133). Per una loro lettura in rapporto all'opera bergsoniana e al suo sviluppo, con particolare attenzione alla questione della tecnica, cfr. P. Soulez, “Les missions de Bergson ou les paradoxes du philosophe véridique et trompeur”, in Id. (a cura di), *Les philosophes et la guerre de 14*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 1988, pp. 65-81.; C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle Due fonti*, Bononia University Press, Bologna 2009, pp. 57-83.

positiva”, sia un tentativo costante di sottrazione all’opinione, nondimeno sembra che il filosofo non possa resistere alla presa della società e che la sua responsabilità lo porti in parte ad arretrare rispetto alla propria autonomia.

La concezione del linguaggio come istituzione e come funzione sociale, che il filosofo deve tenere distinta dal proprio lavoro, senza pensare di potersi svincolare *tout court* da essa, emerge anche a proposito della partecipazione di Bergson alla redazione del *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* diretta da André Lalande.

Questo progetto si iscrive nel clima di grande collaborazione scientifica e filosofica che si creò in Francia nei primissimi anni del Novecento, sulla spinta della *Société française de philosophie* e delle riviste che promossero un orientamento pluridisciplinare del sapere e delle istituzioni accademiche²³⁹. L’obiettivo di Lalande e di coloro che parteciparono alla redazione del *Vocabolario* era quello di realizzare un compendio dei concetti filosofici fondamentali, fornendone una definizione e una spiegazione basate sullo stato d’avanzamento raggiunto allora dalle scienze.

Sebbene Bergson partecipi al progetto, discutendo alcune voci del *Vocabolario*, come “immédiat”, “intuition” e “liberté”²⁴⁰, egli non nasconde le sue riserve, manifestate nell’intervento del 23 maggio 1901:

Est-il utile d’arrêter définitivement la signification des termes là où les idées sont encore flottantes? Peut-on fixer le sens du mot quand on discute encore sur la nature de la chose? [...] Il y a, en métaphysique et en morale, des mots qui sont et doivent n’être, pour le moment, que des énoncés de problèmes.²⁴¹

È vero che qui la riserva di Bergson è vincolata allo stato momentaneo della ricerca filosofica e che essa sembra destinata a sciogliersi nel momento in cui i termini filosofici avranno la stessa determinatezza empirica e la stessa precisione di cui godono già i concetti di altre discipline, come la psicologia. Ma Bergson continua :

Vouloir définir, une fois pour toutes, les sens possibles d’un mot comme celui-là [quello di natura], c’est procéder comme si la pensée philosophique était fixée, comme si philosopher consistait à choisir entre des concepts tout faits. Or philosopher consiste le plus souvent non pas à opter entre des concepts, mais à en créer²⁴².

In questo secondo passo, la diffidenza di Bergson per la definizione in filosofia appare molto più di una riserva momentanea e, al di là dei toni “diplomatici” e interlocutori del suo intervento, essa sembra tradursi nella messa in discussione della bontà in sé di un tale progetto e suggerire il

²³⁹ Cfr. la nostra *Introduzione*.

²⁴⁰ Le discussioni si tennero alla *Société française de philosophie*. Attestano la partecipazione di Bergson al dibattito le sedute del 2 luglio 1908 (*M*, pp. 771-776) e del 7 luglio 1910 (*M*, pp. 883-834).

²⁴¹ *M*, p. 503. Per un’analisi di questi temi, cfr. C. Stancati, “Bergson est le langage de la philosophie: comment doivent parler les philosophes”, in Id. (a cura di), *Henri Bergson: esprit et langage*, Pierre Mardaga, Sprimont 2001, pp. 71-83.

²⁴² *M*, p. 503.

giudizio per cui un vocabolario “tecnico” della filosofia non è solo lontano da venire, ma irrealizzabile, a causa della natura stessa del lavoro filosofico.

Questa seconda opzione, più radicale, ci pare molto più in linea con le analisi sul linguaggio che abbiamo prima ricostruito e con la concezione per la quale esso non può costituire, per la metafisica, che uno strumento e un passaggio obbligato e mai adeguato. Eppure Bergson non si sottrasse alla stesura dell’opera e partecipò a molte sedute della *Société* in cui essa venne discussa, dimostrando, ancora una volta, che il filosofo, per quanto voglia restare fedele al divenire della propria ricerca e rifiuti di pensare i propri risultati come contenuti stabili e traducibili in una definizione, non può sottrarsi al posto che l’istituzione gli riserva e al confronto con esso.

Questa è la concezione, duplice e in un certo senso disincantata, che Bergson ha della pratica filosofica, cioè della modalità con cui egli connette la propria ricerca e la propria funzione di “filosofo delle istituzioni”²⁴³.

Un ultimo aspetto da analizzare, a proposito della critica del linguaggio, concerne il rapporto con la scienza e l’eventualità di uno statuto particolare attribuito da Bergson ai linguaggi scientifici.

In linea con la sua analisi genetica ed evolutiva delle strutture della conoscenza, Bergson afferma che l’intelligenza, se all’inizio “si confondeva con il linguaggio e partecipava della sua imprecisione”²⁴⁴, si è poi costituita in scienza rigorosa, appropriandosi della materia come suo oggetto specifico.

Da questa concezione emerge, in primo luogo, come la solidarietà tra scienza e linguaggio – che deriva dalla loro comune appartenenza al campo dell’intelligenza – non sia qualcosa di statico, ma si costituisca, al contrario, come un rapporto variabile. Ma allo stesso tempo l’idea di un progressivo scollamento tra la scienza e il “linguaggio” conferma un’impressione che le analisi del presente paragrafo hanno determinato: il linguaggio a cui Bergson si riferisce in termini espliciti è, nella maggioranza dei casi, il linguaggio comune. Quest’ultimo, conforme all’intelligenza naturale, tende a divenire sempre più impreciso e inadeguato non solo rispetto alla metafisica, ma anche di fronte ai progressi delle scienze, che pure percorrono come lui la direzione dell’intelligenza.

Le differenze di natura sono, è vero, il cuore della filosofia bergsoniana, ma anche le differenze di grado non sono affatto trascurabili: la scienza e quello che Bergson definisce ordinariamente “linguaggio” sono della stessa natura, eppure “non parlano” la stessa lingua.

Cosa ne è, allora, del linguaggio all’altezza della scienza? È possibile rintracciare in Bergson una tematizzazione del linguaggio specialistico delle scienze?

Ci sembra che per trovare questa distinzione tra linguaggio ordinario e linguaggio scientifico occorra ritornare a quello slittamento, già constatato, che si produce nel pensiero di Bergson tra l’*Essai* e *L’évolution créatrice* a proposito della scienza. Quest’ultima, se nell’*Essai* era potuta apparire, genericamente, come una traduzione del dato immediato in quadri già fissati e ad esso

²⁴³ Ci sembra che Philippe Soulez sia l’unico interprete ad aver messo in luce questi aspetti, scardinando le vulgate del Bergson intellettuale apolitico o opportunista (cfr. P. Soulez, *Bergson politique* cit.).

²⁴⁴ “Introduction” II, *PM*, p. 88.

eterogenei, viene progressivamente ad essere compresa²⁴⁵ come conoscenza adeguata della materia, che diviene astratta e inadeguata solo se trasferita nel dominio dello spirito, il quale richiede un metodo del tutto differente.

Ma questo non significa che la rivalutazione della conoscenza scientifica che è all'opera a partire dai lavori successivi a *Matière et mémoire*²⁴⁶ si traduca direttamente in una rivalutazione del linguaggio scientifico nel suo processo di emancipazione da quello comune.

Viceversa, il formalismo matematico delle leggi scientifiche sembra essere univocamente interpretato come un allontanamento ulteriore dal reale, che aumenta in modo esponenziale l'artificialità e la distanza già proprie del linguaggio ordinario.

Ci sembra, tuttavia, che il giudizio bergsoniano sulle leggi scientifiche vada messo a fuoco con più precisione, sulla scorta soprattutto di una distinzione tra una prospettiva interna alla scienza ed una strettamente metafisica.

Se si assume il punto di vista delle scienze, il formalismo delle leggi che esse elaborano costituisce un progresso in direzione di un allontanamento dal senso comune e dal linguaggio ordinario; la conoscenza della materia, in questo modo, non può che approfondirsi e precisarsi, dato che le leggi scientifiche si avvicinano a quello stesso "ordine approssimativamente matematico" che è "immanente alla materia"²⁴⁷.

Dal punto di vista della metafisica, invece, la lingua delle scienze costituisce un secondo grado, più astratto, del linguaggio e di conseguenza, come si è già detto, determina un allontanamento dal reale ancora più marcato, raddoppiando la convenzionalità che è già propria della lingua in generale.

È vero dunque che la metafisica non può che sentirsi estranea al formalismo scientifico, come dimostra il giudizio espresso da Bergson sul secondo principio della termodinamica e sul calcolo infinitesimale, i quali, originati da un'autentica intuizione del reale, sono poi stati resi più artificiali da formulazioni simboliche e matematiche. Il principio di degradazione dell'energia è definito, per esempio, "la più metafisica delle leggi della fisica"²⁴⁸, in quanto esprime la direzione in cui procede il mondo, quella cioè di una tendenza dei processi fisici a degradare in calore e di questo a ripartirsi in modo uniforme tra i corpi. Formulato in questo modo, tale principio esprime una tendenza reale della materia e si rivela indipendente da ogni convenzione e da ogni simbolo, a differenza della formulazione in termini di grandezza che ne hanno fornito Carnot e Clausius.

Se si considerano queste analisi bergsoniane, bisogna concludere che la forma matematica delle leggi fisiche, e quindi la nostra conoscenza scientifica, hanno un carattere del tutto artificiale.

²⁴⁵ Si vedano, oltre a *L'évolution créatrice*, "Introduction à la métaphysique" cit. e "Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive" cit.

²⁴⁶ Si fa qui riferimento ai "testi successivi" a *Matière et mémoire* non per accomunare questo testo alle posizioni dell'*Essai*, ma perché in esso le questioni metodologiche ed epistemologiche non sono trattate diffusamente e, se la concezione metafisica esposta è il preludio ad una nuova valutazione sul sapere scientifico, questa però verrà esplicitata solo nei saggi successivi, tra cui "Introduction à la métaphysique".

²⁴⁷ *EC*, p. 219. Bergson parla anche di una "geometria" latente nella materia. Queste considerazioni sono legate, in ogni caso, alla teoria già presentata della genesi comune della materia e dell'intelligenza, che, se applicata alla scienza, spiega il suo alto valore esplicativo con il fatto che la materia (l'*oggetto* della scienza) e l'intelligenza (la *facoltà* preposta alla scienza) si sono costituite nella stessa inversione dello slancio vitale, in direzione di un ordine matematico, o geometrico, che tende a coincidere con il puro spazio, ma che non arriva mai a risolversi in esso.

²⁴⁸ *EC*, p. 244.

Ma è altrettanto vero che, anche a questo proposito, si può riscontrare un'ambivalenza nel giudizio di "convenzionalità" della scienza espresso da Bergson.

C'est en ce sens, et dans cette mesure [per la sua natura provvisoria e correggibile], qu'il faut tenir la science pour conventionnelle, mais la conventionalité est de fait, pour ainsi dire, et non pas de droit. En principe, la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine propre, qui est la matière inerte²⁴⁹.

Se la scienza diviene convenzionale solo se esce dal suo campo, che è quello della materia inerte, si può affermare che il linguaggio si rivela strumento adeguato non solo, come "linguaggio comune", per rispondere a problemi pratici e vitali, ma anche come legge scientifica, cioè per un'intelligenza che si precisa in scienza.

Ci sembra che qui, ancora una volta, non si possa comprendere il giudizio di Bergson sul linguaggio e sulle leggi della scienza se si prescinde dalla metafisica che fa da sfondo alla sua teoria della conoscenza e, in ultima istanza, dal dualismo²⁵⁰.

Come abbiamo già visto²⁵¹, è stato affermato²⁵² che la differenza tra il "convenzionalismo" di Bergson e quello "scientifico", rappresentato su tutti da Poincaré, risiede nel fatto che il primo sfocerebbe in un relativismo, mentre per il secondo le leggi scientifiche hanno valore di verità, anche se sono soggette a mutamenti. Ma l'ultimo passo bergsoniano qui citato pare andare nella direzione di un'oggettività, anche se parziale, della scienza, e non in quella di una concezione relativista. Più in generale, se consideriamo testi come *L'évolution créatrice* e "Introduction à la métaphysique" vediamo come anche la scienza sia giudicata una modalità di accesso all'assoluto.

Il modo in cui le leggi scientifiche affondano le loro radici nel reale è quello di una corrispondenza alla forma matematica o geometrica a cui tende "realmente" la materia, anche se questa non arriva mai a coincidere con il puro spazio, il quale ha dunque la funzione di "limite".

La precisione filosofica e quella scientifica quindi, a partire da un reale che è una tensione tra lo slancio vitale e la sua ricaduta nella materia, percorrono due direzioni opposte, corrispondenti a questi due poli.

Se quella della scienza è una precisione parziale, ma compiutamente esprimibile, è stato notato come quella filosofica sembri invece una "precisione impossibile"²⁵³; questa è la ragione per cui la metafisica resta in bilico tra la ricerca di un linguaggio nuovo, espressa nel richiamo ai "concetti

²⁴⁹ Ivi, p. 208.

²⁵⁰ D. Gambarara, "Henri Bergson: une philosophie de la signification", *Postfazione* a C. Stancati (a cura di), *Henri Bergson: esprit et langage*, pp. 299-308, p. 300: "Dans ce geste à double face envers le langage, de refoulement et au même temps d'appel, nous allons retrouver une véritable théorie du langage centrée sur les problèmes du rapport entre signifié et sens, et, du même coup, le ressort intime, le premier moteur de toute la pensée mouvante de Bergson. Cette pensée poursuit, en effet, toujours plus en profondeur, un clivage entre ce qui est pleinement vivant et ce dont la vie s'est arrêtée".

²⁵¹ Si veda il nostro paragrafo su *Pragmatismo bergsoniano?*

²⁵² M. Fortino, "Bergson, la philosophie nouvelle et l'intellectualisme", *Henri Bergson: esprit et langage* cit., pp. 255-264.

²⁵³ D. Gambarara, "Henri Bergson: une philosophie de la signification" cit., p. 301.

fluidi”²⁵⁴, il tentativo di utilizzare forme espressive che si insinuano nelle pieghe del linguaggio, come la metafora e l’immagine²⁵⁵, e la necessaria elaborazione di una lingua filosofica che è, anch’essa, lingua scientifica, di cui il *Vocabolario* di Lalande rappresenta solo la forma più esplicita e compiuta²⁵⁶.

²⁵⁴ Cfr. “Introduction à la métaphysique” cit., p. 188. Sui concetti fluidi, così come sulle immagini come forme espressive, si rimanda al paragrafo sul linguaggio nel capitolo successivo.

²⁵⁵ Per il linguaggio metaforico in filosofia, cfr. “Introduction” II, *PM*, p. 42; sull’immagine, cfr. soprattutto “Introduction à la métaphysique” cit. e “L’intuition philosophique” cit.

²⁵⁶ Il progetto di Lalande rappresenta solo la forma più compiuta della elaborazione di una lingua filosofica di tipo tecnico e specialistico, nel senso che essa “rivendica” e tenta di sistematizzare quello che la filosofia – anche quella bergsoniana – *deve* fare nella misura in cui pretende di porsi come un altro sia rispetto alla scienza sia rispetto al senso comune.

2.1. Il “ritorno” alla scienza

La critica bergsoniana dell'unità del sapere e dei rapporti viziati tra scienza e metafisica costituisce la premessa alla rivendicazione di un'attualità e di un'autonomia del discorso filosofico.

Bergson sembra muoversi nella convinzione che eliminare la metafisica dal campo del sapere significhi necessariamente farla rientrare in esso in modo surrettizio e distorto, per esempio nella forma di uno scientismo, ovvero di un'elevazione delle scienze e dei loro risultati a verità “dogmatica”. Lungi dall'ottenere l'auspicato approdo ad un sapere più rigoroso, la nostra conoscenza viene così definitivamente compromessa, proprio perché privata di una delle sue fonti, l'intuizione.

La pretesa opposta di distinguere una conoscenza positiva e scientifica da un'altra che la oltrepassi e dunque di escludere la metafisica dal campo dell'esperienza conduce ugualmente ad un impoverimento, perché se la metafisica non si fonda sulla positività di fatti esperiti, essa si riduce ad un sapere vuoto.

Giungiamo così a toccare una dimensione che riguarda il fondamento extra-filosofico della filosofia bergsoniana: da un lato la filosofia non si fonda su se stessa, ma su un'esperienza che le viene fornita, in primo luogo, dalle scienze; dall'altro lato, però, il punto vista scientifico va integrato con quello di dimensioni altre rispetto a quelle su cui ci informano le scienze, in direzione di una “esperienza integrale”²⁵⁷.

Se Bergson ritiene di dover mantenere una metafisica accanto alle scienze, rifondandola, è anche in virtù di quella tensione ad un allargamento dell'esperienza a cui egli vuole restare fedele, da *Matière et mémoire* a *Les deux sources*, e per ottenere il quale le scienze non possono bastare, in quanto esse interpretano soprattutto una delle due attitudini conoscitive che caratterizzano la condizione umana.

L'identificazione di una duplicità interna alla nostra esperienza conoscitiva è dunque la base su cui Bergson elabora una nuova metafisica e una peculiare concezione epistemologica del suo rapporto con le scienze.

Emerge in questo modo la stretta correlazione tra due approcci che è possibile individuare nella tematizzazione bergsoniana del rapporto tra metafisica e scienza, cioè tra l'approccio clinico-diagnostico, di cui si è già parlato nel primo capitolo²⁵⁸, e quello che possiamo definire “epistemologico”²⁵⁹. Si tratta naturalmente di termini che non trovano corrispondenza nel

²⁵⁷ “Introduction à la métaphysique” cit., p. 227.

²⁵⁸ Sulla lettura diagnostica del pensiero bergsoniano, cfr. D. Lapoujade, *Puissances du temps* cit.; un approccio in parte analogo è individuabile in B. Karsenti, *Introduction a Les deux sources de la morale et de la religion*, Flammarion, Paris 2012, pp. 9-83. Nella stessa direzione ci sembra andare anche la definizione della filosofia che D. Forest utilizza in rapporto alle analisi del quarto capitolo di *Matière et mémoire*, come “genealogia della rappresentazioni usuali” (*Introduction a Matière et mémoire*, Flammarion, Paris 2012, p. 37).

²⁵⁹ Una lettura che mette in risalto la dimensione epistemologica dell'opera di Bergson, accostandola alla filosofia della scienza contemporanea, è quella di P.-A. Miquel (*Bergson ou l'imagination métaphysique*, Kimé, Paris 2007; Id., “De

linguaggio bergsoniano, ma che possono risultare utili per individuare il senso di alcune sue analisi e la loro possibile attualità.

La questione del rapporto tra sapere scientifico e metafisico è affrontata nella forma di una diagnosi quando il filosofo, rivolgendosi al tempo stesso alla filosofia e alle scienze, fa emergere la loro imprecisione e i loro errori, rintracciandone l'origine in un certo orientamento delle nostre funzioni biologiche, comprese quelle intellettuali.

Il punto su cui convergono i diversi momenti di questa critica sembra essere il mancato riconoscimento della durata reale, che affligge allo stesso tempo la scienza e la filosofia, nella misura in cui esse non fanno che prolungare e ratificare l'uso abituale delle nostre facoltà.

Di questi aspetti si è parlato diffusamente nel capitolo precedente; nelle analisi che seguono si cercherà invece di mettere in luce l'approccio "epistemologico", che si può identificare come un ritorno positivo della filosofia sulla conoscenza scientifica e come un ripensamento del rapporto tra i due saperi.

Se riteniamo di poter parlare di un'"epistemologia" bergsoniana non è soltanto in virtù dell'utilizzo del termine in un senso molto lato, con riferimento ad un'attenzione alle forme e agli strumenti del sapere, ma anche perché la proposta filosofica di Bergson si fonda su un effettivo ripensamento dell'articolazione interna del sapere, che richiede da un lato un'estensione delle scienze sulla base dei loro recenti sviluppi e dall'altro una revisione dello statuto e del metodo della metafisica.

Quali sono per Bergson i caratteri della conoscenza metafisica? Come essa si distingue dal sapere scientifico? In che modo è possibile parlare di una "precisione" filosofica? Quale modalità del rapporto tra metafisica e scienze si rivela più feconda in direzione di una loro integrazione?

Questi sono i problemi che tratteremo nel presente capitolo, nel tentativo di chiarirli in modo esaustivo e fedele quanto più possibile alle diverse formulazioni con cui Bergson li ha affrontati.

Nelle analisi che seguono useremo pressoché indistintamente i termini "filosofia" e "metafisica" per riferirci al tipo di sapere nel quale Bergson iscrive il proprio lavoro; questa sinonimia è fedele al testo bergsoniano, che, laddove presenta delle analisi metodologiche, utilizza i due termini con lo stesso significato.

Il nostro autore privilegia nondimeno il termine "metafisica"²⁶⁰ e quest'ultimo risulta inoltre più coerente sia con la proposta bergsoniana, che al di là della sua esposizione linguistica individua nella "metafisica" la propria specificità, sia con quelle che saranno le nostre conclusioni riguardo allo "sdoppiamento" della filosofia in un discorso "critico" o "epistemologico" e in una "metafisica"²⁶¹.

Ci permetteremo comunque tale uso sinonimico per ragioni stilistiche, cioè per evitare eccessive ripetizioni nel testo, avvertendo però il lettore che il termine specifico e più proprio rimane quello di "metafisica".

l'immanence de l'élan vital à l'émergence de la vie", *Annales bergsoniennes III* cit., pp. 217-235; Id., *Le vital: aspects physics, aspect métaphysiques*, Kimé, Paris 2011).

²⁶⁰ Tra le occorrenze del termine "filosofia" con lo stesso significato di "metafisica" in senso positivo (cioè non con riferimento alla tradizione metafisica che è oggetto di critica), cfr. *EC*, pp. 48-49; "L'intuition philosophique" cit.

Su questo aspetto cfr. L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson* cit., p. 143, nota 1.

²⁶¹ Cfr. le *Conclusioni* del nostro lavoro.

2.2. Il metodo e la precisione della filosofia

Per Bergson la rifondazione di una conoscenza metafisica che possa rivendicare un posto accanto alle scienze positive esige in primo luogo la determinazione di un suo metodo proprio. Nell'economia dell'opera bergsoniana le parti metodologiche – intendendo con esse sia i testi specificamente dedicati a questioni di metodo (i saggi de *La pensée et le mouvant*), sia gli approfondimenti sullo statuto della filosofia e della scienza presenti nelle opere principali – costituiscono una parte rilevante, a testimonianza dell'interesse di Bergson ad operare un costante ritorno riflessivo sulle proprie ricerche, per far emergere non solo la cifra del suo pensiero, ma anche, come vedremo, i tratti di una nuova pratica collettiva della filosofia.

Il riferimento ad una metodologia è tutt'altro che vago, se si pensa alle due sezioni, seppur brevi, di *Matière et mémoire*²⁶² e de *L'évolution créatrice*²⁶³ intitolate “Méthode à suivre”, e ad altri richiami espliciti al metodo fatti in diverse occasioni²⁶⁴.

Eppure l'elaborazione di un metodo potrebbe apparire antitetica rispetto alla concezione bergsoniana della metafisica come accesso immediato al reale e sforzo che deve rinnovarsi ogni volta in conformità alla specifica ricerca svolta. Quest'apparente antitesi è spinta all'estremo dal fatto che, per Bergson, il metodo della filosofia è l'intuizione stessa²⁶⁵, cioè quel carattere di simpatia con la cosa che potrebbe far pensare all'impossibilità di un metodo.

Com'è possibile formulare un metodo che non si risolva in uno schema prestabilito da applicare a qualsiasi realtà indagata, ma che venga a coincidere con questo sforzo sempre nuovo?

Le Roy²⁶⁶ ha fornito un'indicazione in tal senso, affermando che è possibile intendere il metodo non già come una forma sistematizzata di mediazione, bensì come “atto primordiale di orientamento” e come attitudine dominante con cui una filosofia si avvicina al reale.

Sarebbe sbagliato, però, conferire al metodo uno statuto più prossimo ad una forma di sentimento che non ad una regola o ad un insieme di regole su cui la ricerca filosofica deve basarsi.

Deleuze, che nel suo *Le bergsonisme* ha dato grande rilevanza allo statuto metodologico dell'intuizione, mette in luce il carattere cruciale di tale questione, cioè di “come l'intuizione, che designa prima di tutto una conoscenza immediata, può formare un metodo, una volta compreso che il metodo implica essenzialmente delle mediazioni”²⁶⁷.

Ciò che è in gioco, dunque, è la tensione immanente all'intuizione tra l'immediatezza che essa rivendica in opposizione alla conoscenza intellettuale e le mediazioni che essa deve in qualche modo comprendere per dirsi metodo e, ancor prima, per non rimanere nel campo della mera ispirazione e dell'incomunicabile. Del resto se, come vedremo, all'interno dell'opera bergsoniana l'intuizione non compare solo nella sua versione filosofica, ma anche come la via d'accesso dell'artista alle cose del mondo, dello scienziato alle grandi scoperte e del mistico alla propria vita

²⁶² *MM*, pp. 205-207.

²⁶³ *EC*, pp. 187-193.

²⁶⁴ “Introduction” I, *PM*, p. 23 ; Introduction II, *PM*, p. 25; *DS*, p. 29, p. 58, p. 144, p. 160, p. 195, p. 263.

²⁶⁵ “Introduction” II, *PM*, p. 25.

²⁶⁶ È. Le Roy, *Une philosophie nouvelle* cit., p. 12.

²⁶⁷ G. Deleuze, *Le bergsonisme* cit., p. 2.

interiore e a Dio, il metodo è precisamente ciò che permette all'intuizione filosofica di essere accessibile a tutti e di non restare appannaggio di pochi privilegiati come avviene invece a quella mistica e a quella estetica²⁶⁸.

Su questi aspetti si è soffermato a lungo e approfonditamente C. Riquier²⁶⁹, arrivando a negare l'identità tra metodo e intuizione che Bergson stesso afferma in diverse occasioni. Le conclusioni di Riquier poggiano proprio sulla constatazione dell'incommensurabilità tra quell'atto simpatetico che è l'intuizione e l'insieme delle mediazioni che costituisce il lavoro preparatorio dell'intuizione stessa e rimandano a due citazioni che dovrebbero confermare tale dissociazione e che riportiamo qui a nostra volta:

la méthode philosophique, telle que je me la représente, comprend deux moments et implique deux démarches successives de l'esprit. Le second de ces deux moments, la démarche finale, c'est ce que j'appelle *intuition* – un effort très difficile e très pénible par lequel on rompt avec les idées préconçues et les habitudes intellectuelles toutes faites, pour se replacer sympathiquement à l'intérieur de la réalité²⁷⁰.

L'intuition dont je parle ne peut le plus souvent entrer en jeu qu'après qu'on a étudié, approfondi, critiqué, souvent même accru tout ce que la science positive a réuni de faits sur un certain point²⁷¹.

A noi sembra però che questi passi, così come numerosi altri luoghi in cui Bergson mette in evidenza il legame tra l'intuizione e il lavoro intellettuale che la rende possibile, testimonino invece a favore di una ricongiunzione tra intuizione e metodo, sebbene essa non conduca ad una identificazione completa dei due termini. Come vedremo meglio nei paragrafi successivi, se è vero che l'intuizione non coincide con i mezzi con cui è possibile raggiungerla, essa è al tempo stesso indissociabile da questi e non è in ultima istanza pensabile al di fuori di un procedimento intellettuale. Del resto, è Bergson stesso ad affermare che l'intuizione è uno dei due percorsi (*démarches*) che costituiscono il metodo filosofico: se la filosofia non è fatta solo di intuizione, nondimeno quest'ultima è ciò che caratterizza il metodo filosofico bergsoniano, ciò che orienta in modo decisivo quel lavoro preparatorio e decostruttivo.

Anche l'altro motivo che conduce Riquier a rifiutare all'intuizione lo statuto di metodo, cioè il fatto che l'intuizione si offra al filosofo come realtà concreta già messa in atto da artisti, scienziati e mistici, si presta facilmente anche ad un'interpretazione opposta. È vero che Bergson deriva la possibilità dell'atto intuitivo, e quindi della metafisica, dall'esempio che di esso forniscono alcune esperienze non filosofiche, ma la cifra del progetto filosofico bergsoniano risiede proprio nel fare dell'intuizione il metodo e la *conditio sine qua non* della metafisica.

²⁶⁸ “Conférence de Madrid sur l'âme humaine”, *M*, pp. 1200-1215, pp. 1200-1201.

²⁶⁹ C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, PUF, Paris 2009, pp. 119-200.

²⁷⁰ “Discours aux étudiants de Madrid”, *M*, pp. 1191-1200, p. 1197.

²⁷¹ Note à propos du livre de Joseph Desaynard, *La Pensée d'Henri Bergson*, apparso nel novembre 1912, nota a pp. 24 e segg. (Fonds Doucet, BGN 2966).

In “Introduction à la métaphysique”, per esempio, Bergson afferma che l’“inversione della direzione abituale del pensiero”, in cui consiste l’intuizione, è stata alla base delle grandi invenzioni scientifiche e dei più validi prodotti della metafisica, ma non è mai stata “praticata in maniera metodica”²⁷². Nella stessa direzione va anche *L’évolution créatrice*, che vede nella filosofia la dilatazione di un’intuizione la quale, pur non essendo una sua invenzione, senza di essa rimane “vaga”, “discontinua” e “quasi estinta”²⁷³.

Il primo testo che Bergson redige con l’intenzione di chiarire l’aspetto metodologico dei propri lavori è “Introduction à la métaphysique”. Questo saggio, pubblicato per la prima volta nella *Revue de métaphysique et de morale* nel 1903 dopo ripetute sollecitazioni da parte di Xavier Léon, e poi confluito – con alcune modifiche, su cui ci soffermeremo – nella raccolta *La pensée et le mouvant* del 1934, è fondamentale in rapporto alla determinazione dello statuto dell’intuizione e di un nuovo rapporto tra metafisica e scienza.

Per alcuni aspetti, “Introduction à la métaphysique” costituisce una rottura rispetto alle posizioni rigidamente dualiste dell’*Essai* e un’apertura ai lavori successivi: questo saggio, infatti, afferma che sia la metafisica sia la scienza sono in grado di cogliere l’assoluto, traendo in un certo senso le “conseguenze epistemologiche” dell’ontologia elaborata in *Matière et mémoire* e sintetizzata nell’immagine del cono come espressione della continuità tra spirito e materia, garantita da gradi diversi di contrazione della durata.

Da un altro punto di vista, il testo in questione sembra piuttosto il tentativo compiuto da Bergson di sviluppare e condensare in un metodo esplicito le ricerche dei testi precedenti, compreso l’*Essai*, restando fedele alle modalità del proprio lavoro, ma traendo da esso delle conseguenze in parte diverse in merito al rapporto tra metafisica e scienza. Conseguenze che, del resto, saranno presto riviste e modificate ne *L’évolution créatrice*, in cui verrà meno l’idea di un accesso del sapere metafisico e scientifico ad un’unica realtà assoluta, espressa ne l’“Introduction à la métaphysique”, di modo che quest’ultimo risulta un testo liminare e di passaggio piuttosto che la precisa teorizzazione di una o l’altra delle opere di Bergson.

Con una formulazione ancora generica, ma comunque fedele al modo di procedere di Bergson dall’*Essai* ai testi successivi, il metodo dell’intuizione può essere inteso come la rinuncia a seguire e perpetuare le forme usuali del pensiero analitico e discorsivo, per compiere uno sforzo di simpatia che determini un contatto diretto con il reale. “Introduction à la métaphysique” attribuisce a questa modalità di fare filosofia il nome di “intuizione” e vede in essa la condizione di possibilità della metafisica propriamente intesa, cioè di un’esperienza che inverte le nostre abitudini rappresentative e gli schemi con cui lavora la nostra intelligenza analitica per le esigenze pratiche a cui è connessa. L’*immediatezza* dei dati che l’intuizione ci fa cogliere è connessa anche al carattere disinteressato dell’attività conoscitiva che è in grado di restituircela, così che, come ha scritto Le Roy, la metafisica consiste in un “vedere per vedere e non più per vivere”²⁷⁴ o piuttosto, precisiamo noi, per

²⁷²“Introduction à la métaphysique” cit., p. 214.

²⁷³*EC*, p. 268.

²⁷⁴È. Le Roy, *Une philosophie nouvelle* cit., p. 19.

vedere e vivere in un altro modo, se è vero che Bergson parla di un’“esperienza metafisica” e che questa esperienza è lungi dal limitarsi ad una forma di contemplazione.

È proprio in virtù della torsione a cui la nostra esperienza del mondo è obbligata per passare dalla conoscenza abituale all’intuizione che quest’ultima non si può ricevere per illuminazione, né ottenere con facilità, ma richiede uno sforzo e un’attività di riflessione, che devono prodursi in momenti distinti: dalla messa in luce dell’astrazione e della natura non positiva della nostra conoscenza abituale, alla tensione verso una “simpatia” con la cosa, che aggiri – nel limite del possibile – il simbolismo e le mediazioni discorsive, all’adattamento continuo del proprio procedere ai problemi e agli oggetti considerati, con la rinuncia a leggerli attraverso concetti già dati o a forzarli all’interno di un sistema.

Attraverso le diverse componenti del metodo intuitivo, a cui si è ora accennato, è possibile ottenere, anche e soprattutto in filosofia, una conoscenza precisa e aderente alla realtà indagata (“tagliata su misura”), che instauri un rapporto singolare e privilegiato tra l’oggetto e il concetto o l’immagine che devono restituircelo e che sia in grado di fornirci delle evidenze sempre maggiori²⁷⁵.

Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c’est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle [...]. L’explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet ; point de vide entre eux, pas d’interstice où une autre explication puisse aussi bien se loger; elle ne convient qu’à lui, il ne se prête qu’à elle. Telle *peut être* l’explication scientifique. Elle comporte la précision absolue et une évidence complète ou croissante²⁷⁶.

Il passo citato apre l’“Introduzione” a *La pensée et le mouvant* in cui, nel ricostruire il proprio itinerario filosofico, Bergson pone tra gli aspetti fondanti del suo pensiero l’esigenza di precisione, che ritiene essere la grande lacuna della filosofia. Fin dalle prime battute emerge la questione se la filosofia, per essere precisa, debba prendere a modello la scienza, oppure se essa debba elaborare una forma specifica di precisione. Bergson infatti afferma che il tipo di spiegazione che aderisce al suo oggetto, alla quale anche la filosofia deve ambire, “può essere” la spiegazione scientifica, lasciando intendere o che la conoscenza scientifica può non essere precisa o che essa, anche quando è effettiva, è comunque *differente* da quella che si richiede alla filosofia.

La risposta di Bergson, come già sappiamo, è che la filosofia possiede una forma specifica di precisione, che si realizza attraverso un metodo altrettanto specifico: l’intuizione.

Del resto, la critica della scienza e della metafisica che abbiamo analizzato nel capitolo precedente ci ha già mostrato che, per Bergson, l’imprecisione è connessa all’estensione indebita di un certo modo di conoscere ad una dimensione della realtà che non può essere colta attraverso di esso, come

²⁷⁵ Su questo tema cfr. anche “La conscience et la vie”, *ES*, pp. 1-28, p.4 e p. 6; “L’âme et le corps” cit., pp.41-42 e pp. 59-60 ; *DS*, pp. 262-264.

²⁷⁶ “Introduction” I, *PM*, pp. 1-2 (corsivo nostro).

nel caso dell'intelligenza discorsiva e dell'analisi, che pretendono di comprendere nel proprio dominio anche lo spirito²⁷⁷.

La capacità di misurazione e l'elaborazione formale sempre più raffinata, che sono tra i criteri determinanti della scientificità, costituiscono quindi, sul versante della filosofia, degli elementi di astrazione e di allontanamento dal dato immediato. Se la precisione della scienza si ottiene attraverso un progressivo smarcamento dalle parole in direzione di “segni più precisi”²⁷⁸, cioè di un linguaggio matematico, la precisione filosofica si ottiene certo anch'essa liberandosi dal linguaggio comune, ma per andare nel senso opposto alle scienze della misura, cioè verso l'intuizione.

Il fatto stesso che Bergson ritenga di dover elaborare un metodo specifico della filosofia è indice di una concezione per la quale le due forme di precisione sono irriducibili l'una all'altra, eccetto che per quell'unico criterio condiviso che è la positività, la loro comune fedeltà all'esperienza.

La necessità che la filosofia interpreti in modo peculiare e originale la precisione è implicita nella natura duplice di quest'ultima, per come essa si è affermata nella pratica scientifica, la quale, se ha progressivamente affinato l'adeguamento tra “forma” e “idea”, così da non lasciare tra di esse “alcun gioco, alcuno scarto, alcun intervallo”²⁷⁹, ha tuttavia anche portato avanti un'esclusione dal campo del sapere di “ciò che non è esprimibile con una precisione perfetta”²⁸⁰, vale a dire del movimento e del divenire. In questo senso, la scienza moderna ha continuato fedelmente a percorrere la via della precisione “inaugurata” dai Greci incarnando, come fosse un'attitudine naturale, un’“invenzione” che risale al sapere greco, allo spirito di “un piccolo popolo al quale il pressappoco non bastava”²⁸¹.

Il connubio e la continuità tra pensiero greco da un lato e metafisica e scienza moderne dall'altro – che abbiamo già avuto modo di considerare nel primo capitolo²⁸² – trovano quindi fondamento nella tendenza comune a fissare il reale in forme stabili e a considerare inesistente o imperfetto ciò che non è suscettibile di questo trattamento: l’“oblio” del divenire e la precisione sono, da questo punto di vista, due facce di una stessa medaglia, effigie di un pensiero per il quale l'immobile, l'eterno e l'intelligibile hanno più valore del movimento, del divenire e della realtà sensibile.

Potremmo dire che per Bergson la precisione è possibile solo nella misura in cui si ammette la sua declinazione in forme diverse o che, detto altrimenti, essa è il nome che possiamo attribuire, di volta in volta, alla configurazione più alta e raffinata di saperi che incarnano razionalità tra loro differenti e irriducibili. Bergson, del resto, è lungi dal proporre la sostituzione della precisione “metafisica” –

²⁷⁷ “Introduction” II, *PM*, p. 40.

²⁷⁸ Ivi, p. 88.

²⁷⁹ Corso “Histoire de l'idée de temps”, Fonds Doucet, lezione del 9 gennaio 1903, Cahier 5, p. 3 (le prime due lezioni del corso sono state pubblicate, a cura di A. François, in *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, PUF, Paris 2002, pp. 25-68). Per un'analisi di questi passaggi bergsoniani, con un'attenzione particolare allo statuto del riferimento alla precisione, cfr. C. Riquier, *Archéologie de Bergson* cit., pp. 238-257.

²⁸⁰ Cours au Collège de France, “ Histoire de l'idée de temps ”, pp. 7-8.

²⁸¹ “Fantômes de vivants”, *ES*, pp. 61-84, p. 83. Sull'invenzione greca della precisione cfr. “Histoire de l'idée de temps” cit. e “ Les études gréco-latines et la réforme de l'enseignement secondaire ”, *M*, pp. 1366-1379.

²⁸² Abbiamo visto però, allo stesso tempo, come non si tratti, per Bergson, di una continuità *tout court* senza soluzione: la scienza moderna ha segnato uno scarto effettivo rispetto alla metafisica greca, attraverso la “sua aspirazione a prendere il tempo per una variabile indipendente” (*EC*, p. 335).

che vedremo risiedere grossomodo nell'intuizione – a quella scientifica della misura e si limita a dichiarare necessari un'integrazione e un completamento della seconda attraverso la prima²⁸³.

La stessa “vaghezza” con cui i passi bergsoniani dedicati alla precisione ce la restituiscono – su cui insisteremo nel prosieguo del paragrafo – attesta, insieme alla sua problematicità, anche la posta in gioco “epistemologica” insita nella sua differenziazione. Il nesso tra precisione e misura costituisce un criterio inservibile sia per una possibile metafisica, sia per scienze quali la psicologia e la sociologia, tanto che l'esistenza di diverse forme di precisione risulta un'evidenza tanto attestata quanto quella per cui, propriamente parlando, non c'è una scienza, ma solo delle scienze²⁸⁴.

Nonostante ciò, è presente in Bergson l'idea che sia stata la scienza della materia, avvicinandosi sempre di più al rigore matematico, a interpretare l'esigenza di precisione immanente al sapere umano a partire dalla “svolta greca” e che la metafisica (la “scienza dello spirito”), debba da questo punto di vista rimettersi al magistero delle scienze²⁸⁵.

L'incipit dell'“Introduzione” a *La pensée et le mouvant*, affermando che la scienza “può essere” il tipo di sapere che soddisfa il criterio della precisione, sembra allora voler rendere conto non tanto o non solo di un'incertezza superata circa la natura paradigmatica della scienza rispetto alla filosofia, ma la tensione effettiva, mantenuta da Bergson fino alla fine, tra l'autonomia del discorso filosofico, che dal punto di vista del metodo si fonda sull'intuizione, e il suo debito nei confronti di un sapere scientifico che per primo ha abbandonato le astrazioni del sistema per fondarsi sull'esperienza e sulla “cura della prova”²⁸⁶.

È proprio perché la nuova metafisica proposta da Bergson si muove sul terreno di un confronto costante con le scienze che essa aspira alla precisione. Tale aspirazione si traduce concretamente in un modo di sviluppare i problemi filosofici che li declina in questioni determinate, come fa per esempio *Matière et mémoire* con la relazione del corpo e dello spirito, trattata a partire da un'analisi del fenomeno della memoria e delle sue alterazioni patologiche.

La precisione, dunque, non è realizzabile dalla filosofia se non affidandosi anche alla precisione scientifica (o meglio, alle forme di precisione scientifica) e combinando un “metodo” peculiare, quello dell'intuizione, con una fedeltà ai fatti che non può che poggiare sui risultati delle scienze.

La corrispondenza tra intuizione e precisione filosofica è dunque complicata in due direzioni: da un lato quella, appena considerata, della relazione con la precisione scientifica e dall'altra quella del passaggio obbligato per una qualche forma di espressione e comunicazione linguistica.

Infatti, come Bergson ribadisce a più riprese nei luoghi in cui tematizza la questione della precisione²⁸⁷, quest'ultima non può esaurirsi nell'identificazione *tout court* con l'intuizione, poiché,

²⁸³ Scrive a questo proposito C. Riquier: “L'erreur était d'avoir cru pouvoir lui [alla scienza meccanica] opposer la métaphysique intuitive comme on oppose deux doctrines, sans s'apercevoir qu'il cherchait au contraire à les concilier comme deux méthodes rigoureusement complémentaires” (*Archéologie de Bergson* cit., p. 246).

²⁸⁴ “la science n'existe proprement pas; il y a des sciences. C'est vraiment revenir aux origines et à l'enfance de la pensée que de parler d'une science universelle où tout serait lié. Le progress de la science a consisté au contraire à établir de mieux en mieux la nécessité de sciences spéciales et distinctes ayant chacune sa méthode, son objet et ses postulats” (Cours de psychologie au Lycée Henri-IV, 1892-1893, lezione 9, p. 247, cit. in C. Riquier, *op. cit.*, p. 250).

²⁸⁵ “Fantomes de vivants” cit., pp. 82-83; “Introduction” II, *PM*, p. 44.

²⁸⁶ “Fantomes de vivants” cit., p. 83.

²⁸⁷ “Introduction à la métaphysique” cit., p. 215; “Intuition philosophique” cit., p. 130.

una volta affermato che la conoscenza precisa è quella intuitiva, si apre il problema della sua formulazione in termini condivisibili e suscettibili di controllo, senza cui si ricade nella vaghezza e nell'imprecisione.

Nel passo seguente, tratto da "Introduction à la métaphysique", Bergson presenta una visione in parte diversa della precisione, spostando l'accento dall'intuizione alla sua espressione:

l'intuition, une fois prise, doit trouver un mode d'expression et d'application qui soit conforme aux habitudes de notre pensée et qui nous fournisse, dans des concepts bien arrêtés, les points d'appui solides dont nous avons un si grand besoin. Là est la condition de ce que nous appelons rigueur, précision, et aussi extension indéfinie d'une méthode générale à des cas particuliers²⁸⁸.

La "condizione" della precisione filosofica sembra qui risiedere non tanto nel momento dell'accesso immediato al reale, ma nella capacità di tradurre questo momento in una forma che sia condivisibile e che fornisca dei punti d'appiglio solidi alla nostra conoscenza, affinché l'intuizione non resti una coincidenza simpatetica e inesprimibile della coscienza con se stessa o con altre realtà fuori di sé (la materia come universo delle immagini, lo slancio vitale)²⁸⁹.

Ora, questi due aspetti non sono disgiungibili e, al di là della diverse formulazioni con cui Bergson ci presenta la questione della precisione, privilegiando ora un termine, ora l'altro, l'idea di fondo ci sembra essere quella di uno sforzo continuo di *precisazione* o *regolazione*²⁹⁰ che, in un movimento a spirale, come quello dell'interpretazione elaborato nella figura del cono di *Matière et mémoire* e nello schema dinamico de "L'effort intellectuel", passa continuamente dall'unità dell'intuizione (o della memoria, o del senso) alla molteplicità dei mezzi a disposizione per esprimerla (o delle immagini, o dei segni).

Le ambiguità proprie dell'idea bergsoniana di precisione filosofica ci sembrano anche costituire – come si è già accennato – lo scotto da pagare per un pensiero che vuole proporre una diversa concezione del lavoro filosofico e del sapere in generale; ciò che ne deriva è una sovrapposizione di significati del termine "precisione", che da un lato rimandano al modello scientifico in senso stretto e alla sua genesi nel sapere greco antico e dall'altro tentano di sostituire questa continuità con un senso nuovo e propriamente filosofico del termine²⁹¹.

Ci sembra allora che il nodo della questione stia nel nesso tra la possibilità di una precisione filosofica e l'intuizione. Si tratta dunque di analizzare la genesi e lo statuto di quest'ultimo concetto nell'opera bergsoniana.

²⁸⁸ "Introduction à la métaphysique" cit., p. 215.

²⁸⁹ Sulle difficoltà relative al rapporto tra oggetto non intellettuale dell'intuizione e forma intellettuale della sua espressione, si è soffermato anche V. Mathieu in *Bergson. Il profondo e la sua espressione* (1954), Guida Editori, Napoli 1971, pp. 13-39 (sezione dedicata a "Il duale in Bergson").

²⁹⁰ "Le rêve", *ES*, pp. 85-109, pp. 106-107.

²⁹¹ Come ha scritto Gouhier (ripreso da Bento Prado, *Présence et champ transcendental* cit.), Bergson, "come Colombo, cerca una nuova terra su vecchie carte". Sullo scarto tra l'esposizione e lo spirito della filosofia bergsoniana, in rapporto all'intuizione e alla distinzione tra scienza e metafisica, si è soffermato L. Husson (*L'intellectualisme de Bergson* cit., pp. 138-152).

2.3. Genesi e caratteri dell'intuizione

Si è già detto che uno dei testi principali di riferimento in rapporto alla nozione di intuizione è “Introduction à la métaphysique”, nel quale Bergson utilizza per la prima volta questo termine con riferimento esplicito e “tecnico” al proprio metodo e identificandolo, più in generale, come il metodo di una nuova metafisica possibile.

Tuttavia, questo scritto non intende fondare *ex novo* un modo di fare filosofia, bensì sviluppare ed esplicitare il procedimento praticato nelle ricerche confluite nei testi già pubblicati; anche se per lo più privo di una formulazione esplicita, dunque, questo metodo è già in opera nell'*Essai* e in *Matière et mémoire*. Questo ci impone di ritornare ai suddetti testi per vedere se e in che modo Bergson spieghi e definisca il metodo intuitivo prima di assegnare ad esso, dopo lunga esitazione²⁹², questo nome. Viceversa è interessante percorrere le prime due opere anche per analizzare le occorrenze del termine “intuizione”, già presente nel 1889 e nel 1896, ma non con il significato che assumerà più tardi.

Queste due linee di ricostruzione permetteranno di comprendere la genesi composita del concetto di “intuizione”, che a sua volta renderà possibile una messa a punto dei suoi caratteri fondamentali.

Nell'*Essai* le occorrenze del termine “intuizione” rimandano tutte ad un significato filosofico generico o tradizionale, che indica l'atto di appercezione tramite il quale l'intelligenza coglie l'unità di qualcosa di molteplice, come il numero²⁹³ e lo spazio²⁹⁴. In un passo, Bergson fa esplicito riferimento a “ciò che Kant chiamava una forma a priori della sensibilità”²⁹⁵, mostrando di non essersi ancora appropriato del termine in un senso specifico e anzi di porsi nel solco della tradizione kantiana, che sarà invece tra i principali obiettivi critici in “Introduction à la métaphysique”, proprio in rapporto alla rivendicazione della possibilità dell'intuizione filosofica.

Si noti inoltre che Bergson parla qui di un'intuizione dello spazio, rendendo commensurabili due dimensioni (quella intuitiva e quella spaziale) che saranno successivamente distinte in modo radicale, proprio sulla base di una nuova caratterizzazione del concetto di intuizione.

Ciò che invece a partire da *Matière et mémoire* sarà definito “intuizione”, cioè la percezione dei dati immediati, uno degli aspetti che caratterizza il senso pienamente bergsoniano del concetto, viene indicato nell'*Essai* con il nome di “coscienza”: effettivamente, nel testo del 1889 ad essere in questione sono solo i dati interni e non si impone ancora la necessità di determinare una modalità di accesso a durate diverse da quelle della nostra vita psicologica.

In *Matière et mémoire*, il termine “intuizione” viene già utilizzato per indicare la percezione dei dati immediati, ma non costituisce il solo mezzo per denominare quest'ultima: accanto ad “intuizione”, Bergson fa uso di espressioni quali “conoscenza immediata”²⁹⁶, “coscienza immediata”²⁹⁷, “visione

²⁹² “Introduction II, *PM*, p. 25: “ ‘Intuition’ est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié; et pourtant il prête à la confusion”.

²⁹³ *Ivi*, pp. 56-57, p. 59, p. 60.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 70, p. 58, p. 102.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 70.

²⁹⁶ *MM*, p. 61, p. 185.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 209, p. 259.

immediata”²⁹⁸, “percezione immediata”²⁹⁹, senza dimenticare la nozione peculiare di “percezione pura”.

Inoltre la parola “intuizione” è utilizzata nel testo non solo in riferimento alla percezione dei dati immediati, ma anche con altri significati: oltre ad alcuni impieghi non tecnici³⁰⁰, viene usata piuttosto regolarmente per intendere l’atto di appercezione della coscienza, in un senso analogo a quello già segnalato nell’*Essai*, con la differenza che ora non si applica più allo spazio, poiché in *Matière et mémoire* l’intuizione indica una coscienza che si fa memoria e coglie unitamente una pluralità di momenti mentre, lo ricordiamo, lo spazio è “schema dell’azione” e si oppone nettamente a quella durata di cui si può avere intuizione.

Se si percorrono ora i due testi del 1889 e del 1896 alla ricerca delle tappe di costituzione del metodo bergsoniano, è possibile individuare una tendenza costante a contrapporre due modi di procedere in filosofia. Nell’*Avant-propos* all’*Essai*, ad un pensiero abituato a modellarsi sul linguaggio e su schemi spaziali, fondato su “distinzioni nette e precise” e orientato alla “vita pratica”, viene opposta una capacità di distinguere i fenomeni che “si giustappongono nello spazio” da quelli “che non occupano affatto dello spazio”. Emerge quindi nel testo, attraverso lo scarto tra la conoscenza abituale che abbiamo di noi stessi, vittima di una concezione spazializzata del tempo e quantificata della qualità, e la possibilità di una percezione immediata di sé e della propria durata, l’idea di una via filosofica alternativa, sebbene questa non venga ancora proposta come un metodo. In *Matière et mémoire* tale scissione viene ritrovata nel rapporto tra corpo e spirito, le dimensioni su cui convergono due tipi diversi di esperienza; all’inizio del quarto capitolo, Bergson riprende il percorso compiuto nelle pagine precedenti condensandolo proprio nella determinazione della funzione del nostro corpo:

c’est que le corps, toujours orienté vers l’action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l’action, la vie de l’esprit. Il est par rapport aux représentations un instrument de sélection, et de sélection seulement³⁰¹.

Se è così, la limitazione che caratterizza e determina la nostra esperienza abituale non costituisce una sua proprietà immodificabile, ma può essere annullata o quantomeno ridotta da un allentamento dell’orientamento all’azione e da un recupero della percezione immediata.

Non a caso, è proprio all’altezza di queste pagine iniziali del quarto capitolo che Bergson inserisce la breve sezione prima citata sul “Metodo da seguire”, mostrando che la scoperta della differenza tra quei due tipi di esperienza, una abituale e mediata dalle esigenze del corpo e dell’azione e l’altra immediata, è il cuore del suo lavoro ed è ciò che ne costituisce il metodo.

²⁹⁸ *MM*, p. 31.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 31, p. 229, p. 261.

³⁰⁰ Cfr. L. Husson, *L’intellectualisme de Bergson* cit., pp. 8-9.

³⁰¹ *MM*, p. 199.

Avant de nous engager dans cette voie, formulons le principe général de la méthode que nous voudrions appliquer. Nous en avons déjà fait usage dans un travail antérieur, et même, implicitement, dans le travail présent³⁰². [...]

Ce serait de nous replacer dans la durée pure, dont l'écoulement est continu, et où l'on passe, par gradations insensibles, d'un état à l'autre : continuité réellement vécue, mais artificiellement décomposée pour la plus grande commodité de la connaissance usuelle³⁰³.

Anche se in una forma meno esplicita di quella che sarà propria di "Introduction à la métaphysique", quindi, *Matière et mémoire* contiene già l'idea che la *philosophie nouvelle* non può veicolare un nuovo contenuto filosofico senza essere al tempo stesso un nuovo metodo e che quest'ultimo, inoltre, si basa sul passaggio da una conoscenza orientata alla pratica ad una "intuizione immediata" o "pura"³⁰⁴.

Perché questo passaggio avviene proprio all'altezza di *Matière et mémoire*? Ci sembra che la ragione possa essere rintracciata in ciò che segue: quest'opera mostra che la materia non è del tutto eterogenea alla coscienza e che, come quest'ultima, anch'essa è una forma di durata, anche se ne costituisce un grado molto disteso, o meglio la distensione massima. In questo modo, la filosofia della durata compie il passaggio dal sé, dalla coscienza, al mondo esterno, scoprendo l'esistenza di diversi gradi di durata "fuori di noi".

Se nell'*Essai* l'intuizione della durata poteva corrispondere ad uno sguardo interiore, ad una percezione di sé contrapposta ad ogni tentativo di cogliere il proprio io "dall'esterno", e veniva infatti denominata anche "coscienza", a partire da *Matière et mémoire* essa presuppone un'uscita da sé in direzione di altri ritmi di durata. È con questo passaggio che si presenta la necessità di determinare l'intuizione come metodo.

Come ha scritto Deleuze :

L'intuition n'est pas la durée même. L'intuition est plutôt le mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée, par lequel nous nous servons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l'existence d'autres durées, au-dessus ou au-dessous de nous [...]. Sans l'intuition comme méthode, la durée resterait une simple expérience psychologique³⁰⁵.

Si arriva così all'articolo del 1903, "Introduction à la métaphysique", nel quale l'opposizione tra due forme di esperienza o di conoscenza, che abbiamo già visto operante nelle due opere precedenti, viene declinata nella dicotomia tra un modo relativo ed uno assoluto di conoscere la realtà, ricondotti rispettivamente all'"analisi" e all'"intuizione". Il nuovo metodo della filosofia, dunque, corrisponde ad una conoscenza *assoluta* dell'oggetto, che non va interpretata tanto come il raggiungimento di un sapere esaustivo e totale, ma piuttosto come l'attribuzione all'oggetto di

³⁰² *MM*, p. 203.

³⁰³ *Ivi*, p. 207.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 203.

³⁰⁵ G. Deleuze, *Le bergsonisme* cit., pp. 24-25.

un'interiorità propria, che ci permette di simpatizzare con “gli stati” che lo costituiscono. Per rifarci ad un esempio classico dell'opera bergsoniana, quello dei paradossi di Zenone – che non ricorre tuttavia in questa sede –, è possibile cogliere la realtà del superamento della tartaruga da parte di Achille solo se si passa dalla conoscenza analitica e relativa a quella assoluta. L'“analisi” del movimento di Achille è destinata a proseguire all'infinito e a restituirci non la realtà di questo movimento, ma uno schema spaziale che lo rende inintelligibile e lo dichiara impossibile. Ma se invece di collocarci in un punto di vista esterno e di pensarci come degli osservatori in grado di misurare non tanto quel movimento, ma la sua traiettoria, proviamo a compiere uno sforzo per coincidere con Achille, allora sarà irrilevante che il suo superare la tartaruga sembri *logicamente* impossibile, perché è ciò che accade *realmente* e che risulta *pensabile* a partire dall'intuizione dell'indivisibilità del movimento.

Bergson può allora fornire una definizione di intuizione come

Sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable³⁰⁶.

Solo attraverso questo sforzo di “simpatia” è possibile coincidere con l'oggetto e coglierlo in modo assoluto.

Qualche riga successiva, Bergson afferma poi che l'intuizione, “se è possibile, è un atto semplice”³⁰⁷. Ora, tale connotazione di semplicità attribuita all'intuizione apre una questione cruciale in rapporto alla filosofia bergsoniana e alla sua ricezione: qual è lo statuto dell'intuizione? È l'immediatezza o lo “spessore intellettuale” a costituirne la cifra? Qual è il rapporto tra intuizione e intelligenza?

Per rispondere a queste questioni è certamente fondamentale riferirsi ai testi nei quali Bergson ha tematizzato in maniera esplicita la questione dell'intuizione come metodo della filosofia, a partire dal saggio del 1903. Ma è utile anche guardare alle prime opere perché, come suggerisce un interessante saggio di Mara Meletti Bertolini³⁰⁸, l'interpretazione dello statuto dell'intuizione e, come vedremo più nel dettaglio, le ambivalenze che il concetto presenta all'interno dell'opera bergsoniana, possono essere ricollegate ad una duplice concezione dell'esperienza immediata che emerge nel confronto tra *l'Essai* e *Matière et mémoire*.

Scrivono Meletti Bertolini:

nell'*Essai* l'esperienza immediata si presenta come una percezione più raffinata, mentre in *Matière et mémoire* essa non disdegna il riferimento ad una densa elaborazione teorica. In tutta la produzione bergsoniana si alternano questi due modi di intendere l'atto di conoscere; e l'intuizione stessa,

³⁰⁶ “Introduction à la métaphysique” cit., p. 181.

³⁰⁷ Ivi. La stessa idea sarà ribadita ne “L'intuition philosophique” cit., p. 139.

³⁰⁸ M. Meletti Bertolini, “Conoscenza comune, scienza e filosofia. Nota su alcuni momenti epistemologici del secondo '800: Bergson tra Spencer e Bernard”, *Filosofia*, 1988 (XXXIX), pp. 19-44.

quando Bergson vorrà teorizzarla, apparirà ora più simile ad una coincidenza e a una presa di possesso, ora più vicina ad un dinamico processo di pensiero³⁰⁹.

Se nell'*Essai* il pensare in durata tendeva a corrispondere ad un'esperienza psicologica pura ed immediata, esso assume progressivamente, nella tematizzazione bergsoniana, i tratti dello sforzo intellettuale³¹⁰ e della ricerca di precisione.

In questo modo, a partire da *Matière et mémoire* inizia a svilupparsi una concezione meno “mistica” dell'intuizione, attraverso la messa in luce della dimensione creativa della razionalità, la quale investe in Bergson sia la concezione della filosofia sia quella della scienza.

Questi problemi risultano più chiari se letti alla luce della direzione che il pensiero bergsoniano prende ne *L'évolution créatrice* ed è utile quindi vedere come in questo testo venga sviluppata l'analisi dell'intuizione.

Nell'opera del 1907 il concetto di intuizione viene ulteriormente determinato, così come avviene per tutta la teoria della conoscenza, che riceve una spiegazione a partire dall'evoluzione e dal rapporto tra funzioni biologiche e facoltà. L'intuizione è qui definita nei termini di una simpatia con la vita e viene messa in relazione con l'istinto, di cui costituisce la forma riflessiva:

*L'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment*³¹¹.

Se da un lato viene così circoscritto con più precisione il concetto di intuizione, dall'altro, proprio attraverso questa genesi biologica, si produce un'insistenza sulla scissione tra il piano dell'intuizione e il piano dell'intelligenza e sull'affinità della prima con l'istinto. In questo modo, l'intuizione, che era già stata indicata come il metodo della filosofia e che viene qui investita del compito di coadiuvare un'intelligenza di per sé incapace di conoscere la vita, sembra ricevere una connotazione “anti-intellettuale” che nei testi precedenti non era affatto così pronunciata e che anzi come abbiamo visto, a cavallo tra *Matière et mémoire* e lo scritto su “L'effort intellectuel” tendeva ad assumere i contorni di uno sforzo intellettuale.

Intorno a *L'évolution créatrice* si gioca dunque l'affermazione di una certa comprensione dell'intuizione che sarà determinante nella lettura anti-intellettualista di Bergson e nelle critiche ad essa connesse³¹².

Il ruolo di “spartiacque” costituito da *L'évolution créatrice* emerge se si considerano le differenze tra il testo originale di “Introduction à la métaphysique”, che, ricordiamo, è del 1903, e la sua riedizione in forma leggermente modificata nel 1934, all'interno de *La pensée et le mouvant*.

³⁰⁹ Ivi, p. 23.

³¹⁰ Per una lettura dell'intuizione che la accomuna allo sforzo intellettuale, cfr. anche R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti 1990, pp. 151-195

³¹¹ *EC*, p. 178.

³¹² L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson* cit., pp. 63-134.

È vero che la decisione di ripubblicare il testo e la dimensione tutto sommato contenuta delle modifiche apportate testimoniano una continuità di fondo e una rivendicazione dei contenuti del saggio anche a trent'anni di distanza; tuttavia le differenze tra le due versioni esistono e sono significative proprio in rapporto allo statuto dell'intuizione.

Inoltre, come ha avuto modo di sottolineare il curatore del saggio nella nuova edizione³¹³, il “discorso sul metodo” costituito dall'articolo del 1903 non viene posto nel 1934 in testa al libro interamente dedicato a questioni di metodo, per il quale viene scelto come introduzione un testo redatto nel 1922 e considerato probabilmente “più aggiornato”.

Nella prima versione di “Introduction à la métaphysique”, pubblicata sulla *Revue de métaphysique et de morale*, l'intuizione viene più volte affiancata dall'aggettivo “intellettuale”; ciò avviene anche nella definizione più articolata del concetto, che abbiamo citato all'inizio del paragrafo e che andrebbe quindi integrata, seguendo il testo originario, con l'espressione “simpatia intellettuale”. Sulla stessa scia, il testo del 1903 presenta un utilizzo del termine “intelligenza” tutt'altro che in opposizione all'intuizione, se si pensa che è proprio all'intelligenza che Bergson attribuisce, in contrasto con le “dottrine scettiche, idealiste e criticiste”, “il potere di cogliere l'assoluto”³¹⁴.

Tutti questi segni della prossimità tra intuitivo e intellettuale verranno espunti nella riedizione del 1934: nella seconda versione, l'aggettivo “intellettuale”, quando riferito all'intuizione, viene o eliminato o sostituito con “spirituale”, mentre per indicare la facoltà a cui è attribuito il potere di cogliere l'assoluto non si fa più riferimento all’“intelligenza”, bensì allo “spirito” o a un più generico “pensiero”³¹⁵.

Che cosa indica questo slittamento dalla compatibilità tra l'intuizione e il campo semantico dell'intelligenza alla loro opposizione?

Léon Husson³¹⁶, in un testo fondamentale rispetto a questi temi bergsoniani, fornisce una lettura convincente di questo slittamento, ponendo l'accento non tanto sul lato dell'intuizione e sull'idea di una sua comprensione in termini sempre più anti-intellettualistici, quanto sul lato dell'intelligenza.

Nel 1903 Bergson utilizza ancora il termine “intelligenza” per riferirsi alla totalità delle funzioni superiori della nostra coscienza e non solo al pensiero discorsivo e analitico, per il quale utilizza piuttosto il termine “intelletto” (*entendement*). Del resto, alcuni testi contemporanei come “L'effort intellectuel” e la relazione “Le parallélisme” alla *Société française de philosophie*, presentano lo stesso uso dei termini “intellettuale” e “intelligenza”.

Insieme e forse prima di una ridefinizione dell'intuizione, quindi, ciò che avviene è una ricodificazione del concetto di intelligenza, che a partire da *L'évolution créatrice* verrà intesa come

³¹³ Cfr. F. Fruteau de Laelos, *Notices et notes* sur “Introduction à la métaphysique”, *PM*, p. 418-425.

³¹⁴ Un'altra testimonianza in questa direzione è offerta dal discorso pronunciato da Bergson al Lycée Voltaire il 31 luglio 1902, dal titolo “De l'intelligence” (*M*, pp. 553-560), che dimostra come la distinzione tra “intelligenza” e “intuizione” non sia ancora intervenuta. In esso Bergson afferma che “l'intelligenza vera” è ciò che fa penetrare nell'oggetto studiato e che essa è una “corrente di simpatia” che si stabilisce tra l'uomo e ciò che esso conosce, come tra due amici intimi. In occasione della ripubblicazione della relazione nel 1914 (“Bulletin de l'union pour la Vérité”, *Correspondance*, XXI, 6, 15 aprile 1914) Bergson inserisce una nota iniziale in cui chiarisce la distinzione intervenuta nel frattempo tra “intelligenza” e “intuizione”.

³¹⁵ Per tutte queste varianti, cfr. la sezione “Variantes” a “Introduction à la métaphysique” cit., pp. 496-498.

³¹⁶ L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson* cit., pp. 36-62.

la facoltà analitica dominante sulla linea evolutiva occupata dalla specie umana e posta in continuità con le esigenze della vita pratica e sociale. La possibilità dell'uomo di accedere all'intuizione sarà dovuta al permanere, intorno alla funzione dominante dell'intelligenza, di una "frangia d'intuizione", che testimonia dell'origine comune delle diverse linee evolutive (istinto e intelligenza) e delle inflessioni altre che avrebbe potuto prendere l'evoluzione umana.

Husson ritiene che lo slittamento verso la contrapposizione tra intuizione e intelligenza costituisca anche un effetto di ritorno sul pensiero bergsoniano del "bergsonismo" da esso generato, nonché dei dibattiti che si scatenarono intorno alla *philosophie nouvelle*.

Da un lato, cioè, il nostro autore avrebbe subito l'influenza di quei pensatori che a loro volta si erano dichiarati bergsoniani, tra tutti Le Roy, sebbene Bergson abbia mostrato in alcune occasioni la volontà di distinguersi dal suo allievo³¹⁷. Si tenga presente che Le Roy parla dell'intuizione come metodo della filosofia – senza dubbio sulla scia dei primi lavori di Bergson – già nel suo articolo "Science et philosophie" del 1900, cioè prima che Bergson stesso lo faccia in modo esplicito.

Dall'altro lato c'è la volontà, da parte di Bergson, di caratterizzare il suo pensiero in senso opposto rispetto ad una certa concezione dell'intellettualismo che allora era diffusa, cioè ad un razionalismo che prendeva a norma d'intelligibilità l'ideale delle scienze moderne della natura³¹⁸. Rispetto a questo progetto razionalista, quello bergsoniano esposto in "Introduction à la métaphysique" si vuole presentare come una dilatazione dell'intelligenza e non come un suo rifiuto, come un intellettualismo "allargato" e non come un anti-intellettualismo. Tuttavia, se questo tipo di operazione è effettivamente leggibile nelle opere bergsoniane, è innegabile che l'immagine che Bergson ha costruito del proprio pensiero e le scelte linguistiche operate nel passaggio tra questo pensiero e la sua espressione sono spesso andate nella direzione contraria³¹⁹.

Le ambivalenze riguardo a questi aspetti quindi sono una costante dei testi bergsoniani e il saggio "Introduction à la métaphysique", nelle sue due versioni, lo mostra molto bene.

Da un lato, infatti, già il testo del 1903 è fondato sull'opposizione più che sull'integrazione di due modi di conoscere, anche se, per indicare quello da superare in direzione di una comprensione intuitiva e metafisica, Bergson non utilizza ancora il termine "intelligenza", ma quello di "analisi".

Dall'altro lato, se si considera il testo della riedizione del 1934, si può constatare che, nonostante i rimaneggiamenti, esso continua a presentare elementi che vanno contro una lettura irrazionalista

³¹⁷ Cfr. il dibattito che fa seguito alla relazione su "Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive", *M*, pp. 463-502.

³¹⁸ Come si è già avuto modo di affermare, i dibattiti che si sviluppano negli anni a cavallo del 1900 sulla *Revue de métaphysique et de morale* e presso la *Société française de philosophie* mostrano chiaramente il tipo di contrapposizioni che andavano costituendosi. Tra i principali critici della *philosophie nouvelle*, di cui Bergson era considerato in qualche modo il caposcuola, c'era B. Jacob. Particolarmente significativo il suo articolo "La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui" (*Revue de métaphysique et de morale*, marzo 1898, pp. 170-201), nel quale egli condanna "l'indietreggiare della speculazione filosofica" (Ivi, p. 200) incarnato dal nuovo indirizzo di pensiero.

³¹⁹ Alcuni lettori suoi contemporanei hanno rilevato questa dimensione "razionalista" del pensiero bergsoniano, in alcuni casi in contrasto con i principi stessi rivendicati da Bergson o con l'immagine che egli voleva dare della propria filosofia. V. Delbos, per esempio, in una recensione a *Matière et mémoire* apparsa sulla *Revue de métaphysique et de morale*, t. V, marzo 1897, pp. 353-389 (riportata in parte nella nuova edizione critica del testo, *MM*, pp. 445-454), parla di un "razionalismo implicito" con il quale Bergson supera la psicologia (i contenuti mentali) verso una filosofia in grado di restituirci "una forma pura della rappresentazione in generale".

dell'intuizione: quest'ultima non è una “facoltà misteriosa” ed è anzi legata ad una forma di “esercizio”, assimilabile a quello della composizione letteraria³²⁰; anche se supera il pensiero concettuale e i contenuti delle scienze, la metafisica poggia tuttavia su di essi³²¹; l'intuizione non è un'impresa senza precedenti: anche se l'inversione delle nostre abitudini di pensiero non è mai stata applicata in modo metodico, tutto ciò che di grande è stato fatto da scienziati e filosofi è stato fatto grazie all'intuizione.

In un certo senso, come afferma “L'effort intellectuel”³²², ogni lavoro di intellegimento comprende un certo grado di intuizione, se è vero che non si può comprendere né creare nulla se non si pone all'inizio un senso o un'idea che vengono poi analizzati e articolati in segni: la totalità del senso o dell'idea creatrice non è chiaramente dominabile fin da subito dall'intelligenza, ma è tuttavia necessario presupporla, poiché se, come afferma Bergson, può avvenire il passaggio dall'intuizione all'intelligenza, ma non viceversa, la direzione non può che essere dalla totalità alle sue parti o dal senso al segno³²³.

Nello stesso saggio, Bergson definisce l'intelligenza vera come “movimento dello spirito che va e viene tra le percezioni o le immagini e il loro significato”: vediamo così suggerita una identificazione tra lo schema dinamico, che rappresenta il movimento dello sforzo intellettuale tra intuizione e immagini, e l'intelligenza, la quale risulta quindi molto lontana dalla mera attitudine di scomposizione e ricomposizione di elementi propria della psicologia associazionista, alla quale Bergson la riduce in altri luoghi.

A sostegno di una lettura più intellettualista, o quantomeno ambivalente e tesa tra immediatezza e sforzo intellettuale, dell'intuizione bergsoniana, si possono portare esempi presi da testi successivi all'“Introduzione alla metafisica”, come il saggio introduttivo a *La pensée et le mouvant* e persino alcuni passaggi dell'*L'évolution créatrice*.

Nell'“Introduzione” alla raccolta del 1934, parlando della logica abituale del nostro pensiero, che è una “logica della retrospezione”, Bergson scrive che

Il ne s'agit certes pas de renoncer à cette logique ni de s'insurger contre elle. Mais il faut l'élargir, l'assouplir, l'adapter à une durée où la nouveauté jaillit sans cesse et où l'évolution est créatrice³²⁴.

³²⁰ “Introduction à la métaphysique” cit., p. 225. Lo stesso utilizzo del termine “facoltà” potrebbe prestarsi ad ambiguità: l'intuizione è una facoltà distinta dall'intelligenza? In questo passaggio l'uso del termine sembra non tecnico, tanto più che, come abbiamo rilevato, Bergson sta affermando che questa “facoltà” non ha nulla di misterioso e che, per comprenderla, è sufficiente pensare a ciò che avviene quando ci si dedica alla composizione letteraria: si tratta di uno sforzo (“*effort*”), di una simpatia spirituale che deriva da una lunga frequentazione con le cose, la quale non può che fondarsi sull'intelligenza, anche se non si riduce a quello.

³²¹ “Introduction à la métaphysique” cit., p. 188.

³²² “L'effort intellectuel”, *ES*, pp. 153-190.

³²³ Su questi temi, cfr. R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi* cit., pp. 79-89, pp. 125-138; V. Jankélevitch, *Bergson* cit., pp. 23 e seguenti (con riferimento particolare all'idea che l'“intuizione dissolve il paradosso” e all'immagine del “pensiero centrifugo”).

³²⁴ “Introduction” I, *PM*, p. 19.

Da parte sua *L'évolution créatrice*, che pure potrebbe essere letta come il testo dell'“assimilazione vitale” di intuizione e istinto, presenta degli accenti che vanno nella direzione contraria e che caratterizzano l'intuizione attraverso il suo rapporto imprescindibile con l'intelligenza.

Già nell'*Introduzione* dell'opera del 1907, richiamandosi alle “altre forme di coscienza” che si sono costituite sulle linee evolutive diverse da quella umana, Bergson afferma che esse devono “fondersi con l'intelligenza” per costituire una “coscienza coestensiva alla vita” e darcene una “visione integrale”³²⁵.

Dalle pagine del secondo capitolo³²⁶ dedicate al rapporto tra istinto e intelligenza emerge inoltre come il primo sia una forma di conoscenza solo implicita, che si exteriorizza immediatamente in azione, laddove l'intelligenza è invece una conoscenza propriamente detta, che si dà in forma esplicita e cosciente e si interiorizza in una riflessione³²⁷. Ciò significa che, tra le due facoltà, l'intelligenza è l'unica forma di conoscenza vera e propria e che lo sforzo intellettuale richiesto per ottenere una comprensione della vita che vada oltre la dimensione della pura intelligenza, è possibile in realtà solo *attraverso l'intelligenza* stessa.

Lo statuto problematico dell'intuizione, la quale è possibile riconquistando un'immediatezza conservata solo dall'istinto, ma il cui bisogno non può essere sentito se non dall'intelligenza, è espressa da Bergson in questi termini:

*Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher; mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul le trouverait; mais il ne les cherchera jamais*³²⁸.

L'intuizione, non bisogna dimenticarlo, è concepita come un'intensificazione della capacità propria dell'istinto di andare alle cose – e non alle relazioni esteriori tra le cose –, che si produce però dal lato dell'intelligenza e grazie al lavoro di quest'ultima:

si, par là, elle [l'intuizione] dépasse l'intelligence, c'est de l'intelligence que sera venue la secousse qui l'aura fait monter au point où elle est. Sans l'intelligence, elle serait restée, sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement, et extériorisée par lui en mouvements de locomotion³²⁹.

Infine, se è vero che l'intelligenza “non è fatta per pensare l'*evoluzione*”³³⁰, tuttavia essa possiede di che superare se stessa: essendo conoscenza della forma o delle relazioni, e non delle cose stesse come l'istinto, essa può estendersi all'infinito, anche ad oggetti che non sono direttamente utili e che sfuggono alle maglie strette degli schemi pragmatici sui cui è forgiata la sua abitudine a pensare. La debolezza e la grandezza dell'intelligenza sono allora due facce della stessa medaglia: da un lato

³²⁵ *EC*, p. VIII.

³²⁶ *Ivi*, pp. 136-186.

³²⁷ *Ivi*, p. 147.

³²⁸ *Ivi*, p. 152.

³²⁹ *Ivi*, p. 179.

³³⁰ *Ivi*, p. 162.

essa può porre domande che vanno oltre la propria attenzione alla vita e in questo modo superarsi, ma dall'altro, in quanto conoscenza della forma e delle relazioni, essa non può trovare da sola la soluzione, la risposta a queste domande.

Nella misura in cui l'intelligenza è in grado di liberare la coscienza e di proiettare l'uomo verso sviluppi insperati sulle altre linee evolutive, essa rompe con l'automatismo e si rivela della stessa natura dell'attività spirituale.

Tutti questi passaggi ci sembrano andare nella direzione di una lettura che individua in Bergson una tensione tra l'opposizione ad un certo intellettualismo – che lo porta a mettere in risalto gli aspetti di immediatezza e semplicità del suo metodo – e la rivendicazione di uno statuto intellettuale dell'intuizione, la quale resterebbe dunque all'interno del perimetro dell'intelligenza, anche se nella forma di un suo approfondimento.

Al di là delle difficoltà connesse all'esposizione del pensiero e alle diverse interpretazioni a cui esse danno adito, è possibile individuare, nel concreto svolgimento della filosofia bergsoniana, aspetti che permettono di interpretare l'intuizione in senso metodologico?

L'apertura del quarto capitolo di *Matière et mémoire*, che si conclude con la breve sezione sul metodo cui si è già fatto riferimento, può aiutarci a ricostruire le “fasi” del lavoro filosofico che si affida all'intuizione. In queste pagine, Bergson vuole esplicitare il metodo seguito “in un lavoro anteriore” (*Essai*) e in quello “presente” (*Matière et mémoire*) ed è a questi due testi che faremo nuovamente riferimento.

La prima tappa del metodo filosofico consiste nell'individuare la determinazione utilitaria della nostra conoscenza abituale, che nell'*Essai* è ricondotta alla frammentazione della nostra coscienza attraverso lo spazio, operata dalla psicologia, mentre in *Matière et mémoire* è individuata nell'orientamento pratico della nostra coscienza, determinato dall'azione del corpo.

Una volta presa coscienza che un “velo”³³¹ ci separa dall'esperienza immediata, possiamo distinguere i “fatti” che la conoscenza abituale (o quella scientifica ricalcata su di essa) ci restituisce dai dati di un'intuizione pura, interna nel caso dell'*Essai*, esterna nel caso di *Matière et mémoire*.

Se la prima opera aveva mostrato che è possibile cogliere la nostra vita interiore al di qua del tempo omogeneo e vuoto della scienza, *Matière et mémoire* applica lo stesso metodo alla materia, mostrando che questa può essere colta al di qua dello spazio, poiché, se la materia è qualcosa di percepito, lo spazio puro è invece solo qualcosa di concepito, cioè uno schema.

Una volta operato questo passaggio ai dati *immediati* dell'intuizione, questi vanno ricondotti alle “linee pure”³³² che costituiscono le condizioni di possibilità dell'esperienza, senza poter essere a loro volta esperite mediante i sensi: la durata pura, nel caso dell'*Essai* e dunque della nostra coscienza, e le due dimensioni della percezione pura e della memoria pura in *Matière et mémoire*.

Infine, tramite l'integrazione delle linee che strutturano internamente le cose e in base alle nuove differenze che esse hanno tracciato, è possibile ritornare ai problemi filosofici più tradizionali, per vedere come essi possano essere risolti o dissolti. Il problema della libertà, per esempio, viene

³³¹ È espressione usata in *E*, p. 100, dove però è riferita in modo particolare al linguaggio.

³³² L'espressione è deleuziana (*Le bergsonisme* cit., in particolare pp. 1-28).

affrontato, nel terzo e ultimo capitolo dell'*Essai*, dopo che è stata messa in luce la natura della coscienza come continuità e penetrazione reciproca degli stati psichici: alla luce di questa concezione, la libertà non è più pensata in termini di libero arbitrio o, al contrario, negata deterministicamente, ma viene compresa come il modo d'essere stesso della coscienza come durata in cui ogni istante è indeducibile da quelli precedenti.

La questione dell'unione di anima e corpo, invece, trova la sua soluzione, nel capitolo quarto di *Matière et mémoire*, a partire dalla congiunzione delle due linee pure della percezione e della memoria: Bergson ritiene che il rapporto tra il mentale e il cerebrale non sia né semplice né costante e che ci sia tra loro maggiore vicinanza quanto più la nostra vita psicologica è esteriorizzata in azione e maggiore distanza quanto più essa viene invece interiorizzata in conoscenza pura.

Se questa è una ricostruzione fedele del procedimento che Bergson riproduce e rinnova nelle sue ricerche, ci sembra però che esso poggi su un presupposto, cioè sull'esistenza di una durata reale, che sfugge alla nostra conoscenza usuale e che fonda la possibilità di ampliare quest'ultima. Detto in altri termini, c'è un'ontologia che precede la teoria della conoscenza di Bergson e la sua definizione di un metodo della filosofia, come egli stesso ha ribadito più volte³³³, affermando che la propria metafisica della durata viene prima, cronologicamente e logicamente, della formulazione dell'intuizione come metodo, tanto che in "Introduction à la métaphysique" la comprensione stessa di che cos'è l'intuizione viene subordinata ad un ritorno alla questione dello "scorrimento della durata".

Se questo è vero, ci sembra però che l'importanza del radicamento intellettuale dell'intuizione – che speriamo di aver messo in luce nel paragrafo precedente – faccia emergere come questa "subalternità" del metodo alla metafisica della durata non pregiudichi tuttavia un certo grado di autonomia del primo: se la definizione del metodo intuitivo è posteriore alla scoperta della durata, esso è però ciò su cui si basa la filosofia, che non può conoscere nessuna durata che non si dia all'intuizione e non sia appropriabile attraverso un metodo.

In un certo senso, se ciò che ci induce a filosofare non può essere fondato dalla filosofia e resta indeducibile, il lavoro della filosofia non può consistere in altro che nel tornare riflessivamente su questa esperienza fondante ma infondata, che non possiamo conoscere nella sua immediatezza – come tale può essere solo vissuta –, ma solo nella misura in cui essa è ricostruita tramite un lavoro intellettuale.

2.4. La questione dell'espressione

Come è già emerso nel primo capitolo, l'opera di Bergson è attraversata da un'attitudine critica verso il linguaggio, concepito come lo strumento di una conoscenza determinata da esigenze pratiche e per questo incapace di esprimere la vera realtà, che è movimento o durata. Il metodo stesso della filosofia bergsoniana si presenta come una pratica volta ad aggirare le forme di mediazione, di cui il linguaggio è la struttura più generale.

³³³ Cfr. "Sur le pragmatisme de William James" cit.; "Bergson à Höfding", *M*, pp. 1146-1150.

Non è possibile, tuttavia, separare l'intuizione da una qualche forma di espressione, sia per le esigenze legate alla comunicazione, sia perché la filosofia, in un certo senso, è intrinsecamente linguistica, cioè non è possibile al di fuori della tensione tra pensiero e linguaggio. Ciò è già in parte emerso nella nostra analisi dello statuto "intellettuale" dell'intuizione e della forma di precisione propria della filosofia, che hanno mostrato l'invalidità della questione dell'espressione.

Bergson insiste³³⁴ in diversi passaggi sull'idea che l'intuizione non possa prescindere dalle parole e dai concetti e che il compito della filosofia risieda non tanto nel fare a meno di essi, ma nel trovarne di nuovi: si tratta quindi di elaborare mezzi espressivi capaci di produrre uno sforzo creativo, in conformità ad un pensiero che rifiuta di riflettere sul reale a partire da categorie già date e che tenta, al contrario, di procedere "dalle cose ai concetti"³³⁵.

Alla luce di questa seconda istanza, l'obiettivo della critica bergsoniana può essere individuato non tanto nell'espressione in sé, come se la metafisica dovesse prodursi come coincidenza silenziosa e semplicemente vissuta con l'Assoluto, bensì nella sua declinazione nei termini di un "sostituto utile" del reale.

Incarnando quest'ultima figura, il linguaggio ordinario si cristallizza in un sistema "*tout fait*" e diviene la fonte di problemi filosofici fittizi, i quali non concernono le cose stesse, ma solo la loro traduzione in categorie e nozioni artificiali³³⁶, come abbiamo visto a proposito dell'idea di nulla.

Si pensi inoltre alla critica del linguaggio scientifico. È vero che questo viene considerato per lo più come la forma più astratta di linguaggio, in virtù del determinismo delle sue leggi e dei termini matematici in cui esse sono espresse. Ma ciò non impedisce a Bergson di individuare nelle scienze la capacità di elaborare delle forme espressive meno simboliche, in parallelo allo sgretolamento del paradigma meccanicista e di una fisica dei corpi.

Nel capitolo quarto di *Matière et mémoire*, per esempio, attribuendo carattere artificiale ad ogni "divisione della materia in termini di corpi indipendenti"³³⁷, Bergson mette in luce le difficoltà delle teorie atomiche e in particolare della rappresentazione dell'atomo in termini di solido, che non "risponde" all'"intuizione immediata", ma ai "bisogni fondamentali della vita"³³⁸ e dell'azione. Ma su questa critica la coscienza nella sua intuizione immediata e la scienza nelle sue aspirazioni più elevate sono d'accordo. Esistono infatti delle teorie fisiche che si servono di immagini certo anch'esse parziali, ma senza dubbio più adeguate a rappresentare il reale di quella di atomo come parte risultante da una scomposizione della materia in termini minimi: Bergson fa riferimento ai lavori di Faraday e Thompson³³⁹, che pensano a modificazioni e cambiamenti di tensione e di energia espressi nei termini di "lignes de forces" e "tourbillons", indirizzandoci a cogliere il movimento come la "stoffa" della materia e non come semplice cambiamento della relazione spaziale tra oggetti.

³³⁴ "Introduction à la métaphysique" cit., p. 188; "Introduction" II, *PM*, p. 31.

³³⁵ "Introduction à la métaphysique" cit., p. 198; cfr. anche Ivi, p. 206.

³³⁶ "Introduction" I, *PM*, p. 22; "Introduction" II, *PM*, p. 51.

³³⁷ *MM*, p. 220.

³³⁸ Ivi, p. 222.

³³⁹ Ivi, p. 225.

Se, come afferma Capek³⁴⁰, l'intuizione è una "riflessione epurata e approfondita" che esercita una "resistenza" nei confronti degli "schemi concettuali plausibili e familiari"³⁴¹, alcuni passaggi bergsoniani individuano nelle scienze stesse questa possibilità di resistenza, che si esercita nei confronti di un discorso scientifico ancora imbrigliato in un "inconscio geometrico e atomistico"³⁴². Hanno certamente ragione, tuttavia, quei critici che hanno messo in luce le aporie della concezione bergsoniana, che non giunge a costituire una vera e propria teoria del linguaggio³⁴³.

Da un lato restano numerosi, anche nei testi più tardi, i passaggi che veicolano una concezione del linguaggio che lo intende come negativo in sé e che sembra circondare l'intuizione bergsoniana di un alone di mistero, configurandola come l'accesso ad una realtà presupposta e non suscettibile di essere costruita in un'esperienza; dall'altro le indicazioni che pure Bergson fornisce su come produrre espressioni nuove, che non siano viziate da condizionamenti pratici e da pre-comprensioni pseudofilosofiche, restano piuttosto vaghe e la determinazione di un linguaggio all'altezza dell'intuizione mostra tutta la sua difficoltà.

"Introduction à la métaphysique" parla, a questo proposito, di "concetti duttili, mobili, quasi fluidi"³⁴⁴, con riferimento a rappresentazioni modellate sulle intuizioni, che possono a malapena essere chiamate concetti perché si riferiscono soltanto alla cosa per cui sono stati creati³⁴⁵. Altrove Bergson parla parimenti di concetti "su misura dell'oggetto"³⁴⁶.

L'insufficienza costitutiva di ogni forma espressiva può inoltre essere aggirata, o quantomeno ridotta, dall'utilizzo di una pluralità di concetti per esprimere un'unica intuizione, in modo che quest'ultima venga resa nella sua complessità e non racchiusa in una rappresentazione rigida.

In una lettera a Prezzolini³⁴⁷ Bergson chiarisce la sua idea del linguaggio filosofico facendo appello alla necessità di sottrarre le parole al loro scopo ordinario e stabilito e alla loro dimensione simbolica per conferire loro un potere di "suggestione". Se "esprimere" significa usare la parola in modo conforme all'uso per cui essa è stata elaborata nel linguaggio ordinario o in quello scientifico, si tratta allora di invertire questa pratica utilitaria e di far "rivoltare" la parola contro se stessa.

Parlando della ricerca di questo linguaggio suggestivo, paragonato ad una forma di arte, come di una parte integrante della pratica filosofica, Bergson sembra identificare quest'ultima anche come una forma di creatività linguistica: per giungere ad un pensiero "senza simboli"³⁴⁸, che è l'orizzonte di una filosofia intuitiva, è indispensabile compiere un lavoro sul linguaggio per farne un uso diverso.

³⁴⁰ M. Capek, "La genèse idéale de la matière chez Bergson. La structure de la durée", *Revue de métaphysique et de morale*, anno 57, 1952, pp. 325-348.

³⁴¹ Ivi, p. 325.

³⁴² Ivi, p. 335.

³⁴³ Cfr. S. Costantino, "L'intuition comme lecture: Merleau-Ponty interprète de Bergson", C. Stancati (a cura di), *Henri Bergson: esprit et langage* cit., pp. 227-240; P. Lauret, "Bergson et le langage", *Cahiers philosophiques*, n. 103, ottobre 2005, 45-68.

³⁴⁴ "Introduction à la métaphysique" cit., p. 188.

³⁴⁵ "Introduction à la métaphysique" cit., p. 197.

³⁴⁶ "Introduction" I, *PM*, p. 23.

³⁴⁷ "Bergson à G. Prezzolini", *Correspondances*, pp. 273-275.

³⁴⁸ Dove va inteso che per Bergson il "simbolo" non si identifica con il "linguaggio", ma con la sua forma più rigida e astratta dal reale.

Emerge anche in questo caso l'idea che la critica della dimensione linguistica non possa avvenire nella forma pura e semplice del rifiuto, ma solo in quella della ripresa inventiva.

Un'altra soluzione alternativa all'astrazione simbolica è quella dell'immagine, su cui Bergson ha insistito a più riprese e che ha richiamato l'attenzione degli interpreti.

L'immagine ha, rispetto al concetto, il vantaggio di mantenerci nel concreto³⁴⁹, costituendo per il pensiero l'indicatore sensibile di un'operazione da eseguire³⁵⁰. Anche in questo caso la molteplicità è un importante fattore di adeguatezza, nella misura in cui una pluralità di immagini è in grado di creare la "disposizione" adatta a cogliere l'intuizione, che viene suggerita più che rappresentata³⁵¹: lo "schema dinamico" presentato nel saggio "L'effort intellectuel", si presenta come il movimento dello spirito interpretante, che si realizza in immagini sempre diverse e non coincide con nessuna di esse³⁵².

Inoltre, anche quando ad essere in gioco è un'immagine singola, come nel caso dell'immagine "mediatrice" o "intermedia" di cui Bergson parla ne "L'intuition philosophique", la produttività risiede nel suo rimando ad altro, nella differenza rispetto a ciò che essa esprime, che la rende positivamente suggestiva. Nel saggio appena citato, parlando del metodo da seguire quando si fa storia della filosofia e si cerca di risalire all'intuizione di fondo, una e semplice, che muove tutto il pensiero di un filosofo, Bergson parla dell'immagine mediatrice come figura in grado di disporci in direzione di quell'intuizione originaria; tale immagine possiede la forza del negativo (Bergson la definisce "potenza intuitiva di negazione"³⁵³) o della differenza: come il demone di Socrate, essa dice ciò che non è, indicandoci un percorso da compiere e disponendoci al lavoro intellettuale necessario per arrivare all'intuizione.

L'esempio presentato da Bergson è riferito alla filosofia di Berkeley, per esprimere la quale vengono suggerite due immagini, che mettono in luce la qualità peculiare dell'idealismo berkeleyano e il punto di convergenza delle diverse linee che lo costituiscono: la figura della materia come "sottile pellicola trasparente situata tra l'uomo e Dio"³⁵⁴ e l'idea della materia come "lingua che Dio ci parla"³⁵⁵. La seconda immagine proposta ci fa intendere forse meglio che cosa Bergson

³⁴⁹ "Introduction à la métaphysique" cit., pp. 185-186.

³⁵⁰ Su questo tema, cfr. R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione* cit., pp. 199-201 (cfr. in particolare nota 40 al capitolo IV), che utilizza, in riferimento all'immagine, il termine "grafo", preso dalla *Semiotica* di Pierce (su questo accostamento, cfr. anche R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, pp. 36-37), e quello di "schema", che già V. Mathieu aveva usato per parlare delle immagini in Bergson. Il termine "schema", chiaramente, chiama in causa il celebre saggio "L'effort intellectuel" e, in esso, il concetto di "schema dinamico", che indica il movimento delle rappresentazioni che costituiscono lo sforzo intellettuale e dunque, in fondo, lo spirito stesso.

³⁵¹ "Introduction à la métaphysique" cit., pp. 185-187.

³⁵² "L'effort intellectuel" cit. La nozione di "schema dinamico" resta senz'altro problematica: da un lato essa è intesa come un elemento di sintesi tra immagini diverse e tra diversi livelli ermeneutici, venendo ad indicare il movimento stesso dello spirito, dall'altro invece essa viene ancora concepita in termini di "immagine". Essa dunque è al tempo stesso rappresentazione e movimento tra diverse rappresentazioni. Tra le analisi più critiche di questo concetto, si vedano quelle di J.P. Sartre (in particolare *L'imagination*, Alcan, Paris 1933; tr. it. di A. Bonomi, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962 e *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940; tr. it. di E. Bottasso, *Immagine e coscienza*, Einaudi, Torino 1948) e V. Mathieu (*Bergson. Il profondo e la sua espressione* cit.).

³⁵³ "L'intuition philosophique" cit., p. 120.

³⁵⁴ Ivi, p. 131.

³⁵⁵ Ivi.

intende quando si riferisce al potenziale espressivo dell'immagine: non si tratta necessariamente di una rappresentazione "pittoresca", bensì, in generale, di un linguaggio di tipo figurativo o metaforico, che mira a "suggerire" un significato ed è lontano dalla pretesa di restituirlo, senza resto, in una rappresentazione.

Ma il modello per eccellenza dell'immagine mediatrice è individuabile nel cono rovesciato che Bergson presenta nel terzo capitolo di *Matière et mémoire*³⁵⁶, sebbene quest'opera preceda di molti anni la formulazione esplicita della nozione di *image médiatrice*. Lo schema del cono, che nel contesto in cui viene proposto è riferito alla relazione ricorsiva tra presente e passato, quindi tra la dimensione percettiva del corpo e quella spirituale della memoria, si presta in realtà ad esprimere la filosofia di Bergson nel suo complesso, facendo convergere le diverse linee che la compongono: la tensione tra la punta e la base del cono condensa in figura, allo stesso tempo, il rapporto tra percezione e memoria nella teoria della conoscenza, l'idea dei diversi gradi di contrazione della durata, che costituiscono l'orizzonte della differenza e al tempo stesso della relazione tra la coscienza e le altre realtà, il legame che unisce una specie, o un individuo, alla vita come slancio creatore, nonché la stessa relazione espressiva tra segni e senso, dunque tra l'intuizione e i mezzi utilizzati per manifestarla³⁵⁷.

L'immagine del cono è utilizzabile quindi anche per rappresentare le soluzioni suggerite da Bergson in merito alla questione del linguaggio filosofico, che sembrano in generale consistere in un invito a "fare attenzione" alle parole, a mettere in luce il loro potere di condizionamento sul pensiero e a considerare l'attività espressiva come un lavoro inesauribile, aperto, che non perviene mai alla rappresentazione adeguata, ma si impegna in un aggiustamento continuo.

Se si guarda alla scrittura bergsoniana, emerge come questo lavoro di "resa espressiva" dell'intuizione, indispensabile alla precisione filosofica quanto difficoltoso e inesauribile, non si sia tradotto in una tendenza spiccata all'invenzione concettuale, se si eccettuano forse l'espressione "slancio vitale" de *L'évolution créatrice* e la dicotomia "chiuso/aperto" ne *Les deux sources*. Sembra piuttosto che Bergson lavori in direzione di un conferimento di significati nuovi a parole già in uso nel linguaggio filosofico, come abbiamo visto per il concetto di "intuizione" e come vedremo per quello di "immagine" nel terzo capitolo.

Riprendendo le analisi di questo paragrafo, nonché quelle dedicate all'argomento nel capitolo precedente, ci sembra possibile individuare tre livelli, che non costituiscono degli sviluppi, ma piuttosto delle istanze compresenti dalla cui articolazione emerge il profilo discontinuo della tematizzazione bergsoniana del linguaggio.

In primo luogo, il linguaggio è presentato come una traduzione della durata reale in termini ad essa estranei, che, se ha il merito di facilitare la nostra presa sulle cose e la nostra azione, veicola tuttavia

³⁵⁶ *MM*, pp. 181 e segg.

³⁵⁷ Come ha affermato C. Baudouin in riferimento al cono rovesciato: "Il y a là un moment typique, important, et qui peut nous aider, si nous le comprenons bien, à mieux situer l'ensemble de la pensée de Bergson, et surtout si nous ne 'chosifions' pas, si nous ne faisons pas de ce cône une chose, mais si nous le prenons pour ce qu'il est, c'est-à-dire une image, à travers laquelle la mobilité doit immédiatement reparaître" (Discussion "Psychologie-phénoménologie-intuition", in *Bergson et nous. Actes du Xe Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Paris, 17-19 mai 1959, Armand Colin, tomo II: Discussions, Paris 1961, pp. 15-39, p. 16).

un tradimento e un allontanamento dalla dimensione intuitiva della nostra esperienza. È la critica del linguaggio che emerge, nella sua forma meno sfumata, nell'*Essai*, e che abbiamo ricostruito nel nostro primo capitolo.

C'è poi un secondo piano del discorso, che consiste nella messa in luce della natura imprescindibile della dimensione linguistica: la metafisica, allo stesso modo della conoscenza ordinaria e di quella scientifica, deve passare anche attraverso l'espressione e la comunicazione. Da questo punto di vista, l'insistenza di Bergson è posta sull'alterità che permane tra l'intuizione e la sua necessaria dimensione espressiva e che porta il lavoro filosofico a strutturarsi nella forma di un movimento circolare e non esauribile tra i due poli.

Infine, un terzo approccio alla questione dell'espressione sembra essere veicolato dall'attenzione rivolta all'invenzione e alla produzione di nuovi mezzi linguistici o figurativi, che emerge anche dall'analogia individuata tra il gesto artistico o letterario³⁵⁸ e il passaggio necessario della metafisica per il linguaggio. Si tratta di un approfondimento del tema del lavoro filosofico, emerso al livello precedente, in direzione di uno sforzo che, pur consapevole dei suoi limiti, si esplicita in una creazione continuamente rinnovata, che non interpreti la comprensione come calco di vecchie categorie, ma produca, insieme ad un nuovo linguaggio, anche una nuova esperienza.

È a cavallo tra quest'ultimo approccio e quello precedente che si può individuare, come linea minore ma attiva all'interno del pensiero bergsoniano, una "filosofia dell'espressione", come ha fatto Merleau-Ponty interpretando l'intuizione in termini di "lettura" e di attenzione al rapporto "linguistico" tra spirito e corpo o tra trascendenza e immanenza³⁵⁹.

2.5. *La metafisica positiva*

Abbiamo visto che la critica bergsoniana non ha come obiettivo la "fine" della metafisica, ma piuttosto una nuova messa a punto delle sue condizioni e del suo statuto. La tensione tra queste due istanze, di critica e di rinnovamento, si può individuare da una semplice rassegna delle occorrenze del termine "metafisica" nell'opera di Bergson, che rivelano la coesistenza di due diversi significati: uno si riferisce ad un tipo di conoscenza che prolunga indebitamente in senso speculativo la conoscenza pratica, mentre l'altro indica un sapere che interpreta il proprio compito di inversione della conoscenza usuale.

Per comprendere come i due usi del termine "metafisica" siano compresenti e complementari nell'opera bergsoniana, è utile scorrere le due raccolte di saggi, cioè *L'énergie spirituelle* (1919), dedicata a "problemi di filosofia e psicologia" e *La pensée et le mouvant* (1934), incentrata, come abbiamo già visto, su questioni di carattere metodologico.

³⁵⁸ Cfr. "Introduction à la métaphysique" cit., p. 204.

³⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953. Merleau-Ponty ha dato di Bergson letture molteplici e diverse e, a proposito della concezione del linguaggio, la messa in luce di una "filosofia dell'espressione" è la valorizzazione di una dimensione del bergsonismo che in esso stesso è costantemente minata da una tendenza a enfatizzare la natura immediata e disincarnata dell'intuizione.

I testi raccolti nel volume del 1919 contengono pochi riferimenti alla metafisica e quasi tutti negativi³⁶⁰: essi descrivono un sapere astratto e lontano dall'esperienza, che dev'essere superato e sostituito dalla ricerca psicologica³⁶¹, parlano di "costruzione metafisica"³⁶², di una metafisica "naturale" e "non cosciente di se stessa"³⁶³, o stigmatizzano le illusioni metafisiche da cui hanno origine alcune teorie psicologiche, come quella parallelista³⁶⁴.

La metafisica compare dunque come il sapere dottrinale, come una conoscenza verbale, illusoria e non positiva, mentre il ruolo di garante del discorso filosofico è attribuito alla psicologia, in grado di restare ancorata al piano dell'esperienza della coscienza.

La pensée et le mouvant, invece, presenta, accanto al permanere dell'uso negativo e critico del termine, anche l'altro significato, nella misura in cui "metafisica" viene ad indicare il sapere filosofico che Bergson si propone di rifondare, collocandolo accanto alle scienze sul terreno dell'esperienza. Qui è la metafisica, concepita in modo peculiare, ad occupare il posto della filosofia come conoscenza intuitiva, e non più una disciplina come la psicologia, che si colloca invece in quel territorio distinto e complementare che è costituito dalle scienze.

Da un lato, dunque, in Bergson il termine "metafisica" si riferisce ad una tradizione filosofica criticata per la sua incapacità di pensare la durata reale e per la conseguente creazione di falsi problemi, dall'altro, invece, esso indica il nuovo indirizzo da dare alla filosofia, come sapere che "diventerà l'esperienza stessa"³⁶⁵ perché non concernerà più i meri concetti, bensì il reale.

Come dimostra la datazione dei saggi delle due raccolte, che recuperano entrambe testi scritti e pubblicati tra il 1900 e i primissimi anni '20, non si tratta tanto di due concezioni della metafisica che seguono l'una all'altra cronologicamente, ma di una tensione, che resta costante nel linguaggio bergsoniano, tra il significato tradizionale del termine e la ricerca di un senso nuovo.

Abbiamo visto che questa tensione caratterizza il pensiero bergsoniano sotto molti aspetti, nella misura in cui esso intende fornire una comprensione nuova di termini e concetti tradizionali, come quello di "intuizione", o "coscienza", che devono essere sottratti al "tradimento" di cui sono fatti oggetto nella conoscenza ordinaria. Anche nel caso di "metafisica", Bergson si trova a fare i conti con una vecchia parola della filosofia e sceglie, anziché sostituirla, di recuperarla e di conferirle un nuovo significato e un nuovo ambito, indicando con essa il proprio progetto filosofico.

La versione più celebre e più peculiare di questo recupero è espressa nella proposta di una "metafisica positiva", che Bergson introduce nella relazione alla *Société française de philosophie*

³⁶⁰ Un'eccezione significativa è costituita dallo scritto "La conscience et la vie" (cit.), dove Bergson parla dei "grandi uomini di bene" che sono "rivelatori di verità metafisiche" (Ivi, p. 25). Resta il fatto che la nozione di "metafisica" occupa una posizione piuttosto marginale nel discorso bergsoniano. Un'occorrenza neutra del termine si trova alla fine de "L'effort intellectuel" (cit.), in cui si fa riferimento al "problema generale e metafisico della causalità" (Ivi, p. 190) aperto dalle questioni trattate nel saggio.

³⁶¹ "L'âme et le corps" cit., pp. 39-41.

³⁶² Ivi, p. 59.

³⁶³ "Fantômes de vivants" cit., p. 63.

³⁶⁴ "Le cerveau et la pensée" cit., pp. 192-193; su questo tema cfr. anche "L'âme et le corps" cit.

³⁶⁵ "Introduction" I, *PM*, p. 8.

del 2 maggio 1901, conosciuta con il titolo “Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive”³⁶⁶.

Di fronte ad un uditorio formato, tra gli altri, dal logico L. Couturat, da E. Le Roy e da G. Belot, filosofo di orientamento positivista che ha in quell’occasione il ruolo, si direbbe oggi, di *discussant*, Bergson sostiene la propria tesi secondo la quale il parallelismo psicofisico non costituisce una spiegazione né rigorosa né completa della relazione che intercorre tra i nostri stati mentali e la loro base neurologica. Questa posizione era già emersa nei testi precedentemente pubblicati e ciò che Bergson intende fare in questo intervento è, partendo dalla questione del parallelismo, estendere il metodo delle proprie ricerche, fino ad allora circoscritte a problemi limitati come la libertà, l’unione dell’anima e del corpo, il riso, ad una questione generale come il “significato della vita”, ovvero lo scarto esistente tra l’uomo come essere vivente e l’uomo come essere pensante.

Se, come Bergson crede, la concezione della coscienza e della memoria emersa nei lavori precedenti ha dimostrato in termini sufficientemente rigorosi la differenza tra vita (intesa in senso biologico) e pensiero, allora sono state poste anche le condizioni di possibilità della metafisica, che risiedono nell’impossibilità di ridurre i fenomeni “spirituali” alla materia.

La metafisica che Bergson intende proporre, dunque, si caratterizza in primo luogo come “spiritualista” nel senso che è appena stato chiarito, cioè per il suo radicarsi nell’irriducibilità della coscienza alla vita biologica. Si tratta però di uno spiritualismo *sui generis*, che da un lato interpreta spirito e materia non come sostanze, ma come “tendenze”, e dall’altro si oppone all’“antico spiritualismo” in quanto si fonda sulle facoltà inferiori dello spirito, come ha dimostrato *Matière et mémoire* riferendosi principalmente alla memoria di parole (*souvenir de mots*)³⁶⁷.

In che senso questa metafisica può essere detta “positiva”? L’aggettivo apre chiaramente la questione del rapporto tra una metafisica così intesa e le scienze, che costituiscono il terreno riconosciuto della positività.

La definizione che Bergson dà della nuova metafisica è quella di

science empirique à sa manière, progressive, astreinte comme les autres sciences positives à ne donner que pour provisoirement définitifs, les derniers résultats où elle aura été conduite par une étude attentive du réel³⁶⁸.

Si tratta quindi di una metafisica che può rivendicare un fondamento empirico, modellandosi sul contorno dei fatti, e che di conseguenza aspira ad un “progresso rettilineo ed indefinito”³⁶⁹ sulla scorta di un ampliamento dell’esperienza analogo a quello che sorregge l’avanzamento della conoscenza scientifica.

Da quest’idea di uno sviluppo continuo deriva un aspetto della concezione bergsoniana della filosofia che sarà esplicitato successivamente, ma che è già *in nuce* in questa presentazione pubblica

³⁶⁶ “Le parallélisme” cit.

³⁶⁷ Ivi, pp. 475-476.

³⁶⁸ Ivi, p. 480.

³⁶⁹ Ivi, p. 464.

della “metafisica positiva”: ci riferiamo alla natura collettiva dello sforzo che può realizzare questo progetto, di cui il bergsonismo è “l’atto generatore”³⁷⁰.

Come nel saggio “Introduction à la métaphysique”, che scriverà di lì a pochi anni, anche in questo intervento Bergson, sebbene parli del proprio metodo, non vuole solo identificare la sua filosofia, ma presenta la metafisica come pratica collettiva. Quello della filosofia in collaborazione sarà un tema frequente in Bergson a partire da *L’évolution créatrice* e, ci sembra, tutt’altro che marginale. Nell’opera del 1907, nella sezione dedicata al “Metodo da seguire”, leggiamo:

La philosophie ne peut être qu’un effort pour se fondre à nouveau dans le tout. L’intelligence, se résorbant dans son principe, vivra à rebours sa propre genèse. Mais l’entreprise ne pourra plus s’achever tout d’un coup; elle sera nécessairement collective et progressive. Elle consistera dans un échange d’impressions qui, se corrigeant entre elles et se superposant aussi les unes aux autres, finiront par dilater en nous l’humanité et par obtenir qu’elle se transcende elle-même³⁷¹.

Il principio della filosofia “in comune”, che nel passaggio appena citato viene declinato nel senso dell’antropologia bergsoniana, nella quale l’umanità è chiamata a realizzare se stessa anche in uno sforzo di carattere conoscitivo, ritorna nella conferenza tenuta all’Università di Birmingham su “La conscience et la vie”, in cui viene ripresa l’idea di uno “sforzo comune di buone volontà associate”, che attraverso “addizioni, correzioni e ritocchi”, dovrà essere fatto “in collaborazione”³⁷². Lo stesso anno, in un’altra conferenza inglese dal titolo “La perception du changement”, introducendo la questione del cambiamento e la sua marginalità nella conoscenza ordinaria, Bergson afferma che si arriverà ben presto ad un accordo e alla costruzione di “una filosofia a cui tutti collaboreranno, su cui tutti potranno intendersi”³⁷³.

È proprio seguendo i progressi delle scienze che la filosofia potrà affermarsi come pratica collettiva e “in divenire”, come suggerisce lo scritto di omaggio a Claude Bernard, al quale è interamente sottesa l’idea di un debito del bergsonismo e della *nouvelle philosophie* nei confronti dell’opera del fisiologo e nel quale Bergson afferma che la “filosofia unica”, auspicata in opposizione alle dispute tra scuole, “si edificherà a poco a poco a fianco della scienza” e che ad essa porteranno il loro contributo “tutti coloro che pensano”³⁷⁴.

Da un lato questa insistenza riporta nuovamente l’attenzione sull’importanza della dimensione istituzionale: l’impegno di Bergson nelle istituzioni scientifiche e culturali – dalla *Société française de philosophie*, all’*Académie des sciences morales et politiques*, alla *Commissione internazionale di cooperazione intellettuale*, organo culturale della Società delle nazioni di cui Bergson fu presidente – mostra qui il suo radicamento nell’idea stessa di metafisica che Bergson elabora, come di un

³⁷⁰ È. Le Roy, *Une philosophie nouvelle* cit., p. 22.

³⁷¹ *EC*, p. 193.

³⁷² “La conscience et la vie” cit., p. 4.

³⁷³ “La perception du changement”, *PM*, pp. 143-176, p. 145.

³⁷⁴ “La philosophie de Claude Bernard” cit., p. 237. Oltre a quelli citati, altri passaggi che trattano della filosofia “in collaborazione” sono *EC*, p. X; *DS*, pp. 262-264.

sapere che progredisce grazie allo sforzo di più intelligenze e la comune fedeltà all'avanzamento dell'umanità attraverso la conoscenza.

Dall'altro lato emerge qui il ruolo di orientamento che la pratica scientifica ha rispetto a quella filosofica: se è vero che il pensiero bergsoniano si propone di ripensare l'apporto delle scienze al sapere e il concetto stesso di scientificità, tale ruolo "attivo" della filosofia non procede senza un movimento ad esso contrario, per il quale sono le scienze a costituire un modello.

Dall'utilizzo del termine "scienza" per riferirsi alla metafisica all'identificazione dei suoi caratteri fondamentali, tra cui la dimensione collettiva, Bergson sembra allora guardare con favore ad una forma di emulazione delle scienze da parte della filosofia, resa possibile dal comune radicamento nell'esperienza.

Nell'intervento del 1901 viene però messo in luce che quello alla scienza non è un riferimento generico, ma circoscritto ai suoi sviluppi otto-novecenteschi, che hanno portato ad un'estensione della nostra esperienza³⁷⁵ rispetto a quella che aveva fondato la scienza moderna e la sua costruzione matematica e all'emergere di nuove scienze "più duttili".

Quando Bergson qualifica la propria metafisica come "scienza", dunque, non solo utilizza questo termine con un significato diverso da quello che esso possiede in molti suoi scritti³⁷⁶, laddove la scienza viene criticata in quanto conoscenza pratica, schematica, spaziale, ma si riferisce soprattutto ad un determinato gruppo di scienze, che, secondo Bergson, rappresenta in quel momento storico la forma più elevata di fedeltà all'esperienza.

La metafisica positiva, dunque, è sì un "progetto", ma è al tempo stesso anche un "esito"³⁷⁷ in quanto è connessa ad un certo sviluppo del pensiero scientifico e al modo in cui esso può determinare una diversa concezione delle scienze.

La possibilità di elaborare una pratica filosofica irriducibile a quella scientifica deriva dunque non solo da un movimento interno alla filosofia stessa, ma anche da un rinnovamento del punto di vista scientifico e, nella fattispecie, dal sorgere di nuove discipline, che si accompagna all'emergere di questioni di carattere epistemologico, per cui tutto il campo del sapere viene interessato da un processo di riordinamento.

A questo proposito, Bergson afferma che il criterio di intelligibilità è sempre empirico, vale a dire che è l'esperienza che siamo in grado di fare in un certo momento che determina il sapere che possiamo costruire e lo statuto epistemologico dei concetti che usiamo: una nozione come "inconscio", per esempio, ampiamente utilizzata all'epoca di Bergson dalle scienze e dalla filosofia e sconosciuta fino a pochi decenni prima, dimostra che l'intelligibilità è un principio che non deriva dalle proprietà logiche di un termine, ma dal rapporto che quest'ultimo intrattiene con il suo referente e dalle "articolazioni del reale" che esso è in grado di mettere in luce³⁷⁸.

³⁷⁵ Bergson parla di un'"esperienza molto più vasta" ("Le parallélisme" cit., p. 479).

³⁷⁶ Su questo, cfr. J. Gayon, "Bergson entre science et métaphysique" cit.

³⁷⁷ A. Pessina, "L'esperienza della 'differenza' e il progetto della metafisica positiva. Bergson e Belot", in *Rivista di filosofia neoscolastica*, aprile-giugno 1987, pp. 250-275, p. 252. Il saggio di Pessina fornisce una lettura molto attenta e significativa del contributo bergsoniano sulla "metafisica positiva" e delle difficoltà che esso solleva, con particolare attenzione al dibattito suscitato alla *Société*.

³⁷⁸ "Le parallélisme" cit., pp. 472-473.

Proseguendo nell'analogia con le scienze, Bergson sottolinea che, come queste, anche la metafisica non può raggiungere una certezza assoluta e che la forma peculiare di "verità" a cui essa deve aspirare è quella di una probabilità il più possibile alta e ben dimostrata. L'idea di "progresso indefinito" che abbiamo visto caratterizzare la metafisica positiva, dunque, è strettamente legata ad una visione "in divenire" del sapere sia filosofico che scientifico, i cui esiti, per quanto ottenuti con metodi rigorosi e fondati su prove empiriche, non possono ambire ad uno statuto diverso da quello di risultati provvisori, dipendenti dalle osservazioni e dagli esperimenti condotti e quindi suscettibili di essere modificati da nuove osservazioni³⁷⁹.

La nozione di probabilità, introdotta nel 1901 come una delle proprietà della nuova metafisica, non viene successivamente abbandonata, ma, al contrario, ricorre in diversi testi successivi a *L'évolution créatrice*. Ne "La conscience et la vie" (1911) Bergson parla di un "accumulo di probabilità" in grado di farci "sentire sul cammino della certezza"³⁸⁰ e, a proposito del ragionamento per analogia, tramite il quale è possibile affermare una similitudine tra la propria interiorità, percepibile direttamente, e quella degli altri, egli afferma che esso può darci "una probabilità abbastanza alta da equivalere praticamente alla certezza", anche se quest'ultima non è un'"evidenza completa, rigorosa, matematica"³⁸¹.

Nel saggio "L'âme et le corps" (1912) poi la "formula" della relazione tra attività mentale e attività cerebrale, esposta in *Matière et mémoire*, è definita nei termini di una spiegazione "provvisoria", che non potrà aspirare ad altro che ad un'"alta probabilità", la quale però è destinata ad aumentare sempre di più "man mano che la conoscenza dei fatti si estenderà"³⁸². E nello stesso testo, Bergson distingue tra due "metodi" adottabili in filosofia, di cui uno, solo apparentemente più "incerto", corrisponde alla ricerca di una probabilità sempre maggiore:

La première méthode, pour avoir voulu nous apporter tout de suite la certitude, nous condamne à rester toujours dans le simple *probable* ou plutôt dans le pur possible, car il est rare qu'elle ne puisse pas servir à démontrer indifféremment deux thèses opposées, également cohérentes, également plausibles. La seconde ne vise d'abord qu'à la probabilité ; mais comme elle opère sur un terrain où la *probabilité* peut croître sans fin, elle nous amène peu à peu à un état qui équivaut pratiquement à la certitude³⁸³.

Questo passo dimostra che la probabilità è positiva quando si afferma come il limite mobile di una conoscenza metafisica che, volendosi empirica, non può presumere di ottenere d'un colpo la certezza, ma può avere anche un'accezione negativa, se essa è l'esito di un mero ragionamento

³⁷⁹ Su questi temi cfr. M. Meletti Bertolini, "Conoscenza comune, scienza e filosofia. Nota su alcuni momenti epistemologici del secondo '800: Bergson tra Spencer e Bernard" cit. Scrive Bertolini: "Se Bergson non prosegue più l'ideale cartesiano di un sapere necessario e universale, nemmeno propone un sapere relativo nel senso kantiano: il suo sarà un conoscere circoscritto, sempre da proseguire, ma non fenomenico; ciò che viene sottolineato in continuazione è la complessità della realtà, ma non la sua irraggiungibilità".

³⁸⁰ "La conscience et la vie" cit., p. 4.

³⁸¹ Ivi, p. 6.

³⁸² "L'âme et le corps" cit., pp. 41-42.

³⁸³ Ivi, pp. 59-60 (corsivo nostro).

logico il quale pretende di raggiungere una certezza che altro non è che un “semplice probabile” o un “puro possibile”. Questa seconda accezione, negativa, della probabilità compare anche ne “L’intuition philosophique”, in cui Bergson, criticando la concezione della filosofia come generalizzazione dei risultati della scienza, afferma che essa appartiene al filosofo che “si accontenta del plausibile” e per il quale “la probabilità è sufficiente”³⁸⁴.

Questo secondo significato resta tuttavia marginale e la portata filosofica della probabilità ottenuta tramite indagine empirica verrà rivendicata fino a *Les deux sources* dove, nel cuore del terzo capitolo, Bergson, parlando del valore filosofico da attribuire al misticismo, afferma che, se non tutte le esperienze autorizzano una conoscenza ugualmente certa e se alcune di esse ci portano a “conclusioni semplicemente probabili”, nondimeno le probabilità possono essere sommate e condurre così ad una risultato che “equivale praticamente alla certezza”³⁸⁵.

Ma in che modo è possibile raggiungere questa forma di probabilità prossima alla certezza?

Per Bergson, è solo seguendo molteplici “linee di fatti” e individuando il luogo della loro congiunzione che è possibile giungere ad una soluzione, cioè a risultati altamente probabili.

La metafisica appare così come un lavoro di “integrazione”, che deve costruire o ri-costruire la “curva reale”³⁸⁶ a partire da esperienze diverse e singolari.

L’espressione “linee di fatti” è introdotta anch’essa nella relazione del 1901 su “Le parallélisme”³⁸⁷ e viene poi approfondita dieci anni dopo, ne “La conscience et la vie”. La ricerca filosofica che si vuole empirica non può procedere da una certezza all’altra, come se si trattasse di unire le tessere di un mosaico dotate ciascuna di per sé di un valore di verità stabile; essa deve invece far convergere diverse linee, ovvero diverse indagini condotte a partire dai fatti per arrivare alla loro spiegazione più probabile, per poi accumulare queste probabilità fino ad ottenere un risultato sufficientemente affidabile da costituire una forma di certezza³⁸⁸.

Ne “La conscience et la vie” la soluzione probabile a cui conduce la ricerca empirica viene identificata con la doppia esistenza della materia e della coscienza, che derivano da una “fonte comune” e che sono “l’una l’inverso dell’altra”, nel senso che la coscienza appare come “una forza che si inserisce nella materia per impadronirsi di lei e per volgerla a suo profitto”³⁸⁹. Questo dualismo spiritualista emerge nel punto di convergenza delle differenti linee percorse dai lavori precedenti, che Bergson individua nelle questioni seguenti: il rapporto tra coscienza e memoria, la funzione di selezione rivestita dal cervello, il ruolo che la coscienza ha nei diversi organismi, animali o vegetali, le condizioni fisiche del movimento animale, i diversi gradi di tensione della durata³⁹⁰.

³⁸⁴ “L’intuition philosophique” cit., p. 136.

³⁸⁵ *DS*, p. 263.

³⁸⁶ *MM*, pp. 205-206.

³⁸⁷ “Le parallélisme” cit., p. 483.

³⁸⁸ M. Meletti Bertolini, nel già citato “Conoscenza comune, scienza e filosofia. Nota su alcuni momenti epistemologici del secondo ’800: Bergson tra Spencer e Bernard” cit., propone un accostamento tra le “linee di fatti” bergsoniane e il tema della verifica sperimentale in C. Bernard, spiegata da quest’ultimo come la necessità di confrontare il fatto iniziale osservato che suggerisce l’ipotesi con un altro fatto che lo scienziato cerca a conferma di quella prima ipotesi.

³⁸⁹ “La conscience et la vie” cit., pp. 17-18.

³⁹⁰ *Ivi*, pp. 4-17.

Deleuze ha dato molta rilevanza a questi aspetti, definendo il metodo bergsoniano anche nei termini di un'unione tra "empirismo superiore" e "probabilismo superiore"³⁹¹: se la prima espressione si riferisce al modo in cui Bergson pone i problemi, superando l'esperienza verso le sue condizioni reali, il termine "probabilismo" indica invece il procedimento di risoluzione dei problemi, che consiste nel far convergere le "linee" pure, individuate risalendo dai fatti alle loro condizioni, per arrivare a quell'unica forma possibile di evidenza che è la probabilità.

Si può a questo punto tentare di chiarire anche il senso dell'"empirismo" bergsoniano, il quale, costruito sull'affermazione che non esiste un principio da cui dedurre la verità ("la soluzione dei grandi problemi" non si può "dedurre matematicamente"³⁹²), nondimeno rifiuta l'idea che ci sia un "fatto decisivo" da cui è possibile, per induzione, giungere alla soluzione certa di una questione particolare.

Il metodo empirico consiste allora nel prendere in considerazione "gruppi di fatti" che, nel loro insieme, sono in grado di mostrarci la direzione in cui trovare la soluzione, e nel saper così distinguere tra il fatto empirico e le sue condizioni, anch'esse "empiriche", ma in un senso differente. Se Bergson insiste sulla pluralità delle linee di fatti e sulla probabilità come obiettivo della metafisica positiva, egli lo fa in sintonia con la distinzione tra la natura empirica di una verità e la sua verificabilità empirica³⁹³: ecco in che senso, per esempio, la percezione pura e la memoria pura possono essere dette "reali" – come Bergson afferma contro l'obiezione di Belot per cui esse sarebbero semplici limiti logici – senza che ciò implichi la possibilità di "toccarle con mano".

Bergson cerca le condizioni di esistenza del reale ed è per questo che il suo non è un empirismo dei fatti, ma delle condizioni, le quali, non essendo verificabili, possono essere dimostrate solo attraverso la testimonianza di molte esperienze, nessuna delle quali è determinante, ma che nel loro insieme fondano una probabilità.

Questo aiuta a capire anche lo scarto tra il carattere "positivo" della metafisica e quello delle scienze, che consiste nel riferimento della prima ad un'esperienza molto più vasta rispetto alla base empirica su cui si fonda la conoscenza scientifica: fin dall'*Essai*, l'introspezione è considerata da Bergson un metodo valido di accesso alla realtà concreta della coscienza e, ne *Les deux sources*, la testimonianza dei mistici è assunta, come i risultati delle scienze, in termini di esperienza legittima per il lavoro del filosofo. Queste scelte di metodo non possono che riflettere una concezione allargata dell'esperienza, in cui le scienze occupano solo alcuni livelli.

Anche in questo caso, tuttavia, Bergson non ritiene di andare *oltre* la scienza, ma piuttosto di seguire e interiorizzare quegli sviluppi delle nuove discipline, e prima di tutto della psicologia, che andavano nella direzione di un approfondimento dell'esperienza, tentando di non oltrepassarla: come la psicologia jamesiana o gli studi di psicologia della religione interessati alla mistica, l'empirismo bergsoniano rivendica la rilevanza di esperienze la cui positività non risiede nel rigore

³⁹¹ Cfr. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, cit.

³⁹² "La conscience et la vie" cit., p. 4.

³⁹³ "Le parallélisme" cit., p. 482.

degli strumenti di laboratorio che ce le rendono disponibili, ma nel loro essere concrete per una coscienza.

Il carattere empirico del metodo bergsoniano, di cui il nostro autore rivendica la compatibilità con il proprio spiritualismo³⁹⁴, è tuttavia problematico: è proprio intorno alla questione del rapporto tra il carattere positivo della metafisica e la possibile estensione dell'esperienza considerata valida ai fini della ricerca filosofica che si gioca, probabilmente, l'abbandono dell'espressione "metafisica positiva". Essa comparirà infatti solo in un'altra occasione e precisamente in una lettera a James del 15 febbraio 1905³⁹⁵, quindi in un contesto che potremmo definire "privato".

Questo non significa che i contenuti della relazione del 1901 vengano a perdere di validità, come conferma la ripresa delle nozioni di "linee di fatti" e "probabilità" in numerosi testi successivi, fino a *Les deux sources*. Tuttavia, l'enfasi sul carattere positivo della filosofia verrà meno ed è legittimo chiedersi perché Bergson rinunci al nome così suggestivo di "metafisica positiva" che non compare in nessuno dei testi di carattere metodologico, dove sarebbe naturale un suo recupero.

Già nel dibattito del 1901 seguito alla relazione su "Le parallélisme", molto prima che Bergson, con il riferimento alla mistica, si esponga al rischio maggiore per il suo metodo empirico, G. Belot critica la posizione bergsoniana, reputando non conciliabili la sua idea di metafisica *positive* e quella, parimenti rivendicata, di un'intuizione "intima e incomunicabile"³⁹⁶: se la metafisica vuole ottenere i risultati incontestabili cui pretende di dare accesso, essa deve collocarsi dal punto di vista del "discorso" e dell'"intelletto", cosa che l'intuizione bergsoniana dice di non voler fare.

Belot, nella sua argomentazione, critica il metodo bergsoniano sia dal lato di un positivismo rigoroso, affermando l'impossibilità di raccogliere prove sperimentali con cui negare il parallelismo, sia da quello intellettualista di una rivendicazione della funzione logico-argomentativa della filosofia, che verrebbe negata dall'intuizione.

Tra gli interpreti odierni, Pessina è ritornato con argomenti interessanti sulle critiche di Belot e sui problemi inerenti alla "metafisica positiva"³⁹⁷. Egli mette in evidenza come Bergson impieghi contro il parallelismo sia un criterio empirico che uno argomentativo. Per quanto riguarda il primo, dato che, in base alla "gnoseologia bergsoniana", basata su una concezione esclusivamente empirica della prova, l'impossibilità non può essere dimostrata³⁹⁸, tale criterio non dovrebbe dare ragione né ad una tesi né all'altra: poiché non esiste una prova empirica del parallelismo, né del suo contrario, ciò che si può affermare è la possibilità di entrambe le tesi.

Il criterio che risulta davvero dirimente nell'escludere il parallelismo a favore della tesi bergsoniana è dunque quello argomentativo, che consiste nel mostrare che la teoria parallelista altro non è che la traduzione della metafisica post-cartesiana nel linguaggio della psicologia contemporanea. Di conseguenza la metafisica, avendo la sua condizione di possibilità nella dimostrazione

³⁹⁴ Bergson parla dello spiritualismo come la più empirica delle dottrine per quanto riguarda il suo metodo ("Le parallélisme" cit., p. 479).

³⁹⁵ *M*, pp. 651-652.

³⁹⁶ Sono le parole utilizzate da Belot (cfr. il resoconto del dibattito, "Le parallélisme" cit., p. 469).

³⁹⁷ A. Pessina, "L'esperienza della 'differenza' e il progetto della metafisica positiva. Bergson e Belot" cit.

³⁹⁸ Cfr. *EC*, pp. 36-37: "[...] il n'existe aucun moyen concevable de prouver expérimentalement l'impossibilité d'un fait".

dell'esistenza di uno scarto tra vita e coscienza, non risulterebbe davvero "positiva", poiché tale dimostrazione è stata raggiunta per via logico-argomentativa e non empirica.

Se questa importante obiezione non permette *tout court* di liquidare il tentativo bergsoniano di declinare la sua filosofia come una forma peculiare di empirismo³⁹⁹, essa rivela tuttavia dei problemi circa lo statuto e i limiti di quest'ultimo.

La forza delle opere di Bergson, al contrario di quanto egli stesso cerchi di affermare, è meno in un preteso metodo "empirico" o "positivo" che in una profonda revisione di questi termini: la scelta di non fare più riferimento alla "metafisica positiva" deriva forse proprio dalla consapevolezza, maturata a partire dall'animata seduta del 1901 alla *Société française de philosophie*, che l'impiego di alcuni termini aveva generato troppe incomprensioni, a causa della difficoltà di strapparli al loro significato ormai consolidato nella comunità filosofica. Bergson sceglierà allora, come abbiamo visto, di connotare il suo metodo in termini di "intuizione", ribadendo il nesso tra metafisica ed esperienza, ma rifiutando di orientare il proprio riferimento a quest'ultima in una direzione che si era dimostrata non produttiva.

Le difficoltà relative alla pertinenza del nome "metafisica positiva" in rapporto al pensiero bergsoniano si faranno ancora maggiori all'altezza de *Les deux sources*, come vedremo nel nostro ultimo capitolo. C'è chi, come Gouhier⁴⁰⁰, affermerà che filosofia di Bergson è dall'inizio alla fine una metafisica positiva, in virtù della continuità che in essa presenta il rapporto tra il gesto filosofico e i materiali con cui si misura, fino a *Les deux sources*, in cui il cristianesimo e la mistica apportano non i mezzi per compiere il salto nella fede, ma dei fatti da cui derivare una probabilità soddisfacente circa l'origine soprannaturale dello slancio vitale.

Del parere contrario sarà invece E. Gilson⁴⁰¹, il quale, criticando dal lato di una filosofia cristiana *Les deux sources*, vedrà in esso al tempo stesso l'incapacità di andare oltre la filosofia per cogliere l'essenza della religione cristiana e il venir meno del progetto di metafisica positiva: non riconoscendo l'appiglio della fede, Bergson manca questa volta l'oggetto della sua indagine⁴⁰², che non potrebbe essere colto se non accedendo ad una dimensione soprannaturale assente nella sua opera. Al di là dello specifico della lettura di Gilson – interessata ad affermare l'impossibilità di una metafisica positiva applicata alla religione – essa individua una questione capitale, rispetto alla quale coglie nel segno: la precisione de *Les deux sources* è la stessa dei testi precedenti? O, detto altrimenti: è legittimo, per la filosofia, andare oltre lo slancio vitale per affermarne l'origine divina?⁴⁰³

Per comprendere quest'ultimo testo non è possibile, a nostro avviso, pensarlo solo nei termini di un'ultima e tardiva propaggine della "metafisica positiva" strettamente intesa: *Les deux sources* è

³⁹⁹ "Introduction à la métaphysique" cit., p. 196: "Mais un empirisme vrai est celui qui se propose de serrer d'aussi près que possible l'originale lui-même, d'en approfondir la vie et, par une espèce d'*auscultation spirituelle*, d'en sentir palpiter l'âme ; et cet empirisme vrai est la vrai métaphysique".

⁴⁰⁰ H. Gouhier, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁴⁰¹ E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960, pp. 121-148 ("Le cas Bergson") e 171-189 ("La revanche de Bergson"). Sulla lettura di Bergson da parte di Gilson, che non fu affatto soltanto una critica, cfr. H. Gouhier, "Gilson et Bergson", in Id., *Etienne Gilson. Trois essais*, Vrin, Paris 1993, pp. 13-36.

⁴⁰² *Le philosophe et la théologie* cit., p. 125.

⁴⁰³ Su queste questioni, cfr. anche B. Karsenti, *Introduction a Les deux sources* cit., p. 402, nota 10.

l'opera in cui Bergson decide di giocare tutto il suo progetto filosofico, mettendolo alla prova nel tentativo, molto arduo, di approcciarsi a Dio non mediante la fede, né con dimostrazioni filosofiche basate su un discorso logico e sull'argomentazione, ma attraverso l'esperienza.

Bergson tuttavia deve fare i conti con il fatto che questo tipo di esperienza non è di tutti, ma appartiene solo ad alcuni uomini rari, i mistici: è alla loro testimonianza che bisogna dunque rimettersi per fondare positivamente l'approdo della filosofia a Dio.

Il rischio dell'impresa – destinata a lasciare tanti problemi aperti – è accettata da Bergson per il fatto che, tramite il passaggio per la questione morale e per il suo radicamento in una vocazione soprannaturale e mistica dell'umanità intera, egli può interrogarsi sul significato “cosmologico” e sulla responsabilità storica della propria filosofia⁴⁰⁴.

Da un certo punto di vista dunque generalizzare la denominazione di “metafisica positiva” all'intera opera bergsoniana rischia di non riconoscere i ripensamenti che Bergson ha compiuto circa l'esposizione del proprio metodo, a partire da “Introduction à la métaphysique” e di leggere un testo come *Les deux sources* come il fallimento di un metodo e non come la sua integrazione con nuove istanze.

Tuttavia è possibile, in accordo con Gouhier, utilizzare l'espressione in un senso più ampio rispetto al solo riferimento al progetto rivendicato in un paio di occasioni da Bergson nell'ottica di un vincolo privilegiato della metafisica con le scienze. La “metafisica positiva” potrebbe cioè essere messa in relazione, più in generale, con la pratica filosofica che Bergson continuerà a mettere in atto fino alla fine della sua opera e che può essere descritta come una metafisica che ricerca di volta in volta “il campo sperimentale in cui i grandi problemi metafisici sono suscettibili di una verifica”⁴⁰⁵.

2.6. Un nuovo rapporto tra metafisica e scienze: differenza e collaborazione

Abbiamo visto nel paragrafo precedente che il rinnovamento della filosofia in una “metafisica positiva” poggiava sul cambiamento di paradigma scientifico che si era storicamente imposto al volgere del secolo, con l'affermarsi delle scienze della vita e delle scienze umane.

“Le parallélisme” parlava della necessità di “rompere i quadri della matematica” e “tenere conto delle scienze psicologiche, biologiche e sociologiche” per “edificare su di esse una nuova metafisica”⁴⁰⁶. Sembra che il ruolo delle nuove scienze non sia solo quello di fornire nuovi dati e di ampliare l'esperienza su cui la metafisica deve basarsi, ma anche quello di costituire, da un certo punto di vista, un modello su cui costruire la nuova metafisica come scienza.

I critici hanno fornito diverse interpretazioni su quale sia la scienza assunta a principale riferimento dalla filosofia bergsoniana e alcuni interpreti si sono spinti a pensare alla fisica termodinamica⁴⁰⁷ o ad una matematica basata sul calcolo infinitesimale⁴⁰⁸, ponendo quindi l'attenzione sulle

⁴⁰⁴ Su questi temi, cfr. B. Karsenti, *Introduction a Les deux sources* cit.; C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra* cit.; P. Soulez, *Bergson politique* cit.

⁴⁰⁵ P. Soulez, *Bergson politique* cit., p. 229.

⁴⁰⁶ “Le parallélisme” cit. p. 488.

⁴⁰⁷ M. Serres, “Boltzmann et Bergson” cit.

⁴⁰⁸ J. Millet, *Bergson et le calcul infinitesimal ou la raison et le temps*, PUF, Paris 1974.

trasformazioni interne alle scienze cosiddette “dure”. Ci sembra tuttavia che tali letture enfaticizzano dei riferimenti che sono certamente presenti in Bergson, ma con una funzione piuttosto marginale, e che convivono infatti con il permanere dell’affermazione di una forte distanza della metafisica dalla fisica e dalla matematica.

La soluzione è da ricercare piuttosto, a nostro avviso, nella direzione della psicologia e della biologia⁴⁰⁹, che non costituiscono tanto due opposte alternative, ma un unico orizzonte scientifico in cui Bergson vede una significativa prossimità con le esigenze della nuova metafisica.

Il riferimento alla psicologia e quello alla biologia risultano così inscindibili: è vero che un accento costante è posto sul paradigma psicologico e che la coscienza, così come viene tematizzata nell’*Essai*, diviene lo “schema” di cui si servirà tutto il pensiero bergsoniano successivo, per pensare la memoria (*Matière et mémoire*), la vita (*L’évolution créatrice*) e l’esperienza dei mistici (*Les deux sources*)⁴¹⁰; ma, dall’altro lato la filosofia bergsoniana risulta fin dal principio orientata verso l’esperienza extra-psicologica della durata e verso l’estensione di questo principio ad una “filosofia della natura”⁴¹¹.

Questi temi fanno risaltare però anche un elemento ulteriore: qualunque sia la scienza “per eccellenza” paradigmatica all’interno del discorso bergsoniano, non c’è modello scientifico che non sia letto attraverso “lenti metafisiche”: l’*élan vital* è sì concetto esplicativo ricalcato sul modello psicologico, come ha sottolineato Canguilhem, ma è, inoltre, un principio metafisico o, come ha suggerito Gouhier, “meta-biologico”. L’affermazione della coscienza come durata poi non è intesa da Bergson solo come conquista della psicologia e come comprensione della nostra interiorità, ma viene investita di un significato anche metafisico, poiché fornisce un’esperienza concreta dell’esistenza dello spirito.

In alcune scienze di recente affermazione, e in particolare nella psicologia e nella biologia, Bergson cerca dunque un modello epistemologico che si mostri capace di pensare l’indeterminato, l’indeducibile, e che riconosca lo scarto tra pensiero e vita biologica nel quale trova fondamento la possibilità di una metafisica: le condizioni della filosofia, per come la intende Bergson, possono e devono essere poste da un nuovo tipo di scientificità.

Con la messa in luce dello stretto rapporto che lega il lavoro della filosofia e il mutamento di paradigma scientifico, Bergson rivela anche una certa attenzione alla dimensione contingente e storica⁴¹² sia della metafisica che delle scienze, che trova conferma in alcuni passaggi espliciti. “Introduction à la métaphysique”⁴¹³, per esempio, accenna al fatto che la difficoltà attuale della filosofia risiede probabilmente nella complessità dello stato delle scienze, che si sono moltiplicate, “sparpagliando” un sapere che prima era molto più unitario. Sulla stessa scia, la relazione su “Le

⁴⁰⁹ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles* cit.; G. Canguilhem, G. Canguilhem, “Le concept et la vie”, in Id., *Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris 1968, pp. 335-364; P.-A. Miquel, “De l’immanence de l’*élan vital* à l’émergence de la vie” cit.

⁴¹⁰ Canguilhem mette in luce come l’*élan vital* sia pensato nei termini di un principio psicologico (“Le concept et la vie” cit.)

⁴¹¹ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles* cit., pp. 13-49.

⁴¹² Cfr. J. Mullarkey, “La naturalisation de la métaphysique: la théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et à la philosophie”, *Annales bergsoniennes I*, PUF, Paris 2002, pp. 309-327.

⁴¹³ “Introduction à la métaphysique” cit., p. 226.

parallélisme” mette in luce i condizionamenti storici della metafisica cartesiana, legata alla centralità della meccanica e dell’astronomia nell’epoca della cosiddetta rivoluzione scientifica⁴¹⁴.

Scienza e metafisica, pur essendo considerate due forme di conoscenza dell’assoluto, sono entrambe pensate nel loro divenire e, di conseguenza, nella loro natura superabile; solo rendendo esplicite la storicità e la contingenza “inconsce” del sapere è possibile determinarne una trasformazione e uno sviluppo e rendere possibile nuovi modelli di intelligibilità.

Una volta chiarito il radicamento del bergsonismo nella configurazione delle scienze caratteristica della fine del XIX secolo e messo in luce il ruolo paradigmatico di tali scienze rispetto alla costruzione di una nuova metafisica, si apre una questione ulteriore; si tratta, cioè, di definire sulla base di quali criteri Bergson distingue la conoscenza metafisica da quella scientifica, dopo che di quest’ultima è stata articolata una comprensione più positiva.

Cercheremo dunque di rispondere a due domande: in che modo la metafisica si distingue dalla conoscenza scientifica e mantiene un’alterità anche rispetto a queste scienze rinnovate e a loro modo capaci di accedere all’assoluto? E quale tipo di relazione e di collaborazione si apre tra i due saperi?

“Introduction à la métaphysique” è un testo fondamentale non solo perché contiene la prima trattazione esplicita dell’intuizione come metodo, ma anche perché in esso si gioca un cambiamento nella concezione del rapporto tra metafisica e scienze: qui, per la prima volta, Bergson afferma che entrambi i saperi sono in grado di offrire una forma di penetrazione nell’assoluto.

Come si è già visto, il saggio si apre con la distinzione tra l’“analisi”, che fornisce una conoscenza relativa, e l’“intuizione”, che permette di elaborare un sapere di tipo assoluto, e attribuisce alla metafisica il compito di installarsi in questo secondo dominio, quello cioè di un accesso intuitivo e assoluto al reale. Tuttavia, non è legittimo identificare *tout court* le due precedenti coppie oppositive – analisi/intuizione e relativo/assoluto – con quella scienza/metafisica, poiché il saggio presenta un’articolazione molto più sfumata, come emerge dall’affermazione per cui “scienza e metafisica si ricongiungono nell’intuizione”⁴¹⁵.

La scienza, afferma Bergson, non va confusa con l’apparato logico e simbolico di cui pure è costituita, né con il fine dell’applicazione a cui essa è orientata, ma va intesa nella complessità delle funzioni conoscitive che la costituiscono, di cui fa parte anche una componente intuitiva. L’intuizione, che nella prima parte del saggio è individuata come il carattere principale della metafisica, viene quindi rintracciata anche nelle scienze, sebbene in queste ultime si presenti commista ad un apparato concettuale molto più potente; del resto, anche la metafisica non è concretamente possibile nella forma di una pura intuizione ed è necessariamente costituita anche da una dimensione espressiva e concettuale, per quanto quest’ultima sia più limitata nella misura in cui la metafisica è “scienza che tende a fare a meno dei simboli”⁴¹⁶.

⁴¹⁴ “Le parallélisme ” cit., pp. 473-474.

⁴¹⁵ “Introduction à la métaphysique” cit., p. 216.

⁴¹⁶ Ivi, p. 182.

In questi passaggi è interessante notare inoltre un'inusuale distinzione tra “filosofia” e “metafisica”, per cui la prima, se è “davvero intuitiva”, riesce a realizzare “l'unione tanto desiderata della metafisica e della scienza”⁴¹⁷. Emerge così l'idea di un sapere filosofico come articolazione di scienza e metafisica, le quali a loro volta, così idealmente ricomposte, sembrano costituire due facce della stessa medaglia.

Non bisogna dimenticare, però, che sono state realizzate due edizioni di “Introduction à la métaphysique”, la prima nel 1903 sulla *Revue de métaphysique et de morale* e l'altra, a distanza di trentun anni, nella raccolta *La pensée et le mouvant*.

Abbiamo già visto a proposito dell'intuizione che tra la prima e la seconda pubblicazione intervengono dei cambiamenti sensibili, registrati da alcune modifiche terminologiche volte ad attenuare la declinazione dell'intuizione in senso intellettualistico. Sebbene alcuni cambiamenti siano intervenuti anche in merito alla relazione tra metafisica e scienze, in questo caso la scelta è quella di segnalarli in una nota iniziale⁴¹⁸.

Bergson, rivendicando lo statuto arbitrario, all'interno di un contesto argomentativo isolato, della definizione di un termine, a cui si può dare “il significato che si vuole”, determina i due domini della “scienza” e della “metafisica” con le serie rispettive spazio-intelligenza-materia e durata-intuizione-spirito. Afferma, tuttavia, che c'è sconfinamento reciproco dei due oggetti l'uno sull'altro e che i due metodi, intuitivo e intellettuale, “devono aiutarsi”, tanto che è possibile trovare al fondo dell'attività dei grandi scienziati una “filosofia della scienza” o “metafisica della scienza”. Il problema, allora, è di determinare la natura di tale componente intuitiva della scienza: essa appartiene alla scienza stessa o alla metafisica? Il testo del 1903 suggeriva la prima ipotesi, considerando l'intuizione come parte integrante, anche se “minore”, della scienza e non come un prestito metafisico; ma nella nota in questione, aggiunta nel 1934, Bergson afferma che, al contrario, tale intuizione dev'essere rubricata sotto la metafisica e che la scelta – che viene mantenuta nella riedizione del testo – di collocarla dal lato della scienza deriva dalla constatazione che “di fatto” essa è stata praticata da studiosi chiamati “scienziati” piuttosto che “metafisici”.

La questione in gioco, dunque, è quella relativa alla collocazione dell'intuizione o *soltanto* dal lato della metafisica o, *in generale*, nel dominio della conoscenza assoluta, nel quale trova posto soprattutto la metafisica, ma anche le scienze⁴¹⁹: nel primo caso, lo scienziato è capace di intuizione solo nella misura in cui “si fa metafisico”, mentre nell'altro egli lo è “in quanto scienziato”.

È possibile interpretare questa tensione nel rapporto tra intuizione, scienza e metafisica come il correlato epistemologico della questione che abbiamo posto in termini di teoria della conoscenza a proposito del legame tra intelligenza e intuizione.

Le oscillazioni che caratterizzano la concezione epistemologica dunque dipendono anche dall'ambivalenza già segnalata nello statuto dell'intuizione e, come quest'ultimo, anche la

⁴¹⁷ Ivi, p. 216.

⁴¹⁸ Ivi, p. 177.

⁴¹⁹ Husson, a proposito di queste oscillazioni riguardo all'intuizione, scrive (*L'intellectualisme de Bergson* cit., p. 146): “ci si poteva domandare se egli in certi passaggi non spostasse questa linea per situarla tra l'intuizione, che sarebbe il fondo della scienza come della metafisica, e il corpo logico in cui la scienza la incarna e che la metafisica si sforza di ridurre al minimo” (trad. nostra).

determinazione dei confini tra scienza e metafisica è oggetto di formulazioni diverse nei testi successivi. Ne *L'évolution créatrice* e nella "Introduzione" a *La pensée et le mouvant*, infatti, viene meno l'idea di un accesso condiviso della metafisica e della scienza all'assoluto, o meglio tale concezione viene trasformata in direzione di una separazione più netta. Anche quando Bergson afferma che i due saperi sono entrambi in grado di "toccare il fondo della realtà"⁴²⁰, egli distingue i due lati dell'assoluto a cui essi si riferiscono: la metafisica permette di accedere allo spirito, mentre la scienza, se è una forma di conoscenza pura⁴²¹, ha però come oggetto solo la materia.

I passaggi pur numerosi de *L'évolution créatrice* e dell'"Introduzione" a *La pensée et le mouvant* in cui viene attribuita alla scienza una forma di intuizione vanno dunque interpretati sulla scorta di quanto suggerito dalla nota iniziale dell'"Introduction à la métaphysique" del 1934, secondo la quale è sempre e solo la metafisica ad essere intuitiva e la scienza può accedere solo occasionalmente all'intuizione, allorquando lo scienziato si fa metafisico.

Ne *L'évolution créatrice* è possibile inoltre rilevare la tensione tra due concezioni del rapporto tra metafisica e scienza. Da un lato, Bergson afferma che la scienza coglie l'assoluto⁴²² e verte sulla realtà stessa, nella misura in cui "non esce dal proprio dominio, che è la materia inerte"⁴²³. Di conseguenza, scienza e metafisica si trovano in una relazione orizzontale, se è vero che "è l'essere stesso, nella sua profondità, che noi cogliamo attraverso lo sviluppo combinato e progressivo della scienza e della filosofia"⁴²⁴.

Dall'altro lato, come abbiamo già visto, il testo insiste invece sul carattere relativo o pragmatico della conoscenza scientifica, che può fornire solo delle vedute parziali sulla realtà, mentre quest'ultima, che è "l'oggetto proprio della filosofia", "le sorpassa tutte"⁴²⁵. O, ancora, Bergson afferma che "la scienza positiva è opera di pura intelligenza", che "si sente a suo agio soprattutto in presenza della materia inerte" e che conduce ad una verità del tutto "relativa alla nostra facoltà di agire"⁴²⁶. Da questo secondo punto di vista, dunque, la relazione tra metafisica e scienza sembra essere piuttosto di tipo verticale o gerarchico e tradursi in un'asimmetria che ricalca una distinzione "assiologica" interna all'assoluto tra la durata, che è il "vero" assoluto, e la materia, che costituisce una sorta di correlato minore della durata e che non gode dello stesso statuto.

L'"Introduzione" a *La pensée et le mouvant* riproduce la stessa tensione e, accanto al permanere di una definizione pragmatica della scienza, che le conferisce un valore veritativo inferiore a quello della metafisica, afferma:

[...] nous n'admettons pas une différence de valeur, entre la métaphysique et la science [...]. Nous croyons qu'elles sont, ou qu'elles peuvent devenir, également précises et certaines. L'une et l'autre portent sur la réalité même. Mais chacune n'en retient que la moitié, de sorte qu'on pourrait voir en

⁴²⁰ "Introduction" II, *PM*, p. 33.

⁴²¹ *Ivi*, p. 95.

⁴²² *Ivi*, p. VII, p. 200.

⁴²³ *Ivi*, p. 208.

⁴²⁴ *Ivi*, p. 200.

⁴²⁵ *Ivi*, p. 85.

⁴²⁶ *Ivi*, pp. 196-197.

elles, à volonté, deux subdivisions de la science ou deux départements de la métaphysique, si elles ne marquaient des directions divergents de l'activité de la pensée⁴²⁷.

Quest'ultima citazione fa emergere ancora una volta la natura profondamente sfumata dei confini tra scienza e metafisica, tanto che queste potrebbero scambiarsi i nomi, se rinunciassero alle denominazioni abituali⁴²⁸. Ma, al di là di questa difficoltà linguistica, c'è un motivo più profondo per cui i due saperi, anche qualora si esplichino nella loro forma più alta e più pura, non possono essere identificati e compresi sotto lo stesso nome: scienza e metafisica percorrono due direzioni inverse della nostra attività di pensiero, e, anche quando sembrano sovrapporsi, vanno ricondotte a questa tensione – tematizzata compiutamente nel terzo capitolo de *L'évolution créatrice* – tra la vita come principio spirituale e la materia come forza ad essa contraria, ma indispensabile.

Pertanto possiamo concludere che in Bergson il dualismo, sebbene venga ridefinito, non viene abbandonato, sia dal punto di vista ontologico sia da quello epistemologico; anzi, è proprio perché viene mantenuta e approfondita la dicotomia tra spirito e materia a livello ontologico – cioè, per Bergson, nella realtà della coscienza e della vita – che il sapere non può risolversi in un *unicum*, ma deve mantenere anch'esso un'articolazione duale, nella fattispecie declinandosi in scienza e metafisica.

Abbiamo già indicato come l'affermazione di una concezione meno gerarchica e oppositiva del rapporto tra scienza e metafisica sia connessa ad un aspetto importante della revisione compiuta da Bergson a partire da *Matière et mémoire*, che riguarda la concezione della materia. In questo testo, l'idea di una dinamica di contrazione e distensione della durata, che mette in relazione spirito e materia come i due poli di questa tensione, introduce la distinzione capitale tra “materia” e “spazio”. Mentre nell'*Essai* i due termini risultavano sovrapponibili, o quantomeno la materia veniva concepita come il correlato oggettivo della conoscenza spaziale, pratica e mediata da schemi concettuali, in *Matière et mémoire* essi vengono invece ben distinti: la materia è qualcosa di effettivamente “percepito”, oggetto di un'intuizione reale, e nelle formulazioni posteriori de *L'évolution créatrice* verrà infatti considerata, come abbiamo visto, una forma di assoluto; lo spazio, da parte sua, è invece solamente “concepito” e viene definito nei termini di un puro “schema della nostra azione sulla materia”⁴²⁹.

Nel momento in cui la materia viene distinta dallo spazio e dagli schemi astratti con cui è organizzata e scomposta dal nostro pensiero, essa può essere considerata, nella sua concretezza, come l'altro lato di quella stessa esperienza di cui fa parte lo spirito. Il binomio autenticità/inautenticità che sembrava sotteso alle analisi dell'*Essai* (si pensi all'opposizione *moi profond/moi superficiel*), viene così reinterpretato in direzione di una differenziazione immanente alla durata, tra la sua forma contratta (spirito o memoria) e la sua forma distesa (materia). La

⁴²⁷ “Introduction” II, *PM*, pp. 42-43.

⁴²⁸ Bergson afferma che la scienza potrebbe chiamarsi “metafisica”, se non preferisse conservare il suo nome e che, viceversa, la metafisica potrebbe essere chiamata “scienza” se la quest'ultima non preferisse limitarsi al resto della realtà (*Ibidem*).

⁴²⁹ *MM*, p. 237.

ricaduta di questa visione sul piano epistemologico è quella che abbiamo già considerato: la scienza, che è in primo luogo conoscenza della materia, non risulta un sapere inferiore, “superficiale”, o relativo, bensì l’accesso ad un’esperienza finita ma pur sempre assoluta, tanto quanto quella metafisica.

In questo senso, *Matière et mémoire*, pur essendo forse il testo più povero di riferimenti espliciti al rapporto tra metafisica e scienza, costituisce il fulcro dell’articolazione dei saperi elaborata da Bergson e il cono rovesciato può essere pensato come l’immagine non solo dell’ontologia, ma anche dell’epistemologia bergsoniana. Infatti, l’idea che il legame tra spirito e corpo trovi fondamento in un corpo non inteso in senso puramente meccanico, come aggregato di parti, ma più spirituale di quanto si intenda abitualmente, e in uno spirito non radicato nelle sue facoltà superiori, ma in quelle inferiori come la memoria, corrisponde ad una concezione del sapere che comprende da un lato una metafisica non astratta e positiva e dall’altro delle scienze non meccaniciste e non riduzioniste.

Seguendo questa traccia, al di là delle oscillazioni e delle differenze tra la posizione “più radicale” di “Introduction à la métaphysique” e quella esposta ne *L’évolution créatrice* e nell’“Introduzione” a *La pensée et le mouvant*, la nostra lettura propende per individuare una sostanziale continuità nella rivalutazione che Bergson opera della scienza. Tale continuità, come abbiamo già detto, si produce attraverso una concezione epistemologica piuttosto duttile, o “sfumata”, e nell’impossibilità di tracciare un confine rigido tra il territorio delle scienze e quello della metafisica.

Se l’esperienza non è un buon criterio per distinguere i due saperi, che in essa invece “comunicano”, sembra che il “metodo” e l’“oggetto”, individuati da Bergson come il vero discrimine tra scienza e filosofia, si rivelino in realtà dei confini problematici e tutt’altro che netti.

Infatti, se tendenzialmente le scienze si occupano della materia e la metafisica della durata, tale partizione tende ad attenuarsi di fronte alla revisione stessa della distinzione ontologica ad essa sottesa, che abbiamo visto all’opera a partire da *Matière et mémoire*.

Dall’altro lato, se la metafisica tende ad essere puramente intuitiva e a disfarsi della componente analitica e discorsiva, mentre le scienze sono costruite soprattutto su quest’ultima dimensione, si è già visto tuttavia che la metafisica non può fare a meno dei simboli e che le scienze ci offrono esempi di affondi intuitivi nel reale.

Ciò che si può affermare è che ognuno dei due saperi è più fortemente animato dalla tendenza o dalla direzione che incarna, la quale costituisce il suo “tono dominante”. Del resto, se metafisica e scienza affondano nell’esperienza, sarebbe impossibile pensare che esse possano avere a che fare con qualcosa di diverso da un “misto”, come tutti i testi bergsoniani ci insegnano: i due saperi non possono che costituire, sul piano conoscitivo, le forme di cristallizzazione, non rigida, ma variabile, delle due tendenze reali della materia e dello spirito.

Come ha scritto Husson:

[...] la distinction de la science et de la métaphysique englobe tout à la fois une différence d’objet, une différence de méthode et même, sous le bénéfice de certaines explications, une différence de

portée ; mais elle ne tient dans aucune de ces différences, fût-ce l'une des deux premières, considérée isolément ; elle ne se définit exactement que par la façon originale dont elle les associe⁴³⁰.

Oltre al mutamento della prospettiva ontologica di fondo, un altro aspetto determinante nell'affermazione di un ritorno positivo della filosofia bergsoniana sulla conoscenza scientifica è certamente il confronto con *le sciences*, al plurale. Ci sembra, in altre parole, che sia proprio il riferimento alla molteplicità delle scienze nella loro differenza reciproca, nella loro distanza minore o maggiore dalla metafisica, nei livelli d'esperienza eterogenei a cui fanno accedere, a caratterizzare in senso più positivo l'approccio bergsoniano.

Quando Bergson definisce la scienza in termini esclusivamente epistemologici, come sapere dotato di un metodo rigido e riferito ad un oggetto preciso, tende ad evidenziarne lo statuto relativo, parziale, schematico. Quando invece il riferimento alla conoscenza scientifica è articolato rispetto alla pluralità delle scienze, nonché alla loro storicità, essa appare meno un sapere monolitico e più una pratica nella quale può emergere anche la componente intuitiva.

Ma, di nuovo, questa è una conferma del senso della filosofia: la scienza, di per sé, tende a misurarsi in termini di rigore matematico e prevedibilità, mentre trascurava aspetti autenticamente conoscitivi che, grazie all'apertura alla dimensione metafisica della nostra esperienza, la filosofia sa invece apprezzare e comunicare anche ai saperi scientifici.

Un'ultima questione da considerare è quella del tipo di relazione e di collaborazione che si deve stabilire tra queste due dimensioni del sapere. Si è visto infatti che la possibilità di costruire un rapporto positivo tra di esse risiede anche nella capacità di non confonderle e di operare una distinzione produttiva che rimuova, in particolare, le forme della loro collaborazione inconscia, ciò non significa che l'esito di questa differenziazione debba essere una rigida compartimentazione della conoscenza.

Il fatto che la metafisica e le scienze "comunicano nell'esperienza" deve tradursi, per Bergson, in una relazione di tipo cooperativo, che deve riguardare sia lo statuto dei due saperi, sia le loro pratiche concrete: non si tratta solo, per ciascuna disciplina, di dare il proprio contributo alla costituzione del sapere "occupando il proprio posto", ma di collaborare anche nella forma di un orientamento reciproco.

Matière et mémoire, per esempio, si apre con una dichiarazione esplicita sull'aiuto che la psicologia e la metafisica devono darsi a vicenda:

Sans contester à la psychologie, non plus qu'à la métaphysique, le droit de s'ériger en science indépendante, nous estimons que chacune de ces deux sciences doit poser des problèmes à l'autre et peut, dans une certaine mesure, l'aider à les résoudre⁴³¹.

⁴³⁰ L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson* cit., p. 152.

⁴³¹ *MM*, p. 8.

Il testo si gioca infatti sull'idea di un progresso congiunto dei due saperi: da un lato l'analisi psicologica del ricordo è utile per affrontare e in alcuni casi dissolvere i problemi filosofici che sono alla base di dispute annose; dall'altro è proprio il passaggio attraverso una comprensione metafisica della memoria a permettere un ritorno alla questione psicologica del rapporto tra stato cerebrale e fenomeno psichico. La metafisica contribuisce dunque ad illuminare i problemi della psicologia, mentre le questioni filosofiche, trasportate sul terreno dell'esperienza e affrontate anche attraverso i risultati della ricerca psicologica, possono trovare soluzioni insperate.

Ci sembra che la collaborazione auspicata da Bergson e messa in atto, in parte, nelle sue opere, si espliciti dal duplice punto di vista del contenuto e del metodo: da un lato, infatti, si afferma la necessità di integrare la conoscenza della materia (scienze) con quella dello spirito (metafisica) e, viceversa, di fondare la speculazione sulla solida base empirica fornita dalle scienze; dall'altro lato, l'intuizione deve arricchire il metodo scientifico basato sulla misura e sul calcolo, mentre alle scienze viene riconosciuto il compito (storicamente svolto, come abbiamo visto) di insegnare alla metafisica un *habitus* di precisione nella forma della fedeltà ai fatti e del controllo.

Les résultats obtenus des deux côtés devront se rejoindre, puisque la matière rejoint l'esprit. Si l'insertion n'est pas parfaite, ce sera qu'il y a quelque chose à redresser dans notre science, ou dans notre métaphysique, ou dans les deux. La métaphysique exercera ainsi, par sa partie périphérique, une influence salutaire sur la science. Inversement, la science communiquera à la métaphysique des habitudes de précision qui se propageront, chez celle-ci, de la périphérie au centre⁴³².

Bergson sembra al tempo stesso riprendere e rovesciare una visione positivista del sapere, riconoscendo sotto alcuni aspetti il valore di modello che le scienze possiedono rispetto alla filosofia, ma non senza rivendicare un movimento speculare per cui è la filosofia a “fare scuola”.

L'attitudine “anti-comtiana” che innerva il pensiero bergsoniano non si limita quindi al rifiuto di intendere la metafisica come stadio pre-scientifico del sapere, ma si approfondisce nell'idea che essa debba orientare le scienze: il punto fermo della filosofia positiva bergsoniana è che la scienza “non basta”, ovvero che essa, anche nella pluralità che la caratterizza, non è sufficiente a rendere conto delle esperienze che facciamo e della realtà che viviamo, a partire dalla nostra coscienza come esperienza interiore, fino alla dimensione sociale e morale.

Se la metafisica deve farsi “positiva” e rinunciare alle astrazioni dei sistemi, dall'altro lato le scienze sono invitate a diventare più “metafisiche”, cioè, se non a conoscere e a comprendere pienamente la durata, quantomeno a non escluderla a priori, arroccandosi in posizioni di tipo riduzionista, e ad accettare il contributo della metafisica.

Gli sviluppi scientifici dell'epoca offrono a Bergson i segni di questo ampliamento di orizzonti, sotto diversi aspetti: dall'affermazione di un approccio energetista in fisica, all'introduzione di nuove discipline, come le scienze umane e le scienze della vita, ciò che sembra emergere è proprio una nuova apertura metafisica.

⁴³² “Introduction” II, *PM*, p. 44.

L'epistemologia bergsoniana, dando estrema rilevanza alla realtà delle nuove scienze, si oppone di nuovo alla concezione comtiana, nella fattispecie all'affermazione di una classificazione rigida delle scienze. Afferma Bergson:

August Comte voulut faire entrer dans les cadres de sa célèbre classification des sciences non seulement les sciences alors connues, mais aussi celles de l'avenir. [...] au contraire, la science échappe à toute classification. C'est entre la chimie et la biologie, là où Comte ne voyait plus de place pour rien, que Pasteur a construit son œuvre [...] Aujourd'hui, on ne peut plus être systématique comme on l'était au siècle dernier⁴³³.

La sistematizzazione comtiana e l'idea stessa di una classificazione stabile delle scienze si può considerare come la negazione, dal punto di vista di una concezione del sapere, della durata come possibilità di cambiamento e trasformazione; l'idea del “*tout est donné*”, che rappresenta per Bergson il disconoscimento dello spirito e di ogni forma di libertà, trova una declinazione epistemologica nella visione di un edificio rigido e gerarchico delle scienze.

Certo, anche in Bergson è presente, accanto alla complessa articolazione duale scienze/metafisica, un abbozzo di “scala delle scienze”, come possiamo leggere nel passo seguente:

Nous avons ainsi, d'une part, la science et l'art mécanique, qui relèvent de l'intelligence pure; de l'autre, la métaphysique, qui fait appel à l'intuition. Entre ces deux extrémités viendront alors se placer les sciences de la vie morale, de la vie sociale, et même de la vie organique, celles-ci plus intellectuelles, celles-là plus intuitives. Mais, intuitive ou intellectuelle, la connaissance sera marquée au sceau de la précision⁴³⁴.

Ma la scala bergsoniana delle scienze ci sembra non una sistematizzazione delle discipline che pretende di essere definitiva, bensì un'articolazione dei saperi che si muove tra i due poli o limiti dell'“intelligenza pura” e dell'“intuizione pura” e che resta in sé strutturalmente aperta.

Anche l'idea del progresso delle scienze, che pure è presente in Bergson, non è riconducibile tanto a quella di un'approssimazione sempre maggiore alla verità o alla realizzazione di un sistema completo del sapere, come dimostra la critica più volte indirizzata al progetto di una *mathesis universalis* nelle sue diverse forme, fino a quella laplaciana. La linearità, del resto, non è per Bergson una figura del tempo reale e concreto, ma solo una sua rappresentazione artificiale, e ci pare che questo valga anche a proposito del tipo di temporalità e di storicità attribuite al sapere scientifico.

L'avanzamento delle scienze percorre allora due assi: da un lato quello della correzione e della rettifica di cui è suscettibile un sapere – e questo, come abbiamo visto, vale anche per la metafisica

⁴³³ “Interview par Jacques Morland: une heure chez M. Bergson” (19 agosto 1911), *M*, pp. 939-944, p. 941.

Idee analoghe sono espresse nello scritto “La philosophie française” cit.

⁴³⁴ “Introduction” II, *PM*, p. 86.

– la cui sola forma di certezza consiste in una elevata probabilità, dall'altro quello di un'attività creativa che è strutturale alla scienza e che non deve solo scoprire, ma “inventare” nuove forme di intelligibilità.

Parte II *Il lavoro della filosofia. Dalle scienze alla mistica*

Capitolo 3 *Metafisica e psicologia. L'immagine in Matière et mémoire*

3.1. *L'Essai, Matière et mémoire e il rapporto con la psicologia*

Bergson indica in modo esplicito in *Matière et mémoire* – e precisamente all’inizio del quarto capitolo⁴³⁵ – una continuità di metodo con l’opera precedente, *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Il procedimento utilizzato nella prima opera per accedere, al di là delle costruzioni simboliche, alla realtà immediata della coscienza viene ora applicato ad una dimensione più vasta, che comprende la materia stessa.

L'Essai partiva da una critica dell’immagine della coscienza proiettata dall’intelligenza, incline a pensare la relazione tra gli stati mentali come giustapposizione di parti, per affermare che la cifra della nostra vita interiore è la *durata*. Quest’ultimo concetto, che indica una forma di molteplicità articolata non come “*partes extra partes*”, ma come interpenetrazione di stati, viene ripreso da *Matière et mémoire*, nell’ottica di una revisione del dualismo che passa per un’accentuazione del ruolo della memoria nella nostra vita psichica e per una “temporalizzazione” della materia che riduce lo scarto tra questa e lo spirito. La durata è perciò approfondita sia nel campo della coscienza, cioè in rapporto alle nostre funzioni psicologiche, nei due capitoli centrali di *Matière et mémoire*, sia in una prospettiva metafisica che concepisce la materia non come termine opposto e qualitativamente distinto dallo spirito, ma come dimensione dotata di una propria temporalità, anche se estremamente dilatata.

È utile però, senza negare l’indubbia prossimità tra *Matière et mémoire* e il testo del 1889, fare alcune considerazioni sul rapporto che lega queste due opere, per far emergere, al di sotto della continuità rivendicata da Bergson, alcune differenze significative.

D'altra parte, la stessa rivendicazione di continuità avanzata da Bergson poggia su un criterio che è da un lato metodologico, come abbiamo visto, e dall'altro “problematico”, nel senso che *Matière et mémoire* viene ad innestarsi su un problema aperto dall'*Essai*, ma che restava solo tangenziale, e non totalmente intelligibile, all'interno dell'apparato concettuale della prima opera. Bergson scriverà infatti:

Quand nous nous posâmes le problème de l'action réciproque du corps et de l'esprit l'un sur l'autre, ce fut uniquement parce que nous l'avions rencontré dans notre étude des “données immédiates de la conscience” [...]. Comme la liberté était devenue pour nous un fait indubitable, nous l'avions considérée à peu près seule dans notre premier livre: le déterminisme s'arrangerait avec elle comme il le pourrait; il s'arrangerait sûrement, aucun théorie ne pouvant résister longtemps à un fait. Mais le

⁴³⁵ *MM*, p. 203. Sulla continuità tra le due opere, cfr. anche “Bergson à A. Levi”, *Correspondances*, pp. 113-116, pp. 114-115.

problème écarté tout le long de notre premier travail se dressait maintenant devant nous inéluctablement⁴³⁶.

L'opera del 1896 dunque affronta una questione, quella dell'unione dell'anima e del corpo, che lo schema radicalmente oppositivo dell'*Essai*, contrapponendo come termini incommensurabili lo spazio alla durata e la quantità alla qualità e collocando la materia nel primo dei due poli, rendeva insolubile.

L'analisi del presente paragrafo non ha la pretesa di compiere una ricostruzione filologica degli aspetti di continuità e di rottura tra i due testi, né di elaborare un confronto esaustivo sulla loro diversa portata filosofica. Esso si limita a mettere in luce alcune differenze, in merito sia alla concezione filosofica di fondo, sia al riferimento alla psicologia, scienza con cui Bergson si confronta in entrambe le opere, elevandola, almeno per il momento, a terreno privilegiato della propria analisi.

È senz'altro vero che il rapporto con la psicologia costituisce un significativo elemento di affinità tra i due testi (si pensi anche alle direzioni che prenderanno, invece, le opere successive, verso la biologia, la teoria fisica della relatività, le scienze sociali⁴³⁷), che non si riduce solo al fatto generico del riferimento alla nuova scienza, ma riguarda la qualità e il senso specifici di questo riferimento.

Entrambi i lavori, infatti, hanno come obiettivo una concezione della coscienza irriducibile alla sua base fisiologica e un conseguente rifiuto delle forme di riduzionismo diffuse in psicologia. Da questo punto di vista, *Matière et mémoire* prolunga una ricerca che ha la sua prima tappa nell'opera del 1889 e che intende partire dai risultati sperimentali per qualificare la vita dello spirito in senso non quantitativo e non spaziale.

Se nell'*Essai* la libertà risultava pensabile solo alla luce di una rinnovata concezione della coscienza e della sua alterità rispetto alla materia, in *Matière et mémoire* il margine di indeterminazione tra la vita psicologica e le sue condizioni fisiche viene aperto mediante la dimostrazione, svolta nei primi tre capitoli, che né la percezione né la memoria sono l'effetto puro e semplice di meccanismi neuronali: come vedremo, da un lato la percezione pura è “fuori” dal cervello poiché essa avviene nella materia, nelle cose stesse (primo capitolo) e vede nel corpo solo l'organo di selezione e non di produzione delle rappresentazioni; dall'altro la memoria pura è una manifestazione spirituale che non coincide *tout court* con le forme della sua attualizzazione e rappresentazione nella coscienza (secondo e terzo capitolo).

⁴³⁶ “Introduction” II, *PM*, pp. 78-79.

⁴³⁷ Non bisognerebbe ridurre la produzione bergsoniana alle opere maggiori, né tanto meno ai “quattro pilastri” *Essai*, *Matière et mémoire*, *L'évolution créatrice*, *Les deux sources*. Numerosissimi, infatti, sono gli articoli, gli interventi a conferenze, gli scritti più brevi, e tra questi molti, o meglio la maggior parte, condividono con l'*Essai* e con *Matière et mémoire* lo stretto rapporto con la psicologia, la quale risulta in questo modo l'ambito forse più indagato da Bergson. Ma allo stesso tempo, nel voler rintracciare un possibile senso complessivo della ricerca bergsoniana, certamente a posteriori e con tutta la cautela dovuta, non si può tralasciare l'importanza e la peculiarità che Bergson attribuiva alle sue opere maggiori, a ciascuna delle quali dedicò anni di ricerca nel campo delle discipline scientifiche di volta in volta considerate. È in quest'ottica che, nella seconda parte del nostro lavoro, ci concentreremo per così dire sull'itinerario maggiore dell'opera bergsoniana e, nel caso specifico del confronto con la psicologia, con i testi del 1889 e del 1896.

Il rapporto con la psicologia si gioca, per Bergson, su un doppio registro: da un lato la nuova scienza è salutata come avvenimento positivo nel campo del sapere ed è considerata determinante rispetto agli sviluppi stessi della filosofia, che può contare su una nuova base empirica; dall'altro lato, in essa viene individuata un'incapacità di fondo di “pensare se stessa”⁴³⁸ e di ricostruire la genesi non empirica, ma metafisica, di alcune sue teorie. La psicologia, infatti, è criticata nella misura in cui essa interpreta in modo fallace alcuni fatti e opta per delle forme di “naturalismo” che non costituiscono la conseguenza teorica dei fatti osservati, ma un'ipotesi, al posto della quale altre teorie possono essere proposte.

L'Avant-propos a Matière et mémoire del 1911 chiarisce il motivo per cui la psicologia non è in grado di mettere in luce i propri presupposti e richiede la collaborazione della filosofia: essa ha “per oggetto lo studio dello spirito umano in quanto funziona utilmente per la pratica” e solo superando questa prospettiva pratica è possibile “liberarsi dalle condizioni dell'azione utile” e cogliere lo spirito “come pura energia creatrice”⁴³⁹.

La liberazione da una concezione pragmatica dello spirito è possibile allora grazie ad una critica della psicologia che circoscriva i suoi confini e che renda di conseguenza possibile una metafisica come accesso disinteressato allo spirito. Il campo della filosofia risulta così costituito sia da quella critica filosofica sia da questo approfondimento metafisico⁴⁴⁰.

La psicofisica da un lato, l'epifenomenismo e il parallelismo psico-fisico dall'altro⁴⁴¹, sono teorie del tipo a cui si accennava sopra: esse fanno derivare dal rapporto tra mentale e cerebrale la possibilità di una sua riduzione ad un solo termine determinante.

Alla psicologia viene dunque richiesto di non trasformare una “regola scientifica” che è suo interesse e suo diritto adottare – quella secondo cui si potrà giungere ad una traduzione fisiologica completa dei fenomeni psicologici – in un'“ipotesi metafisica” mascherata da evidenza fattuale provata dalla scienza sperimentale⁴⁴².

Ma se i fatti sono stati interpretati in modo errato, ciò non vuol dire che la proposta bergsoniana sia di rinunciare ad essi per costruire un discorso filosofico indipendente dalla base empirica offerta dalla scienza. Si cercherà invece di spogliare questi fatti dalle interpretazioni improprie o, detto altrimenti, di estrarre dai fatti dei “dati”⁴⁴³.

Insomma, come abbiamo già visto nei due capitoli precedenti in rapporto al metodo adottato da Bergson, i suoi lavori si basano su uno spostamento della filosofia dal piano che egli stigmatizza come puramente logico o dialettico al terreno dei fatti. Tale operazione, nello specifico di *Matière et*

⁴³⁸ Cfr. D. Forest, *Introduction a Matière et mémoire* cit., pp. 8-15.

⁴³⁹ *MM*, p. 8.

⁴⁴⁰ Su questi temi vedi cfr. D. Forest, *Introduction* cit. Sulla doppia collocazione o il doppio ruolo della filosofia in Bergson, cfr. le nostre *Conclusioni*.

⁴⁴¹ La psicofisica è l'avversario di Bergson nell'*Essai*, mentre l'epifenomenismo e il parallelismo psico-fisico rappresentano la concezione della coscienza avversata da *Matière et mémoire*. Andrebbe precisato, in rapporto a questi ultimi, che solo il primo costituisce l'obiettivo polemico esplicito dell'opera del 1896, come abbiamo precisato nella nota 190, nel primo capitolo.

⁴⁴² Cfr. “Le cerveau et la pensée” cit., p. 192.

⁴⁴³ Scrive D. Forest (*Introduction* cit., p. 14): “Bergson sostiene che è possibile accettare i metodi e i risultati della scienza della natura senza accettarne l'ontologia”.

mémoire, viene attuata traducendo i problemi filosofici tradizionali in questioni psicologiche particolari.

Per comprendere la portata della proposta bergsoniana, è necessario definire, almeno a grandi linee, il contesto intellettuale e scientifico con il quale essa si confronta.

Bergson infatti ebbe rapporti molto stretti con la cosiddetta *nouvelle psychologie*⁴⁴⁴ che trovò un riferimento e un mezzo di diffusione nella *Revue philosophique* di T. Ribot e promosse, negli ultimi decenni dell'Ottocento, una psicologia sperimentale basata sulla collaborazione con le scienze, in particolare con la fisiologia.

Questa impostazione determinò una rottura con la psicologia filosofica, che in Francia era stata appannaggio, negli ultimi cinquant'anni, della tradizione spiritualistica, da Maine de Biran a Lachelier, e che aveva continuato ad identificare la metafisica come la vera psicologia.

Se è vero che in questa rottura è visibile la contrapposizione, tipica della cultura positivista francese, tra filosofia e scienza, sarebbe tuttavia una semplificazione polarizzare eccessivamente le posizioni attive nel dibattito. E se la *Revue*, che si propose più come un “compromesso tra queste due correnti di pensiero”⁴⁴⁵ che come l'organo del positivismo, è un esempio della maggiore complessità che caratterizza i rapporti tra psicologia scientifica e filosofia, questa complessità dovrà essere tenuta in conto anche a proposito di Bergson e del suo rapporto con la psicologia.

Il debito della *nouvelle psychologie* nei confronti della psicologia tedesca era ben visibile nel rapporto privilegiato con la fisiologia (Broca, Weber) e con la sua versione più rigorosa ed estrema, la psicofisica (Fechner, Wundt, Helmholtz), rispetto alla quale, tuttavia, l'adesione di Ribot e della sua scuola non avvenne senza alcune prese di distanza⁴⁴⁶. L'attenzione privilegiata ai contenuti di coscienza (immagini, sensazioni, ...) e alle forme della loro relazione, inoltre, rinnovarono anche negli psicologi francesi – così come nei loro precursori tedeschi – la sostanziale adesione all'impostazione associazionista degli empiristi inglesi, rivelando, al di sotto della rivendicata positività, il permanere di alcuni presupposti filosofici. Non a caso, in Bergson, la critica all'associazionismo e quella alle impostazioni riduzioniste in psicologia saranno tutt'uno.

Il connubio con la fisiologia e il naturalismo che pure era dominante non sono però in grado di esaurire la ricchezza di orientamenti che la psicologia, in Francia come altrove, presenta a cavallo tra Otto e Novecento. Oltre alla già segnalata complessità dei rapporti con la filosofia, bisogna registrare, per esempio, movimenti come quello rappresentato dalla psicologia jamesiana – a cui Bergson, lo sappiamo, fu molto interessato – , la quale promosse negli Stati Uniti una ricerca che intendeva emanciparsi sia dall'impronta teorica dell'empirismo inglese, sia dal metodo della sperimentazione di stampo tedesco.

Inoltre, per quanto riguarda in particolare l'ambito francese, in esso fu portatrice di grande originalità e fecondità la psicopatologia, che, con psichiatri come J.-M. Charcot, F. Bernheim e P.

⁴⁴⁴ Per questo inquadramento ci siamo affidati al prezioso volume di M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella 'Revue philosophique' di Théodule Ribot (1876-1916)*, Franco Angeli, Milano 1991. Per un quadro generale sulla psicologia di fine Ottocento e inizio Novecento, abbiamo invece utilizzato il volume di R. Thomson, *Storia della psicologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

⁴⁴⁵ Cfr. M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria* cit., p. 18.

⁴⁴⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 49-121.

Janet, diede importanti contributi alla definizione delle nevrosi e allo studio dei processi inconsci, che non mancarono di influenzare tutta la psicologia francese successiva.

Bergson, come si è già accennato, fu, per i suoi interessi e per il modo in cui intese il proprio lavoro di ricerca, molto vicino alla *nouvelle psychologie*. Questo gli sarà rimproverato, tra gli altri, da J.-P. Sartre e G. Politzer, che ridurranno le teorie bergsoniane ad un tentativo di rinnovamento solo esteriore di quella che sarà divenuta, agli occhi di un allievo della fenomenologia husserliana e di un convinto sostenitore della psicanalisi, la *psychologie classique*.

La prossimità di Bergson a questi nuovi orientamenti e la sua buona informazione sull'avanzamento delle ricerche di psicologia sperimentale furono favorite dai suoi rapporti con la *Revue philosophique*, alle cui pubblicazioni egli partecipò con numerosi contributi, e, in generale, da un dibattito filosofico-scientifico che fu molto vivace e che venne sollecitato anche dall'altra importante rivista filosofica dell'epoca, la *Revue de métaphysique et de morale*, e dalla *Société française de philosophie*.

Un aspetto che conferma tale vicinanza è per esempio la predilezione per il linguaggio metaforico per indicare i fenomeni psichici. Esso infatti costituisce un carattere condiviso dall'intero panorama degli studi psicologici dell'epoca in ambito francese, anche se la critica lo identificherà, in positivo o in negativo, come una cifra stilistica del pensiero bergsoniano⁴⁴⁷.

La metafora fu in un certo senso il sintomo linguistico dello scarto tra l'aspirazione alla descrizione scientifica completa degli stati mentali e la sua impossibilità. Essa fu impiegata in modo massiccio negli studi sulla memoria, ma compare in generale nel lessico psicologico dell'epoca, come attesta la definizione del cervello nei termini di un ufficio centrale di smistamento delle informazioni, che ritroviamo sia in Bergson ("ufficio telefonico centrale"⁴⁴⁸) sia in H. Taine ("prefetti" deputati a "ricevere informazioni e a dare ordini"⁴⁴⁹), il quale pure fu tra gli obiettivi polemici della psicologia bergsoniana.

Se si considera la letteratura di riferimento dei testi bergsoniani che si confrontano con la psicologia, si vede come essa spazi dalla psicofisica tedesca (Fechner, Wundt) alle opere dei capostipiti della psicologia francese (Taine, Ribot), dalla psichiatria (Charcot) ai classici contributi della filosofia empirista inglese (Bain, Mill).

Ci sembra possibile individuare, in questo spettro variegato e tuttavia omogeneo di riferimenti, alcuni elementi di differenza tra l'*Essai* e *Matière et mémoire*, che fanno emergere la discontinuità tra i due testi nelle modalità in cui essi si confrontano con la psicologia.

In un certo senso, il riferimento dell'*Essai* alla psicologia è al tempo stesso più generale e più critico.

Con il termine "generale" intendiamo affermare non un carattere vago o generico del confronto di Bergson con le teorie psicologiche, ma piuttosto l'ampiezza della questione presa in conto dalle ricerche considerate. Il testo del 1889 si interessa perlopiù ad una tendenza dominante nella

⁴⁴⁷ Sul linguaggio metaforico utilizzato negli studi sulla memoria, cfr. M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria* cit., pp. 162-171.

⁴⁴⁸ MM, p. 26.

⁴⁴⁹ H. Taine, "Géographie et mécanique cérébrales", citato da Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria* cit., p. 163.

psicologia dell'epoca, consistente nell'affermazione di una totale riducibilità degli stati psicologici agli stati cerebrali. L'idea, espressa dalla psicofisica, secondo cui la corrispondenza tra fisico e mentale può essere espressa adeguatamente da un'equazione matematica è la forma radicale di una concezione che, nella psicologia del tempo, era sottesa alla maggior parte degli orientamenti. Per opporsi a questo riduzionismo, Bergson propone una concezione della coscienza "in generale" come insieme di stati la cui relazione non è quantificabile né assimilabile ad una giustapposizione spaziale, ma è esprimibile solo attraverso l'idea di una molteplicità qualitativa e di una penetrazione reciproca.

Ora, la scelta di prendere ad oggetto il problema generale del rapporto tra mentale e cerebrale ha come conseguenza non solo una teoria altrettanto generale della coscienza come durata, ma anche una tendenza a squalificare la psicologia sperimentale in quanto incapace di cogliere la realtà della nostra vita interiore. *L'Essai*, infatti, come abbiamo già avuto modo di affermare nella prima parte della nostra tesi, è, tra i testi bergsoniani, quello maggiormente critico nei confronti della scienza, e in particolare della psicologia, schiacciata sugli schemi spaziali, quantitativi e riduzionisti che ne rivelano tutti i limiti.

Ci sembra che *Matière et mémoire*, attraverso un riferimento più selettivo alla questione della memoria, affrontata a partire dalla trattazione che la psicopatologia ha fornito delle sue disfunzioni, riesca a rendere al tempo stesso più fecondo il confronto e più elaborata l'immagine della psicologia che emerge dalle sue analisi.

La scelta bergsoniana di attribuire un ruolo fondamentale alle patologie della memoria nella dimostrazione dell'indipendenza dello spirito dal cervello deriva certamente anche dall'influenza del contesto francese e dall'importanza rivestita in esso dalla tradizione psichiatrica e psicopatologica, che abbiamo rilevato poc'anzi. Da un certo punto di vista, con *Matière et mémoire* Bergson focalizza un problema e una modalità di soluzione che lo colloca più direttamente nel dibattito francese, come sarà confermato dalle analisi del prossimo paragrafo.

Al tempo stesso, però, è anche una motivazione interna alla teoria di Bergson a determinare il ruolo centrale attribuito alle malattie della memoria: il fatto che alcune lesioni cerebrali producano non una soppressione, ma una dissociazione delle facoltà della nostra mente (per esempio, una capacità di evocare l'immagine di x che persiste senza la capacità di riconoscere x se questo viene mostrato), è funzionale alla teoria secondo la quale la nostra attività psicologica ordinaria, finalizzata alla pratica, impedisce di cogliere la reale natura di queste facoltà. La dissociazione patologica delle immagini del ricordo dai processi di riconoscimento, così, apre la strada all'affermazione dell'indipendenza ontologica della memoria.

Questo ed altri aspetti delle analisi di *Matière et mémoire* contribuiscono a rendere il modello psicologico stesso costruito da Bergson, in contrapposizione a quello criticato (riduzionismo, associazionismo), diverso e più complesso di quello proposto nell'*Essai*, che era fondato su un

dualismo più rigido tra lo spirito e una materia psicologicamente “non significativa” e che, per alcuni aspetti, era ancora dipendente dalla psicologia positivista⁴⁵⁰.

La stessa concezione bergsoniana del corpo, infatti, acquista caratteri di maggiore originalità nel testo del 1896, che rifiuta di pensare la nostra esperienza in senso dicotomico, cioè in base ad una distinzione netta tra un lato autentico e spirituale ed uno superficiale, pratico, meramente materiale.

Su questi aspetti ritorneremo nei due paragrafi successivi, nei quali emergerà il connubio tra il modello psicologico e il modello epistemologico proposto da *Matière et mémoire*.

Vorremmo per il momento proseguire, invece, con un altro carattere di discontinuità tra l'*Essai* e *Matière et mémoire*, che ci sembra derivare da quelli fin qui presentati: il rigido dualismo della Tesi del 1889, pur derivando da una critica severa di una certa psicologia, individua come terreno proprio della riflessione filosofica la coscienza, vale a dire quello stesso ambito che la scienza psicologica si era ritagliato come campo di indagine. In un certo senso dunque, una volta inteso che è necessario operare una torsione profonda della psicologia, la quale deve abbandonare le forme di mediazione e le strutture mutate dalle scienze della materia per comprendere la realtà qualitativa della coscienza, essa, nella sua versione “riformata”, sembra sovrapporsi senza resto al campo della *nouvelle psychologie* come accesso ai dati immediati della nostra vita interiore. Nell'*Essai* infatti l'esperienza di cui la filosofia deve rendere conto viene identificata con la vita psicologica.

Diverso è il caso di *Matière et mémoire*, in cui il passaggio attraverso la psicologia non appare finalizzato all'affermazione di una reversibilità tra la filosofia e la psicologia rinnovata, ma risulta funzionale ad un discorso che, poggiando sui dati forniti dalle ricerche psicologiche, vuole approdare ad una metafisica.

In questo caso la psicologia, più che essere trasformata in una filosofia dei dati immediati della coscienza, viene prolungata in una metafisica della durata che coinvolge e ingloba anche la materia. Ciò non vuol dire che *Matière et mémoire* rinunci a rinnovare la psicologia; infatti, come vedremo, una delle sue poste in gioco sarà proprio quella di proporre una nuova concezione psicologica della memoria. Bergson inoltre associa il suo lavoro sulla memoria all'auspicio⁴⁵¹, sotteso al suo progetto filosofico, che la psicologia si apra alla comprensione della metafisica come suo completamento e che, per farlo, divenga consapevole dello scarto esistente tra alcune sue teorie e i fatti esaminati.

Ma questo rinnovamento della psicologia è il correlato di una filosofia che, a differenza di quanto emerge dall'*Essai*, oltrepassa l'ambito della coscienza.

Siamo giunti così all'altro aspetto di discontinuità annunciato all'inizio del paragrafo: oltre ad una differenza nel modo di articolare il rapporto con la psicologia, *Matière et mémoire* presenta, rispetto all'*Essai*, una differenza nella concezione filosofica di fondo, ovvero nella metafisica elaborata attraverso il confronto con l'analisi psicologica.

Bergson passa cioè da una filosofia che individua come realtà immediata a cui attingere solo la nostra vita interiore e che colloca la materia in una dimensione spaziale contrapposta alla durata, ad

⁴⁵⁰ Cfr. M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria* cit., pp. 229-295; Id., “Conoscenza comune, scienza e filosofia. Nota su alcuni momenti epistemologici del secondo '800: Bergson tra Spencer e Bernard” cit.

⁴⁵¹ *MM*, pp. 8-9.

una filosofia che si appoggia sulla psicologia per andare oltre il campo di indagine di quest'ultima ed elaborare una metafisica che concepisce anche la materia come un ritmo particolare di durata. Come abbiamo già visto, infatti, in *Matière et mémoire* il rapporto tra spirito e corpo è risolto attraverso una dissoluzione dell'opposizione dualista in un'ontologia dei diversi ritmi o gradi o, detto altrimenti, in un monismo della durata che si attualizza in piani estenso-temporali diversi.

[...] la question est justement de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même; [...] ces mouvements [...] sont des indivisibles qui occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience⁴⁵².

Il riconoscimento di un'esistenza temporale e qualitativa della materia e la conseguente “fuoriuscita” della durata dai limiti della coscienza ci sembrano segnare uno scarto molto più profondo di quello che Bergson riconobbe affermando di aver operato, con *Matière et mémoire*, non un cambiamento di idee e di punto di vista, ma solo un ampliamento della realtà a cui applicare il metodo impiegato nell'*Essai*.

In fondo, se è vero che la quantità è solo la forma allentata della qualità, è forse legittimo attribuire a questa scelta di una realtà più vasta tutta la portata di un mutamento filosofico profondo, senza il quale il seguito dei lavori bergsoniani risulterebbe impensabile.

Come dirà Merleau-Ponty, a partire da *Matière et mémoire* fa la sua comparsa nell'interrogazione bergsoniana il tema della vita, non nel senso di esistenza individuale, ma in quello di “*une vie*”, una vita, introdotta da una concezione della durata come il “luogo [milieu] in cui l'anima e il corpo trovano la loro articolazione perché il presente e il corpo, il passato e lo spirito, differenti per natura, passano tuttavia l'uno nell'altro”⁴⁵³.

3.2. La questione della memoria

La pubblicazione di *Matière et mémoire* nel 1896 sancì il definitivo riconoscimento di Bergson sulla scena intellettuale e fece del suo pensiero uno dei principali riferimenti del dibattito filosofico francese del tempo. Questa decisa affermazione fu determinata, oltre che dal valore di un'opera che diverrà un classico, anche dalle profonde e molteplici connessioni che il testo presentava con alcuni dei temi più discussi e delle linee di ricerca più battute dell'epoca, in primo luogo con la questione della memoria.

Bergson, infatti, come si è già detto, nell'affrontare il problema del dualismo si rifiuta di seguire la strada maestra della filosofia “pura” e di prendere così posizione nel dibattito tra realisti e idealisti,

⁴⁵² *Ivi*, p. 227.

⁴⁵³ M. Merleau-Ponty, “Bergson se faisant”, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 229-241 (la citazione è da p. 233); tr. it. “Divenire di Bergson”, *Segni*, Il Saggiatore 1967, pp. 239-251 (p. 242 per la citazione).

o tra materialisti e spiritualisti, e si colloca invece sul piano della ricerca empirica, nella fattispecie prendendo in considerazione il fenomeno della memoria⁴⁵⁴.

La scelta di portare l'analisi filosofica sul terreno della psicologia è senz'altro in linea con quella che, pochi anni dopo, Bergson chiamerà "metafisica positiva". Ma perché è proprio il tema della memoria ad essere scelto come riferimento principale e come questione dirimente in rapporto non solo al problema metafisico della relazione tra corpo e spirito, ma anche a quello gnoseologico della dinamica concreta dei nostri processi conoscitivi?

C'è, da un lato, una ragione legata al contesto scientifico e intellettuale in cui si collocano le ricerche bergsoniane e che è stato sinteticamente ricostruito nelle pagine precedenti: il problema della memoria era molto dibattuto all'epoca della pubblicazione di *Matière et mémoire*, almeno in ambito francese, come attestano i numerosi contributi sul tema nella *Revue philosophique*. All'incrocio tra diverse discipline, la "nuova psicologia", la biologia, la sociologia e la filosofia, la memoria si impone come uno dei nodi della cultura del tempo⁴⁵⁵.

Bergson recepì dunque, con la sua seconda opera, un interesse diffuso, inserendosi peraltro in uno scenario tutt'altro che riducibile alla rottura tra la vecchia psicologia filosofica e la neonata disciplina che rivendicava la propria autonomia e scientificità. Infatti, tra coloro che si richiamavano positivamente alla *nouvelle psychologie* e che gravitavano intorno alla *Revue* si può individuare la contrapposizione tra due modelli: uno spaziale (H. Taine, Guyau, T. Ribot) ed uno temporale (Delboeuf, Richet), a favore del quale Bergson si schierava nettamente, anzi ne era uno dei principali fautori.

Se dunque il tema della memoria è al centro di un dibattito che caratterizza un intero clima culturale e funge da cartina di tornasole della "crisi della sapere positivistico"⁴⁵⁶, la sua presa in conto da parte di Bergson è un'ulteriore dimostrazione dell'importanza che egli ebbe in quel contesto di transizione.

È vero che la teoria psicologica della memoria presentata da Bergson in *Matière et mémoire* sarà prolungata e approfondita in una metafisica, ma non bisogna dimenticare che questa teoria – per esempio il celebre schema del cono rovesciato che ben la rappresenta – non è comprensibile al di fuori del discorso della psicologia dell'epoca, pur essendo certamente una sua appendice originalissima e carica di conseguenze filosofiche.

⁴⁵⁴ Per un'analisi che insiste su tale peculiarità dei testi bergsoniani, consistente nel portare i problemi filosofici sul terreno dell'indagine psicologica, si vedano, per quanto riguarda *Matière et mémoire*, F. Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, Paris 1997 e D. Forest, *Introduction* cit.

⁴⁵⁵ "I numerosi articoli che compaiono sulla *Revue Philosophique* attestano la poliedricità e la vastità dell'argomento: si parla di memoria in senso organico, come capacità di un nervo di continuare a vibrare per molto tempo dopo che è cessato lo stimolo (Ribot, Richet); si parla di memoria nella specie, come ereditarietà di caratteri acquisiti (Spencer); si parla di memoria sociale, che rende possibile l'imitazione e la ripetitività che stanno alla base della vita sociale (Tarde); si parla di memoria come la più importante funzione psichica, costituente essenziale dei processi intellettivi ed immaginativi (Delboeuf, Dugas, Bergson)" (M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria* cit., p. 155). Seguiamo il lavoro di Meletti Bertolini anche per la descrizione del dibattito sulla memoria sviluppatosi intorno alla *Revue Philosophique* e per l'analisi delle ricadute teoriche e filosofiche da esso avute, anche sul pensiero bergsoniano. L'autrice riprende e ricostruisce, tra i contributi della *Revue* sul tema della memoria, la serie di tre articoli pubblicati da T. Ribot nel 1880 e l'articolo di Guyau del 1885, *L'évolution de l'idée de temps dans la conscience*.

⁴⁵⁶ Cfr. M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria* cit., p. 271.

Ci sono tuttavia, nel perimetro tracciato da questo dibattito, anche delle ragioni del tutto interne al pensiero bergsoniano che spiegano la collocazione privilegiata attribuita nel testo del 1896 alla memoria.

In primo luogo, scegliere la questione del ricordo e del riconoscimento come snodo del problema dell'unione di materia e spirito significa assumere un punto di vista per cui la soluzione di questo problema non è legata allo spazio, bensì al tempo⁴⁵⁷. Il quarto capitolo, infatti, metterà in luce che il prolungamento teorico e metafisico dello spazio in quanto “schema della nostra azione” e la costruzione spaziale della distinzione tra soggetto e oggetto risultano fallaci e disconoscono la durata nei suoi molteplici ritmi, i quali costituiscono il fondamento reale di quella distinzione. Una volta riconosciuta la natura estesa della percezione, data dalla sua coincidenza “di diritto” con la materia o con una sua porzione (primo capitolo), e la natura temporale della materia, concepita come la distensione massima della durata che viene a coincidere con l'estensione (quarto capitolo), risulterà chiaro come la psicologia della memoria sia orientata da una metafisica della durata e trovi in essa la propria ragion d'essere.

Una seconda ragione interna spiega la centralità della memoria nell'argomentazione bergsoniana; essa è da ricondurre all'altro problema chiave dell'opera del 1896, quello della conoscenza, che costituisce il correlato gnoseologico ed epistemologico del problema metafisico dell'unione tra spirito e materia: la concezione del processo conoscitivo, per come emerge dai due capitoli centrali, è basata su un rovesciamento dello schema empirista, poi adottato dalla psicologia classica, che procede dalla sensazione all'idea, e sulla formulazione di una teoria complessa che individua piuttosto un rapporto ricorsivo e a spirale tra percezione e idea, quindi tra presente e passato.

Infine, come Bergson afferma in modo esplicito al termine del primo capitolo, una dimostrazione della realtà dello spirito che si basi sui fenomeni della memoria si rivelerà particolarmente efficace, in quanto a questi ultimi viene attribuita, con più facilità che ad altre manifestazioni della nostra attività mentale, un'origine “esclusiva” negli stati cerebrali. Dato che una “psicologia superficiale”⁴⁵⁸ tende a ridurre la memoria alla sua base fisiologica, se si riuscirà a dimostrare che quest'ultima corrisponde solo ad una parte del fenomeno del ricordo e che essa non è in grado di spiegarlo interamente, si sarà dimostrata la realtà e l'indipendenza dello spirito proprio attraverso il caso più difficile e apparentemente sfavorevole⁴⁵⁹.

Come Bergson dirà altrove⁴⁶⁰, la concezione da lui proposta è uno spiritualismo delle “facoltà inferiori”, la quale fonda la tesi della realtà dello spirito sull'analisi di fenomeni che, come quello della memoria, sono spesso la bandiera dei sostenitori di ogni forma di riduzionismo.

Non bisogna dimenticare, tuttavia, che Bergson non si rivolge alle attività inferiori dello spirito senza comprenderle in base al modello della complessità e dello “sforzo intellettuale”.

⁴⁵⁷ Cfr. D. Forest, *Introduction* cit., pp. 16-17.

⁴⁵⁸ *MM*, p. 77.

⁴⁵⁹ *Ivi*. Sull'efficacia di un'argomentazione contro il parallelismo psico-fisico che si basi sui fenomeni della memoria, cfr. anche “L'âme et le corps” cit. (in particolare pp. 50 e segg.), in cui Bergson, facendo riferimento ai lavori di Broca, afferma che l'unica “funzione del pensiero” alla quale si è potuto attribuire un posto preciso nel cervello è la memoria e in particolare “la memoria delle parole” (*Ivi*, p. 50).

⁴⁶⁰ “Le parallélisme” cit., p. 465. Abbiamo già introdotto questo tema nella nostra *Introduzione*.

Da questo punto di vista, la critica di Bergson alle teorie dominanti della psicologia di fine Ottocento appare al tempo stesso più ardua e più ambiziosa, perché muove dall'adozione degli stessi temi e dello stesso bagaglio sperimentale, per interpretarli però in modo differente.

Tuttavia, come risulterà dall'esposizione dei contenuti dell'opera nel paragrafo successivo, *Matière et mémoire* non può essere considerato solo come un testo sulla memoria, né quest'ultima risulta sufficiente a spiegare la complessa articolazione delle analisi bergsoniane e l'intreccio di problemi che debordano i confini della psicologia verso la teoria della conoscenza e la metafisica, fino a disegnare da lontano il profilo di quella che sarà la "filosofia della vita" de *L'évolution créatrice*.

Dapprima bisogna rilevare che il primo capitolo – in cui viene sviluppata l'originalissima teoria della percezione pura – costituisce una trattazione preliminare alla questione della memoria e presenta al tempo stesso dei caratteri di singolarità che hanno condotto alcuni interpreti a considerarlo autonomamente⁴⁶¹.

Inoltre, al problema della memoria, che, come ha scritto Bergson, è stato "il punto di partenza" del suo lavoro⁴⁶², va aggiunto quello dell'esistenza e dello statuto della materia, che viene affrontato nell'ultimo capitolo, ma ha profonde connessioni con le analisi del primo.

Bergson presenta così l'ordine e il rapporto tra i differenti problemi affrontati nel testo e gli esiti non previsti della propria ricerca:

Nous n'aurions pas cru, au début de nos recherches, qu'il pût y avoir une connexion quelconque entre l'analyse du souvenir et les questions qui s'agissent entre réalistes et idéalistes, ou entre mécanistes et dynamistes, au sujet de l'existence ou de l'essence de la matière. Pourtant cette connexion est réelle : elle est même intime : et, si l'on en tient compte, un problème métaphysique capital se trouve transporté sur le terrain de l'observation, où il pourra être résolu progressivement [...]⁴⁶³.

Speriamo di aver fatto emergere dalle analisi di questo paragrafo e del precedente che alcuni elementi caratterizzanti *Matière et mémoire*, come il primato ontologico del passato, l'irriducibilità della memoria alla dimensione neuronale e la centralità dello spirito, non devono necessariamente essere ascritti ad uno "spiritualismo", ma possono essere guardati in una prospettiva diversa e più ampia. Collocando l'opera, i suoi interrogativi e le soluzioni da essa proposte nel quadro della psicologia dell'epoca non si intende optare per una loro spiegazione esteriore e storica, ma mettere in luce, ancora una volta, come essi siano il prodotto di una filosofia che non vuole opporsi alla

⁴⁶¹ Si tenga conto che, come si può evincere dalla pubblicazione anticipata del capitolo II (sulla *Revue philosophique*) e del capitolo IV (sulla *Revue de métaphysique et de morale*), il capitolo I è stato redatto dopo le parti relative alla teoria della memoria e alla metafisica della materia. Questo ci porta a pensare che, al di là dell'ordine dell'esposizione, sia difficile comprendere la portata di questo primo capitolo se non lo si considera in un'ottica d'insieme.

⁴⁶² *Avant-propos* della Prima edizione, *Matière et mémoire*, Alcan, Paris, pp. I-III, ora in *Matière et mémoire*, PUF, Paris 2010, pp. 444-445. A partire dalla settima edizione, del 1911, il testo sarà sostituito da un altro *Avant-propos*, che è stato mantenuto nell'incipit dell'edizione du Centenaire e della recente edizione critica, alla quale noi facciamo riferimento.

⁴⁶³ *MM*, pp. 8-9 (*Avant-propos* alla settima edizione).

scienza (in questo caso alla psicologia), ma vuole piuttosto elaborare una “metafisica” all’altezza delle ricerche scientifiche contemporanee.

Questo significa, inoltre, che una certa obsolescenza delle idee proposte o presupposte da Bergson andrebbe relativizzata e ascritta non tanto alla scelta di percorrere la strada della metafisica, ma piuttosto alla dipendenza del suo discorso da una psicologia che, a fine Ottocento, possedeva tutta la ricchezza ma anche tutti i limiti di una scienza nuova.

3.3. *Temî e problemi di Matière et mémoire*

Matière et mémoire si presenta dunque come un’opera molto elaborata dal punto di vista tematico.

La questione della “relazione del corpo allo spirito”⁴⁶⁴ viene articolata e approfondita attraverso un’analisi che spazia da una teoria pragmatista della percezione, volta ad individuare una “terza via” nella controversia tra idealisti e realisti, ad una trattazione delle patologie della memoria in grado di rivelare l’indipendenza solo parziale di quest’ultima dall’attività neuronale, fino ad un’attenuazione del dualismo veicolata dall’affermazione della realtà dello spirito, della realtà della materia e della durata come fondamento metafisico della loro unione.

Una ricostruzione il più possibile sintetica dei contenuti di ciascun capitolo ci aiuterà a mostrare in modo più preciso non solo la ricchezza tematica del testo, ma anche il tipo di lavoro che Bergson compie a cavallo tra filosofia e psicologia. A questa esposizione seguirà un’analisi specificamente dedicata al concetto di “immagine”, per far emergere i differenti significati e funzioni che essa assume nel discorso bergsoniano.

Nel primo capitolo, com’è noto, Bergson si occupa principalmente di una questione che si può definire di teoria della conoscenza elaborando, con la celebre teoria della percezione pura, una concezione “orizzontale” del rapporto tra cosa e rappresentazione: in base alla definizione della materia come “insieme di immagini” e della percezione come “queste stesse immagini rapportate all’azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo”⁴⁶⁵, Bergson stabilisce tra le due una relazione del tipo tutto/parte, affermando parimenti che la materia esiste (ed esiste proprio come noi la percepiamo) e che la percezione “avviene nelle cose”.

In questo primo capitolo Bergson chiede quindi di rinunciare provvisoriamente alla dinamica concreta del processo conoscitivo e di isolare artificialmente la percezione mediante l’analisi.

Per inciso questo procedimento, pensato in rapporto alle riflessioni svolte nella prima parte del nostro lavoro sul rapporto tra intuizione e intelligenza, costituisce a nostro avviso una prova ulteriore del fatto che l’analisi non è *tout court* rigettata dal metodo bergsoniano, ma solo ridimensionata nella sua pretesa di esaurire il lavoro intellettuale e l’attività della ragione.

Separando la dimensione percettiva dal complesso da cui concretamente essa è indissociabile, otteniamo quella che Bergson definisce “percezione pura”, la quale, privata degli elementi della soggettività e della temporalità, risulta del tutto immanente al piano della materia come totalità delle

⁴⁶⁴ Così recita il sottotitolo dell’opera: *Essai sur la relation du corps à l’esprit*.

⁴⁶⁵ *MM*, p. 17.

immagini. Solo dopo aver spiegato come funziona “di diritto” o “idealmente” una percezione scevra di ricordo, si potranno integrare i risultati raggiunti con l’analisi dell’altro polo dell’attività intellettuale, cioè la memoria.

Ciò che ci viene chiesto quindi è da un lato di accettare, per una sorta di “finzione”⁴⁶⁶, di mettere tra parentesi le nostre informazioni e valutazioni circa le teorie sulla materia e sullo spirito, e dall’altro di ragionare, per una “convenzione”⁴⁶⁷ stabilita dal discorso bergsoniano stesso, *come se* la materia fosse un insieme di immagini di cui, mediante l’azione del nostro corpo – che è immagine a sua volta, ma agente –, viene selezionata una parte in vista della futura azione o re-azione agli stimoli.

Questi momenti – sospensione delle teorie filosofiche, posizione del piano delle immagini e messa in luce dell’orizzonte pragmatico in cui è inscritta la percezione – vengono dunque a coincidere: se ci si colloca “al di qua” delle teorie idealista e realista⁴⁶⁸, si scopre che esse nascono dallo stesso errore, ovvero dal presupposto teoreticista che porta a concepire la percezione sul modello della contemplazione e a disconoscere così la natura originariamente pratica della nostra esperienza⁴⁶⁹.

Bergson propone dunque, per la percezione, una concezione fortemente anti-speculativa⁴⁷⁰, che ritiene di poter rendere intelligibile tramite la sua teoria delle immagini. Quest’ultima, inoltre, ha il vantaggio di operare un salutare ritorno al senso comune, al quale l’analisi filosofica si ricongiunge nell’affermazione, tanto evidente per chi accetta di riconoscere “ciò che appare” quanto incomprensibile per le astrazioni idealiste e realiste, che la materia è reale e lo è precisamente nel modo iconico in cui noi la percepiamo, cioè come immagine dotata delle qualità che cogliamo in essa. Chiunque non sia condizionato da teorie filosofiche di alcun tipo ritrova in questa concezione una descrizione piuttosto fedele del proprio vissuto, alla quale rinunciarebbe con difficoltà.

In un certo senso quindi il primo capitolo descrive una traiettoria dalla teoria al senso comune, che potrebbe però apparire problematica sia per la filosofia in generale sia, nello specifico, per un pensiero che si presenta come l’inversione delle modalità abituali della nostra esperienza. È

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 11: “Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l’esprit, ...”.

⁴⁶⁷ È V. Goldschmidt (Cours à l’Université de Rennes 1959-60, in *Annales Bergsoniennes I*, PUF, Paris 2002, pp. 68-127) a proporre di leggere il primo capitolo alla luce di una “convenzione” che Bergson stabilirebbe all’inizio con il lettore, senza vedervi alcuna teoria ontologica e, dunque, alcuna affermazione dogmatica. Accettiamo in questa sede di seguire tale lettura, che accomuna peraltro molti critici, anche i più recenti (si veda N. Cornibert, *Image et matière. Étude sur la notion d’image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, Paris 2012.), senza che ciò implichi l’accettazione della più generale tesi di Goldschmidt sull’analogia tra il primo capitolo di *Matière et mémoire* e la riduzione fenomenologica. Cercheremo, nel corso del capitolo, di chiarire le diverse letture che sono state date della teoria delle immagini e della percezione pura.

⁴⁶⁸ Bergson ritiene, con la sua teoria della percezione pura, di evitare l’errore in cui cadono sia il realismo sia l’idealismo, quello di interrogarsi sul rapporto tra materia e percezione postulando l’esistenza di uno dei due sistemi e derivandone l’altro. Così, l’idealismo deriva la materia dalla percezione o dalla coscienza e il realismo, viceversa, deriva la coscienza dal sistema della materia, ma in entrambi i casi, secondo Bergson, il sistema derivato emerge come un mistero e resta inspiegato. L’origine comune di questi errori è proprio il presupposto della natura speculativa della percezione.

⁴⁶⁹ Per una messa in prospettiva di queste concezioni con il contesto di grande fermento in ambito psicologico e filosofico della fine dell’Ottocento, è interessante vedere che un’insistenza simile sullo statuto primariamente pratico della coscienza è presente anche nei *Principles of Psychology* di W. James, che taccia come “anti-psicologica” la concezione della coscienza come “forma d’essere puramente cognitiva” (dobbiamo questo riferimento alle Note di D. Forest all’edizione Flammarion di *Matière et mémoire* cit. p. 309, nota 5).

⁴⁷⁰ Tale concezione verrà poi estesa a gran parte dei fenomeni della nostra attività psichica, compresa la maggioranza dei processi che includono il ricordo, di cui verrà messo in luce l’orientamento all’azione.

possibile che l'immediatezza alla quale Bergson aspira sia quella che si ottiene facendo un passo indietro dalla spiegazione filosofica al senso comune?

La posizione bergsoniana, così intesa, non solo risulterebbe ingenua rispetto alla riflessione più o meno contemporanea della fenomenologia husserliana, collocandosi dal punto di vista dell'“attitudine naturale” e della positività che quella intendeva sospendere⁴⁷¹, ma sembrerebbe persino ricadere in una posizione pre-critica, tralasciando di considerare lo scarto tra essere e pensiero e la funzione produttiva della coscienza e delle sue strutture.

Ma a ben vedere, ricollocando la teoria della percezione e della materia nell'intero percorso di *Matière et mémoire*, e in particolare mettendola in relazione con il quarto capitolo, è possibile evitare una fin troppo facile riduzione di questa teoria ad una forma di positivismo falsamente dinamizzato⁴⁷².

In un certo senso, il ritorno al senso comune costituisce una fase “strategica” e momentanea, priva di alcuna implicazione ontologica o statuto definitivo e volta solo a preparare il terreno per le successive trattazioni della memoria (capitoli secondo e terzo) e della natura temporale della materia (capitolo quarto), che ben mostreranno come Bergson non esaurisca la sua concezione della conoscenza nella teoria della percezione pura e la sua concezione della materia nella posizione della totalità delle immagini⁴⁷³.

Attraverso la sua teoria della conoscenza, Bergson mette in discussione sia la concezione propria della tradizione empirista, che traccia un percorso lineare dalle sensazioni alle idee⁴⁷⁴, sia la teoria riduzionista degli stati mentali in psicologia, che della prima è debitrice.

La soluzione alternativa, nella sua complessità, sarà articolata solo nei capitoli successivi, ma viene delineata già a quest'altezza attraverso una concezione “pragmatista” della percezione: se quest'ultima prepara l'azione tracciando i contorni dell'azione *virtuale* in risposta agli stimoli, i meccanismi sensorio-motori, lungi dal produrre le nostre percezioni, hanno la funzione di abbozzare l'azione *reale* del corpo.

La relazione da ricostruire dunque non è quella su cui si focalizza ogni riduzionismo tra percezioni e stati cerebrali ma quella, più ampia e rivelatrice, tra percezioni e mondo materiale nel suo complesso, poiché gli stati cerebrali fanno parte di questo mondo e non possono esserne isolati.

⁴⁷¹ Su questi aspetti problematici e in particolare sul confronto tra il primo capitolo di *Matière et mémoire* e la fenomenologia husserliana, cfr. J.P. Sartre, *L'imagination* cit.; Id. *L'imaginaire* cit.; R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione* cit.; R. Barbaras, “Le problème de l'expérience”, *Annales bergsoniennes II* cit., pp. 287-303; C. Riquier, “Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*?”, *Ivi.*, pp. 261-285; F. Caeymaex, “Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien”, *Ivi.*, pp. 409-425; N. Cornibert, *Image et matière. Étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson* cit.

⁴⁷² Sia Sartre (cfr. i testi citati nella nota precedente) sia Politzer (G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* cit.) rivolgono questa accusa a Bergson, Sartre come seguace di Husserl e critico del disconoscimento bergsoniano della trascendenza della coscienza al mondo, Politzer come sostenitore della psicologia freudiana, che egli ritiene essere la sola psicologia “concreta”, in quanto procede dall'esperienza alla teoria e non viceversa. Rifiutare l'accusa di positivismo mossa alla filosofia bergsoniana non equivale, per noi, a negare gli aspetti problematici della sua psicologia e il debito che questa mantiene, al di là del massiccio tentativo di rinnovamento, con la psicologia classica.

⁴⁷³ Su questo tema, che tratteremo nel paragrafo successivo, si rimanda ai lavori di N. Cornibert, *Image et matière* cit. e di C. Riquier, “Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*?” cit.

⁴⁷⁴ *MM*, pp. 59-60.

Si intravede già da queste analisi una concezione peculiare del rapporto tra soggetto e oggetto, che potremmo definire “centripeta”, nel senso che muove dall'esterno all'interno, dal mondo alla coscienza. Anche a questo riguardo però bisognerà integrare a queste prime analisi i contenuti dei capitoli successivi, e in particolare del quarto, che porteranno a superare una visione spaziale (da noi restituita con i termini “centripeta”, “esterno”, “interno”) con una temporale: “le questioni relative al soggetto e all'oggetto, alla loro distinzione e alla loro unione”, come afferma Bergson⁴⁷⁵, “vanno poste in funzione del tempo piuttosto che dello spazio” e sono dunque da comprendere nei termini di una “contrazione di una durata più diffusa e di una durata più concentrata” e non in quelli di una contrapposizione tra esteso e inesteso, o tra quantità e qualità⁴⁷⁶.

È in questa direzione che, già alla fine del primo capitolo, viene reintegrata la memoria, con la quale il piano orizzontale e istantaneo della percezione viene rideclinato attraverso quella profondità temporale che, pur minima, non può mancare a ogni percezione concreta. L’“intuizione reale” presente al fondo di ogni percezione avrà d'ora in avanti la funzione di fare da stimolo o di dare corpo all'evocazione del passato, nelle diverse forme in cui esso può presentarsi, come spiega la teoria della memoria elaborata nei due capitoli centrali.

Come si è già detto, il secondo capitolo comparve qualche mese prima dell'uscita di *Matière et mémoire* sulla *Revue philosophique*, inserendosi nel dibattito sul tema della memoria che ebbe largo spazio nella rivista.

L'ipotesi centrale del capitolo è la seguente: dato che il cervello, in base alla teoria della percezione precedentemente esposta, è solo il conduttore che raccoglie e trasmette i movimenti e dato che, tuttavia, constatiamo in noi una conservazione delle percezioni passate, tutto lascia pensare che ci sia una memoria indipendente che raccoglie le immagini nel corso del loro prodursi⁴⁷⁷.

Per dimostrare l'indipendenza della memoria, Bergson ne distingue due tipi: da un lato la memoria-abitudine, che risiede nel corpo, o meglio nei meccanismi motori, e che viene “giocata” nell'azione presente; dall'altro una forma indipendente di memoria, che si astrae dal presente e che corrisponde ad una rappresentazione, cioè ad un'immagine.

La nostra vita cosciente, quando essa si sviluppa normalmente, consiste in una continua inibizione della memoria-immagine da parte della memoria-abitudine, finalizzata all'azione e all'equilibrio vitale. Non si tratta tuttavia di un'inibizione completa, poiché la rievocazione di alcune immagini è essa stessa utile alla percezione presente, qualora esse servano ad interpretare quest'ultima e vi si inseriscano facilmente. Al di fuori di questo margine di utilità della memoria-immagine, infine, quest'ultima trova libero corso su due livelli psicologici differenti, ma in qualche modo affini, cioè il sogno e la patologia psichica, che consistono rispettivamente in una sospensione momentanea e in una perdita della capacità di inibire i ricordi inutili all'azione presente.

Se la memoria è la facoltà a cui Bergson si rivolge per risolvere il problema della relazione tra spirito e corpo, il riconoscimento è l'operazione mentale per eccellenza su cui l'analisi si deve

⁴⁷⁵ *Ivi*, p. 74.

⁴⁷⁶ “Bergson à A. Levi”, *Correspondances*, pp. 113-116, p. 115.

⁴⁷⁷ *MM*, p. 81.

soffermare, essendo la messa in opera pratica della memoria che stabilisce una relazione tra esperienza passata ed esperienza presente.

Anche nel riconoscimento Bergson distingue due forme: da un lato il riconoscimento “distratto”, che si produce soltanto attraverso movimenti e che corrisponde alla memoria-abitudine, dall'altro il riconoscimento “attento”, che avviene attraverso rappresentazioni e che è espressione del secondo tipo di memoria, autonoma dai meccanismi corporei. Si potrebbe definire il primo tipo di riconoscimento come “automatico” e “irriflesso”, in contrapposizione a quella forma di attenzione del soggetto che caratterizza invece il secondo tipo. L'analisi bergsoniana naturalmente si concentra soprattutto su quest'ultimo, o meglio sullo scarto tra il primo e il secondo, che permette di identificare la relazione e, conformemente alla teoria che si vuole proporre, la differenza tra cervello e memoria. La questione da risolvere è allora la seguente:

Dans le cas où la reconnaissance est attentive, c'est-à-dire où les souvenirs-images rejoignent régulièrement la perception présente, est-ce la perception qui détermine mécaniquement l'apparition des souvenirs, ou sont-ce les souvenirs qui se portent spontanément au-devant de la perception?⁴⁷⁸

Si tratta cioè di capire se l'evocazione di ricordi-immagine coinvolta nel riconoscimento attento è determinata dalla percezione o se il rapporto che lega i due termini, ovvero memoria e percezione, passato e presente, è irriducibile ad un meccanismo di questo tipo e chiama in causa un'attività più complessa.

In che modo i ricordi vengono ad inserirsi nel presente, cioè nella percezione? E che cosa accade quando questo inserimento è impossibile e dunque il riconoscimento mancato, come avviene nel caso di alcune patologie come la cecità o la sordità psichiche?

Secondo Bergson si passa per gradi impercettibili dai ricordi disposti lungo il tempo (ricordi-immagine) ai movimenti che ne delineano l'azione nascente o possibile nello spazio⁴⁷⁹, il che significa riconoscere tra i due al tempo stesso un “progresso dinamico”⁴⁸⁰ e una relazione ordinata “dal ricordo all'azione”. La posta in gioco di tale concezione è la seguente: se si individua tra movimenti del corpo (riconoscimento automatico, meccanico) e ricordi-immagine non un rapporto di determinazione dei secondi da parte dei primi, ma un “circolo” che ha peraltro la sua origine nel ricordo, nella memoria, si può di conseguenza affermare l'indipendenza di quest'ultima dal cervello. In questi passaggi del secondo capitolo si può leggere assai chiaramente la presa di posizione di Bergson nel quadro della psicologia dell'epoca: *Matière et mémoire* intende proporre una psicologia della memoria alternativa alla teoria della localizzazione, nella convinzione che la categoria di luogo stessa sia inadeguata in rapporto ai fenomeni della memoria e, in generale, dello spirito.

⁴⁷⁸ *MM*, pp. 107-108.

⁴⁷⁹ *Ivi*, p. 83.

⁴⁸⁰ *Ivi*, p. 142.

Determinante nella messa in discussione della localizzazione cerebrale è l'analisi delle patologie psichiche che, come abbiamo visto, costituisce sia un tratto saliente della teoria bergsoniana della memoria, sia un ulteriore sintomo dell'influenza del dibattito che si svolgeva all'epoca in psicologia, in particolare in ambito francese. Che cosa rivelano i casi di malattia o disfunzione della memoria studiati dalla psicopatologia? Bergson riprende dalla letteratura psicopatologica numerosi casi in cui i malati, pur sapendo evocare la visione interiore di un oggetto che viene loro nominato, non sono tuttavia in grado di riconoscerlo se esso viene loro mostrato. Questo indica che c'è indipendenza reciproca tra memoria visiva e capacità di riconoscere gli oggetti percepiti e che la cecità psichica (e parimenti la sordità psichica, implicata nelle patologie del linguaggio) non deriva dalla “cancellazione” dei ricordi provocata da lesioni del cervello. Queste ultime, infatti, possono provocare un malfunzionamento dei collegamenti nervosi, tale da impedire l'utilizzo del ricordo nella percezione presente, ma non possono eliminare il ricordo, di cui vengono così ribadite, come vuole la teoria bergsoniana, sia l'indipendenza sia l'impossibile localizzazione nel cervello.

Questo non significa che Bergson opti per una “spiritualizzazione” del riconoscimento che subordinerebbe in tutti i casi quest'ultimo alla memoria nella sua forma più sofisticata, cioè ai ricordi-immagine. Si tratta piuttosto di affermare che il riconoscimento è un fenomeno complesso e diversificato e che, se talvolta le tendenze motrici sono sufficienti a renderne ragione (come nella memoria-abitudine, interamente spiegabile mediante lo “schema motorio”⁴⁸¹), nella maggior parte dei casi è indispensabile anche il ricorso alla memoria psicologica che, attraverso lo “schema dinamico”, anticipa la percezione⁴⁸².

L'analisi dell'attenzione come forma peculiare del riconoscimento ha dunque messo in luce come quest'ultimo costituisca, nella maggior parte della nostra vita psichica, un lavoro di *sintesi* tra percezione e ricordo, un processo tutt'altro che lineare attraverso il quale dei ricordi vengono ad

⁴⁸¹ Sullo schema motorio cfr. *MM*, pp. 106-107, pp. 121-129.

⁴⁸² Si noti che nell'analisi della memoria il corpo continua a giocare, come in rapporto alla percezione, un ruolo fondamentale, tanto che in alcuni casi esso risulta sufficiente a spiegare il fenomeno della memoria e, negli altri, esso è comunque chiamato in causa come elemento centrale nell'azione e guida nella rievocazione di alcuni ricordi. Bergson in queste pagine parla per esempio di una “logica del corpo” come capacità di regolare la propria risposta in base a meccanismi che sono estranei al pensiero riflessivo e che risiedono interamente nei nostri movimenti. Tuttavia, è importante sottolineare che questa funzione centrale del corpo è connessa all'attribuzione ad esso di uno statuto particolare che impedisce, in primo luogo, una riduzione del corpo al cervello. In generale, il “polo materiale” del dualismo riceve in *Matière et mémoire* una caratterizzazione tale da porre in modo originale sia il rapporto tra stato mentale e cerebrale, sia quello tra mondo e rappresentazione. Nel primo capitolo, per esempio, Bergson si rifiuta di impostare la relazione nei termini percezione/cervello, affermando che la relazione autentica è quella tra la percezione e la materia in generale, di cui il cervello è parte. Questo significa, come abbiamo visto, rifiutare il riduzionismo attraverso una concezione pragmatica della percezione, che pone al centro l'azione e il complesso sensorio-motore. Allo stesso modo nel secondo capitolo il corpo non si riduce al cervello e non è il luogo in cui risiederebbero i ricordi, ma è il corpo nella sua integralità, che agisce e risponde agli stimoli esterni o in modo immediato, attraverso una memoria acquisita come abitudine (una “logica del corpo”) o rivestendo, all'interno di una dinamica di riconoscimento più complessa, un ruolo di selezione nei processi di attualizzazione dei ricordi in immagini. Vedremo poi che nel terzo capitolo il corpo sarà di nuovo investito di una funzione fondamentale e non riducibile a polo psicologicamente non significativo e sarà inteso come la punta sottile su cui poggia tutta la nostra vita psichica e il suo equilibrio, ben rappresentata nello schema del cono rovesciato. Infine, al culmine di questa rivalutazione del corpo e della materia, il capitolo quarto declinerà metafisicamente il rapporto tra memoria e materia facendo anche di quest'ultima una forma di durata, anche se massimamente dilatata, fino all'estensione.

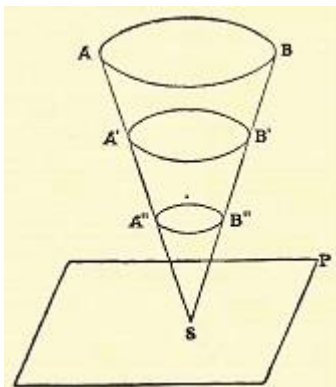
inserirsi in un'attitudine corporea, limando progressivamente la loro ricchezza in modo da far rimanere solo ciò che è utile alla percezione presente e dunque al movimento.

L'apporto principale di questo secondo capitolo, dunque, è l'affermazione della relazione complessa tra percezione e memoria, tra presente e passato, ben rappresentata dallo schema dei cerchi concentrici⁴⁸³, il quale mostra che l'attualizzazione del passato in ricordi-immagine è sempre “aperta” e “variabile” in base alle esigenze dell'azione presente⁴⁸⁴.

L'analisi psicologica proposta da Bergson chiama già di per sé delle conseguenze metafisiche, nella misura in cui essa afferma l'esistenza del passato nella forma di “ricordo puro” che lo rende indipendente da ogni supporto cerebrale.

Il terzo capitolo approfondisce questi aspetti e si sofferma sulla relazione tra la virtualità della memoria pura e le sue attualizzazioni. Infatti il passato, che nelle analisi fin qui ricostruite è coinciso con le forme della sua rievocazione, non va ridotto a queste e in particolar modo non va confuso con l'immagine che noi ne abbiamo nel presente, sebbene esso, nell'attualizzarsi, si presenti in forma di immagine. Detto altrimenti, “immaginare non è ricordare”⁴⁸⁵.

Bergson è dunque convinto che, così come si pensa ad un'esistenza fuori dalla coscienza per gli oggetti, si dovrebbe ammettere un'esistenza analoga per il soggetto, e nella fattispecie per la memoria, che costituisce la stoffa della soggettività. Il passato è quindi un modo d'essere inconscio che la nostra attività psichica attualizza e rende cosciente per un soggetto che agisce e percepisce. Tale rapporto tra la percezione, l'azione e il presente da un lato e il ricordo, l'inazione e il passato dall'altro è rappresentato da una figura ancora più fortunata ed emblematica di quella dei cerchi concentrici: lo schema del cono rovesciato⁴⁸⁶.



La punta S (la percezione, il corpo) e la base del cono AB (la totalità della memoria) non corrispondono a due stati reali, ma piuttosto ai due “limiti” tra cui trova spazio la nostra esperienza concreta, che è sempre un misto. Tra i due estremi, si collocano tutti i possibili tagli che

⁴⁸³ *MM*, p. 115.

⁴⁸⁴ “Les idées, disions-nous, les purs souvenirs appelés du fond de la mémoire, se développent en souvenirs-images de plus en plus capables de s'insérer dans le schème moteur”; “La prétendue destruction des souvenirs par les lésions cérébrales n'est qu'une interruption du progrès continu par lequel le souvenir s'actualise” (*MM*, p. 140).

⁴⁸⁵ *MM*, p. 150.

⁴⁸⁶ L'immagine si trova in *MM*, p. 181.

corrispondono ai piani differenti di “tensione” o “vitalità”⁴⁸⁷ della memoria su cui la nostra attività psichica può collocarsi, attingendo di volta in volta a livelli di esperienza diversamente profondi. Bergson può così affermare, traendo le conclusioni delle analisi svolte nei capitoli secondo e terzo:

Tous les faits et toutes les analogies sont en faveur d'une théorie qui ne verrait dans le cerveau qu'un intermédiaire entre les sensations et les mouvements, qui ferait de cet ensemble de sensations et de mouvements la pointe extrême de la vie mentale, pointe sans cesse insérée dans le tissu des événements, et qui, attribuant ainsi au corps l'unique fonction d'orienter la mémoire vers le réel et de la relier au présent, considérerait cette mémoire même comme absolument indépendante de la matière⁴⁸⁸.

Con il quarto e ultimo capitolo infine Bergson passa dal problema che aveva posto inizialmente e che concerneva il ruolo dell'attività cerebrale nella vita dello spirito, a quello dell'unione dello spirito e del corpo⁴⁸⁹. Una volta dimostrato che lo spirito non è un epifenomeno dei meccanismi cerebrali, quale rapporto è possibile stabilire tra esso e la materia?

Dopo aver spinto all'estremo il dualismo con la teoria della percezione pura e quella della memoria pura, si tratta ora di risolverlo, perché, se è vero che il pensiero bergsoniano coincide per molti versi con un dualismo, questo risulta in fin dei conti una “tappa provvisoria che viene superata verso un monismo”⁴⁹⁰.

Bergson intende ora proporre una concezione metafisica della materia che al tempo stesso derivi dalle analisi sulla percezione e il ricordo svolte nei capitoli precedenti e getti una nuova luce su di esse. La realtà immediata a cui si perviene non è né un semplice ritorno al senso comune (la materia come totalità di immagini del capitolo primo), né un risultato che si possa ottenere senza un lungo lavoro; ad essa si giunge solo al termine di un'analisi che ha occupato i primi tre capitoli e che può condurre finalmente a quel punto da cui ha origine la nostra esperienza e nel quale essa si è piegata nel senso dell'esperienza umana⁴⁹¹.

Ciò che di nuovo introduce il quarto capitolo, rispetto all'immagine della materia che era stata abbozzata a titolo provvisorio nel primo, è proprio una profondità o uno spessore temporale tramite cui la materia stessa viene distinta dallo spazio, di per sé inesistente se non come limite ideale di una estensione che non diviene mai pura spazialità, ed è quindi pensata come una realtà non incommensurabile con la memoria.

Alla riduzione della materia allo spazio, o meglio alla giustapposizione di elementi distinti nello spazio, si oppongono sia la scienza “nelle sue aspirazioni più elevate”, sia la coscienza “nei suoi

⁴⁸⁷ *MM*, p. 189.

⁴⁸⁸ *Ivi*, p. 198.

⁴⁸⁹ Anche il capitolo quarto, come il secondo, fu pubblicato separatamente prima dell'uscita del volume. Esso apparve sulla *Revue de métaphysique et de morale* nel numero di maggio del 1896, con il titolo “Perception et matière”.

⁴⁹⁰ G. Deleuze, *Foucault* (1986), Les Éditions de minuit, Paris 2004, p. 89. Deleuze fa riferimento in questo passaggio proprio alla filosofia di Bergson e a quella di Spinoza.

⁴⁹¹ *MM*, p. 205.

dati più immediati”⁴⁹². Esse, unite nell'obiettivo di “ritrovare le articolazioni naturali del reale”⁴⁹³, sono d'accordo nell'affermare che ciò che ci viene dato è una continuità in movimento e che sono i bisogni della vita – inclini ad identificare una differenza tra sé e ciò che può soddisfarli – a farci ritagliare artificialmente questa continuità in corpi e movimenti omogenei.

Come si è già accennato, il rifiuto di vedere nella materia un'esteriorità puramente spaziale ha importanti conseguenze sulla concezione dei rapporti tra soggetto e oggetto, la cui posizione in termini spaziali si rivela essere solo una proiezione metafisica dei nostri bisogni. Lo spazio – e con esso il tempo omogeneo, pensato in base al modello spaziale – va allora pensato come un elemento distinto dalla materia e “aggiunto” ad essa come una “rete infinitamente divisa” che le sottendiamo “per rendercene padroni, per scomporla in direzione delle nostre attività e dei nostri bisogni”⁴⁹⁴.

Attraverso una concezione “gradualista” dei rapporti tra spirito e corpo, ricostruita tramite un'analisi psicologica della memoria e una teoria metafisica della materia, Bergson ritiene di aver risolto la questione della loro unione affermando che il nostro corpo, lungi da essere una *res extensa* opposta alla *res cogitans*, è, insieme a ciò che lo circonda, l'ultimo piano della nostra coscienza, o meglio della nostra memoria, coincidente, nello schema del cono rovesciato, con “l'immagine estrema”, ovvero con “la punta che il nostro passato spinge ad ogni istante verso il nostro avvenire”⁴⁹⁵.

Ma, come la nostra ricostruzione ha cercato di mettere in evidenza, l'unione dello spirito e del corpo è affermata mediante un'analisi che si concentra su funzioni psicologiche determinate, la percezione e la memoria, le quali risultano spiegabili solo a partire da un'interazione tra i due termini del dualismo. “Se il ricordo puro è già spirito e la percezione pura è ancora qualcosa della materia”⁴⁹⁶, allora la nostra attività mentale concreta, che si produce sempre e soltanto come una sintesi di questi due elementi, attesta l'unione dello spirito e della materia.

3.4. L'immagine

È ora possibile tematizzare con più precisione lo statuto e la funzione del concetto di immagine in *Matière et mémoire*. Esso non costituisce né l'unica né la principale chiave di lettura dell'opera, o quantomeno potrebbe esserlo solo “in costellazione” con altri concetti, ma rappresenta certamente uno strumento utile per comprendere i rapporti che il pensiero bergsoniano intrattiene con la psicologia.

⁴⁹² *Ivi*, p. 221.

⁴⁹³ *Ibidem*.

⁴⁹⁴ *MM*, p. 260.

⁴⁹⁵ *Ivi*, p. 274.

⁴⁹⁶ *Ibidem*. La traduzione è leggermente modificata, poiché il testo francese recita: “Si le souvenir pur est déjà l'esprit, et si la perception pure *serait* encore quelque chose de la matière”. Ci interessa sottolineare qui il condizionale “*serait*”, attribuito alla corrispondenza tra percezione e materia, in contrapposizione all'indicativo “*est*” utilizzato per la memoria e lo spirito. Questa differenza sta ad indicare, ci sembra, il minor investimento ontologico attribuibile alle analisi del primo capitolo rispetto a quelle del terzo capitolo. Che la percezione coincida con la materia è vero “di diritto”, ma tale coincidenza non si produce mai concretamente, perché la percezione occupa sempre e necessariamente un qualche spessore di durata, come il prosieguo dell'opera ci mostra. Diverso è il caso della memoria pura: se è vero che essa non è accessibile nella sua totalità alla nostra coscienza, nondimeno la sua corrispondenza con lo spirito è “di fatto” e non solo “di diritto”.

Si è detto che il termine “immagine” “è stato e resta la croce degli interpreti di Bergson”⁴⁹⁷. L'insistenza stessa con cui l'autore, nell'*Avant-propos* che antepone a tutte le edizioni dell'opera a partire dal 1911, cerca di giustificare e chiarire l'uso del termine è indicativa di una difficoltà che egli stesso registrò e a cui cercò di ovviare per non compromettere la ricezione del proprio lavoro. Dalla lettura dell'*Avant-propos* potrebbe sembrare che Bergson senta la necessità di spiegare l'uso del termine “immagine” solo in riferimento al primo capitolo dell'opera, nel quale esso è investito di un significato affatto originale rispetto a quello in uso nel lessico psicologico dell'epoca: se in quest'ultimo l'“immagine” corrisponde ad un contenuto di coscienza o ad una rappresentazione mentale, Bergson, con la teoria della percezione pura, aggiunge a questa accezione una determinazione “realista”, tale che esso viene ad indicare non solo il dato primario della nostra vita psicologica, ma anche la materia stessa⁴⁹⁸.

Basta però considerare le modifiche al testo apportate da Bergson nel passaggio dall'articolo sulla *Revue philosophique* alla stesura del secondo capitolo⁴⁹⁹, che consistono nella scelta di sostituire il nostro termine con una serie di sinonimi⁵⁰⁰, per accorgersi che i problemi relativi al concetto di immagine si estendono al suo uso psicologico e che la costruzione bergsoniana di una teoria originale della memoria passa anche attraverso una critica di quest'ultimo.

È possibile a buon diritto, come ha fatto Bento Prado, vedere nella nozione di immagine elaborata da *Matière et mémoire* il passaggio della filosofia bergsoniana dalla coscienza (*Essai*) al suo “fuori”, rilevando come, finché si aveva a che fare con la presenza a sé, cioè l'interiorità, l'io era in grado di cogliersi senza immagine⁵⁰¹. Tale lettura, sebbene condivisibile, deve essere intesa però in un senso più ampio e non in base ad un'identificazione *tout court* dell'immagine in *Matière et mémoire* con l'ibrido cosa-rappresentazione del primo capitolo. Ci sembra evidente, infatti, che il “fuori” della coscienza di cui parla Bento Prado non sia solo la materia come “insieme delle immagini”, ma anche la dimensione plurale e diversificata delle *durate* che emerge alla fine del testo mettendo in rilievo la consustanzialità di materia e coscienza.

Eviteremo quindi di circoscrivere le difficoltà e le poste in gioco del concetto di immagine alle analisi del primo capitolo, che pure hanno costituito il principale terreno di discussione degli interpreti che si sono confrontati con tale concetto bergsoniano, in particolare in ambito fenomenologico.

⁴⁹⁷ C. Riquier, “Y-a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*?” cit., p. 268.

⁴⁹⁸ F. Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson* cit., p. 11.

⁴⁹⁹ La pubblicazione avviene in due parti, sulla *Revue philosophique*, t. XLI, marzo 1896, pp. 225-248 e aprile 1896, pp. 380-399, con il titolo “Mémoire et reconnaissance”.

⁵⁰⁰ Cfr. A. Robinet, “Le passage à la conception biologique de la perception de l'image et du souvenir chez Bergson”, *Les Études philosophiques*, 1966, pp. 375-388, ora in *MM*, pp. 479-490. L'apparato critico è stato realizzato da A. Robinet per l'Édition du Centenaire delle *Oeuvres* di Bergson (PUF, Paris 1959); per la parte relativa al secondo capitolo di *Matière et mémoire*, cfr. *Ivi*, pp. 1489-1503.

⁵⁰¹ B. Prado, *Présence et champ transcendental. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, Olms, Hilesheim 2002 (si veda in particolare il passaggio tra il capitolo II, “La présence interne”, e il capitolo III, “Le champ des images: présence et re-présentation”).

Certo, la nostra analisi si dovrà necessariamente concentrare anche sul primo capitolo, per mostrare come tutte le principali tesi del libro e, in ultima istanza, la soluzione in esso proposta della questione del rapporto tra anima e corpo poggino sulla nozione di immagine in esso sviluppata.

Ma dato che la rilevanza del concetto di immagine va ben oltre la tematizzazione di esso fornita nel capitolo iniziale, guarderemo all'opera nel suo complesso, per far emergere sia i differenti significati del termine, sia gli aspetti problematici che sembrano condurre ad un suo abbandono e, come vedremo, al passaggio “dall'immagine all'intuizione”.

L'immagine fa la sua comparsa in *Matière et mémoire* nella forma plurale dell’“insieme di immagini”. Con questa espressione Bergson definisce la materia in rapporto alle percezioni, che ne costituiscono di volta in volta le possibili riduzioni.

Come abbiamo visto, per sfuggire sia all'idealismo che al realismo, Bergson compie all'inizio dell'opera un “passo indietro” che lo riporta al senso comune, di cui egli sposa la credenza che esista una materia, da noi percepita, e che le sue caratteristiche siano proprio quelle che la nostra percezione le attribuisce.

Ci è parso importante sottolineare nuovamente che il piano della percezione risulta da una sospensione delle teorie filosofiche per aderire al senso comune, poiché da questa operazione e dal modo in cui essa viene interpretata dipende lo statuto delle immagini in questo primo capitolo e non solo.

Che cosa implica, infatti, questo arretramento dalla filosofia al senso comune?

A nostro avviso, come si è già accennato nel paragrafo precedente, esso non comporta un appello di Bergson ad una sorta di “attitudine naturale” come sostituto definitivo della riflessione filosofica e approdo del metodo che intende fornire un accesso immediato al reale.

L’“essere” immediato e non altrimenti caratterizzato, al tempo stesso cosa e rappresentazione, che è definito come l'insieme delle immagini, non andrebbe dunque letto come il portato di un'assunzione ontologica. Esso si presenta piuttosto come l'effetto di un discorso⁵⁰² volto ad aggirare le difficoltà delle teorie realiste ed idealiste e a dimostrare la plausibilità di una concezione per la quale le nostre percezioni, lungi dall'essere il prodotto dell'attività cerebrale, sono “davvero parte delle cose” e nel cervello trovano solo uno strumento di selezione, che fa di ogni percezione un “taglio” nella totalità delle immagini. L'importanza della nozione di immagine dunque risiederebbe non tanto nel suo significato (un’“esistenza situata a metà cammino tra la 'cosa' e la 'rappresentazione”⁵⁰³), quanto nella “funzione”⁵⁰⁴ che essa riveste nell'argomentazione del primo capitolo e più in generale nell'economia dell'opera.

Il realismo che abbiamo attribuito all'immagine bergsoniana andrebbe perciò rivisto alla luce di queste precisazioni e spogliato di quella “ingenuità” che alcuni lettori, come Sartre e il primo Merleau-Ponty⁵⁰⁵, vi hanno riscontrato, vedendo in questo realismo soprattutto un'incapacità di

⁵⁰² N. Cornibert (*Image et matière* cit., p. 98) parla a questo proposito dell'argomentazione del primo capitolo come di un “plan d'immanence discursif[...], champ déployé par l'acte du théoricien-philosophe en vue de son investigation”.

⁵⁰³ *MM*, p. 1.

⁵⁰⁴ Cfr. C. Riquier, “Y-a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*” cit., p. 270.

⁵⁰⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris 1978.

pensare l'intenzionalità e la struttura propria della coscienza e l'errore di porre "positivamente" l'essere come piano delle immagini indipendente da un soggetto.

Coloro che, come V. Goldschmidt e Bento Prado⁵⁰⁶, nell'elaborare una lettura fenomenologica alternativa a quella sartriana, hanno visto nel primo capitolo di *Matière et mémoire* una "riduzione fenomenologica" *sui generis*, hanno voluto senz'altro distinguere la teoria bergsoniana delle immagini e della percezione pura da un'illusione realista che resterebbe ancorata all'affermazione della positività del mondo.

Solo nel momento in cui verrà introdotta la durata come contenuto o sostanza dell'essere (nel capitolo quarto) il discorso bergsoniano assumerà un significato ontologico⁵⁰⁷.

Oltre ad alcuni indicatori linguistici e stilistici, come l'utilizzo di un lessico finzionale ("tout se passe *comme si*", "figeons"), un altro aspetto ci sembra testimoniare chiaramente a favore della tesi che nega alla teoria della percezione pura lo statuto di un primo accesso all'assoluto: si tratta del carattere di pura istantaneità e di totale immanenza ad un piano spaziale o orizzontale che appartiene all'insieme delle immagini.

L'idea stessa di un "insieme delle immagini" e di un'attività percettiva che in essa ritaglia (*decouper* è il verbo utilizzato da Bergson) una porzione utile rivela il sussistere di un registro spaziale e sembra collocarsi in un rapporto di continuità con una concezione dell'attività mentale che Bergson critica fortemente; le immagini, nel primo capitolo, appaiono molto prossime ai contenuti "*partes extra partes*" da cui muove la concezione associazionista della vita dello spirito⁵⁰⁸.

Tale nesso con lo spazio, anziché giustificare una lettura "realista" della teoria delle immagini, conferma a nostro avviso la tesi per cui quest'ultima non è affatto l'ultima parola di *Matière et mémoire* sul rapporto tra percezione e materia e dice in verità molto poco sulla teoria bergsoniana del reale.

L'irrealtà dell'immagine, vale a dire la sua mancata coincidenza con la materia, non risiede dunque solo nel fatto di derivare da un "taglio" operato nella totalità del reale in vista dell'azione, ma anche nel suo essere pensata ancora a partire dallo spazio, che per Bergson, lo ricordiamo, è un irreali, un puro concepito.

⁵⁰⁶ Su questo insistono C. Riquier, in "Y-a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*" cit. e in *Archéologie de Bergson* cit., pp. 311-351.

⁵⁰⁷ Barbaras, senza sposare *tout court* la posizione bergsoniana, risponde in questo modo alle critiche che derivano da un'identificazione tra teoria delle immagini e percezione pura: "Mentre la fenomenologia della percezione è *ipso facto* un'ontologia poiché è il senso ultimo dell'essere che è colto nella sua apparizione, in Bergson la fenomenologia della percezione ...[di MMI] chiama una metafisica della percezione, che dà lo statuto vero e proprio della totalità delle immagini" (R. Barbaras, "Le problème de l'expérience" cit., p. 298, trad. nostra). Allo stesso modo, C. Riquier ("Y-a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*" cit.) rimprovera alle letture di Sartre (*L'imagination*) e di Merleau-Ponty (*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran, Bergson*) l'interpretazione metafisica del capitolo primo di *Matière et mémoire*, che li porta a parlare di un realismo ingenuo.

⁵⁰⁸ Sono aspetti su cui Sartre ha insistito nel suo *L'imagination*, la cui critica punta il dito sullo statuto ibrido e ambiguo dell'immagine di *Matière et mémoire* e risulta più sottile di una semplice identificazione del primo capitolo con una metafisica realista. L'immagine è oggetto, secondo Sartre, di una determinazione piuttosto vaga, che permette di conferirle ora lo statuto di cosa, ora quello di rappresentazione. Tale vaghezza non permette affatto di liberare il concetto dall'uso che ne fa la psicologia classica, come invece pretenderebbe di fare, poiché rendere l'immagine diafana non basta per liberarla dal suo statuto di cosa.

In un certo senso, la materia è immagine “per noi” ma non “in sé”, come ci mostrerà la metafisica della materia proposta nel quarto capitolo, che farà emergere la dimensione temporale e il lato “soggettivo” della materia-durata.⁵⁰⁹

Resterà infine da vedere se sia la nozione di immagine *tout court* a implicare un'esclusione della durata o se sia invece possibile identificare negli sviluppi di *Matière et mémoire* un approfondimento dell'immagine nel senso di una sua temporalizzazione⁵¹⁰.

Nel secondo capitolo l'immagine si sposta dal campo della percezione e del suo rapporto con la materia a quello della memoria e del riconoscimento, transitando dunque dal presente di una percezione scevra di ricordo al passato.

Come abbiamo visto, Bergson distingue due tipi di ricordo, di cui uno soltanto coincide con una forma di rappresentazione del passato in immagine, mentre l'altro, il ricordo-abitudine, risiede nel corpo. Ma quella che appare inizialmente una concessione all'idea per cui la memoria è subordinata al corpo, cioè l'ammissione che in molti casi essa è riducibile all'acquisizione di un'abitudine nella forma di movimenti corporei, viene in realtà ribaltata in una testimonianza a favore dell'indipendenza della memoria.

Bergson infatti insiste, come già aveva fatto a proposito della distinzione tra percezione e memoria, sulla necessità di identificare i fenomeni puri al di là dei misti in cui essi si trovano concretamente uniti: affermare che tra la memoria rappresentativa e quella corporea c'è una differenza di natura implica che la prima non può derivare dalla seconda. La sua origine sarà infatti identificata nella memoria pura, con la quale si appropderà ad un ricordare “oltre l'immagine”.

⁵⁰⁹ Su questa distinzione tra una comprensione soggettiva e una oggettiva della memoria in *Matière et mémoire*, cfr. A. François, “Retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans *Matière et mémoire*”, *Philopsis*, 1997 (rivista online), <http://www.philopsis.fr/spip.php?article115> e, sulla stessa linea, C. Riquier, *Archéologie de Bergson* cit., pp. 320-336.

⁵¹⁰ Un'ulteriore considerazione si potrebbe fare, sulla scia del lavoro già citato di N. Cornibert (*Image et matière* cit., pp. 69-94), in merito all'idea di “totalità” che sembra implicata dall'affermazione della materia come insieme delle immagini; essa infatti, essendo posta all'inizio dell'opera, appare come un'evidenza e in fin dei conti come un indebito presupposto.

Ci sembra infatti importante, in questo senso, la domanda che Cornibert colloca a principio e guida delle sue analisi sul primo capitolo: chi pone il piano coincidente con la totalità delle immagini? Come si può evitare di pensare quest'ultimo come un presupposto indebito, un'ontologia surrettiziamente introdotta da Bergson a principio della propria argomentazione, che dunque la inficerebbe per intero? La risposta di Cornibert è che il piano delle immagini è posto dal filosofo-Bergson e che esso costituisce il piano di immanenza argomentativo su cui Bergson chiede al lettore di collocarsi.

Anche in virtù della nostra lettura del primo capitolo di *Matière et mémoire* – che insiste sugli aspetti di “irrealtà” dell'immagine che ne impediscono l'interpretazione in senso ontologico – è forse possibile interpretare la nozione di “insieme d'immagini” come il correlato di un'operazione che consiste nell'istituire un limite, una condizione solo pensata e mai esperita che si ottiene estremizzando l'idea di una percezione nelle cose. Perché, si chiede Bergson, una volta che ci si colloca sulla *tabula rasa* ottenuta dalla sospensione delle teorie filosofiche e ammesso quindi che la percezione avviene “nelle cose”, si dovrebbe limitare il “percepibile” a ciò che percepisco attualmente?

È invece possibile pensare ad un “percepibile” che va oltre la percezione attuale, senza per questo doverlo pensare come una totalità determinata.

Andando forse un po' oltre la lettera del testo bergsoniano, nel tentativo di metterlo maggiormente al riparo da alcune critiche, è possibile affermare che Bergson ha utilizzato il concetto di “immagine” e l'idea connessa di “insieme delle immagini” con un impegno ontologico non superiore a quello dell'affermazione che esistono delle cose, come vuole il senso comune, e che esse esistono in una forma non molto diversa da come noi le percepiamo.

Ma restiamo per il momento alla riqualificazione del termine “immagine” come rappresentazione del passato; si è infatti già detto che Bergson con il suo utilizzo si conforma all’uso del linguaggio psicologico del suo tempo.

A. Robinet⁵¹¹, analizzando le differenze tra la prima versione del capitolo⁵¹² e quella definitiva, ha mostrato che la nozione di immagine è oggetto di un “ripudio”⁵¹³ da parte di Bergson, che nella seconda esposizione la sostituisce con altri termini in ben 93 occorrenze.

Robinet ritiene che queste modifiche segnino l'approdo di Bergson ad una nuova concezione, per la quale il ricordo è irriducibile all’immagine⁵¹⁴, e siano legate ad una diversa interpretazione delle localizzazioni cerebrali: un confronto tra le due versioni mostra come la cecità e la sordità psichiche siano attribuite nella prima ad una distruzione o abolizione dei ricordi, nella seconda invece ad una loro inibizione o eclissi.

Anche se è innegabile che in numerosissimi passaggi del testo il termine “immagine” venga sostituito (principalmente con il termine “rappresentazione” e con le espressioni “immagine-ricordo” e “ricordo-immagine”⁵¹⁵), è comunque possibile porre le seguenti questioni:

Si può davvero affermare che la sostituzione del termine sia la conseguenza di una sua “ricusazione” da parte di Bergson? Essa non potrebbe essere intesa, in modo poco ma significativamente diverso, come il difficoltoso tentativo di “precisare” tale termine, ora sostituendolo, ora modificandolo, ora – come vedremo – conservandolo?

Riconoscere la permanenza del termine, nonostante l'espunzione di numerose sue occorrenze, comporta necessariamente una rinuncia alle conclusioni di Robinet?

Gli interventi di cui la parola “immagine” è oggetto nel passaggio alla stesura definitiva non impediscono che essa conservi un ruolo nel vocabolario del secondo capitolo.

Essa, per esempio, si trova in due occorrenze nella primissima pagina⁵¹⁶, laddove peraltro, visto il carattere introduttivo del passo, sarebbe giustificata una sua espunzione, se l'intenzione fosse quella di liberarsi della parola e di alcune sue implicazioni teoriche.

Nella presentazione delle tre tesi principali, sviluppata subito dopo, il termine è utilizzato effettivamente solo in un paio di occorrenze; tuttavia esso continua a comparire a fianco delle nozioni che lo hanno sostituito; ancora, lo vediamo impiegato più volte nella presentazione dei due tipi di ricordo.

Della memoria rappresentativa, che a quest'altezza del testo costituisce la memoria “per eccellenza”⁵¹⁷, Bergson dice inoltre che è la memoria che “immagina”⁵¹⁸.

⁵¹¹ A. Robinet, “Le passage à la conception biologique de la perception de l'image et du souvenir chez Bergson” cit.

⁵¹² Si tratta, come già detto, di quella pubblicata sulla *Revue philosophique* in due articoli dal titolo “Mémoire et reconnaissance”.

⁵¹³ A. Robinet, “Le passage à la conception biologique de la perception de l'image et du souvenir chez Bergson” cit., p. 478.

⁵¹⁴ Ivi, p. 481.

⁵¹⁵ Robinet segnala anche l'articolazione preferenziale delle correzioni nelle tre sezioni che compongono il capitolo II (Ivi, p. 478).

⁵¹⁶ *MM*, p. 81.

⁵¹⁷ Ivi, p. 89.

⁵¹⁸ Ivi, p. 87.

Senza voler ridimensionare l'entità delle modifiche, non si può dunque negare che il termine “immagine” venga sì in molti casi sostituito, ma non eliminato, e che le sue occorrenze nella versione definitiva siano tutt'altro che poche e marginali⁵¹⁹.

La scelta di sostituire “immagine” con termini “doppi” come “ricordo-immagine” o “immagine-ricordo” viene investita da Robinet di un senso particolare, quello di far subentrare all'idea di un accordo “semplice” quella di un “legame senza esistenza situabile né definibile”⁵²⁰, che prenderà poi la forma del circolo o della spirale e, qualche anno dopo, quella dello “schema dinamico”⁵²¹; la relazione tra percezione e memoria, in base a questa concezione, si produce in un nuovo significato (risultato del lavoro interpretativo che li coinvolge) e non in una nuova entità o in una “cosa” (immagine).

La portata attribuita da Robinet a queste sostituzioni è connessa ad una posta in gioco maggiore che egli individua in *Matière et mémoire* e nel suo rapporto con la psicologia: c'è un senso del termine immagine che lo compromette irrimediabilmente con una concezione associazionista dello spirito, dalla quale Bergson vuole prendere le distanze⁵²², contrapponendole una teoria che affermi l'irriducibilità della memoria pura alla sua incarnazione in rappresentazioni determinate.

La nostra ipotesi è che si possa ridimensionare l'importanza attribuita da Robinet alle modifiche apportate senza per forza negare la posta in gioco di cui si è detto sopra, e affermare che sia proprio il ricordo-immagine il mezzo con cui Bergson opera lo scarto tra la propria teoria della memoria e quella della psicologia classica, o più precisamente della cosiddetta “scuola di Ribot”. Riteniamo cioè che l'intenzione che Robinet rivela nella sostituzione del termine “immagine” possa essere considerata valida anche se si riconosce che quella sostituzione è solo parziale.

Bergson è consapevole che il connubio tra immagine e spazio, che abbiamo avuto modo di rilevare anche a proposito dell'immagine intesa come percezione e materia, rischia di compromettere la sua teoria, o meglio la pretesa che essa avanza di proporre una concezione dell'attività dello spirito alternativa a quella della psicologia classica, ma non per questo egli rinuncia alla nozione di immagine, cercando invece di conferirle un significato diverso e facendola “sbilanciare” su un terzo termine, il ricordo puro.

In contrapposizione all'associazionismo, egli nega che si possa intendere il riconoscimento come unione di una percezione e di un ricordo: da un lato infatti il riconoscimento meccanico non coinvolge rappresentazioni e in esso identificare un oggetto significa solo sapersene servire⁵²³; dall'altro il riconoscimento attento non ha origine da una percezione che evoca per associazione

⁵¹⁹ F. Worms (*Introduction à Matière et mémoire de Bergson* cit., pp. 104-105) riconduce tali modifiche al fatto che la parola “immagine”, impiegata nell'articolo sulla *Revue philosophique*, non poteva essere utilizzata nello stesso modo nel libro, dove era già stata impiegata, nel primo capitolo, con un altro significato. Accettando questa lettura, che ci sembra smorzare in parte l'idea di un rifiuto del termine maturato da Bergson, resta però da spiegare il motivo per cui questi scelga di ridimensionare il significato più diffuso e accettato per utilizzarne uno nuovo e passibile di una certa incomprendimento. Inoltre, rimane il fatto che Bergson, nel secondo capitolo, non abbandona del tutto la nozione di immagine nel senso di ricordo rappresentativo, come ci si potrebbe aspettare da chi vuole evitare i fraintendimenti prodotti da un uso ambiguo del termine.

⁵²⁰ “Le passage à la conception biologique de la perception de l'image et du souvenir chez Bergson” cit., p. 478.

⁵²¹ Cfr. “L'effort intellectuel” cit.

⁵²² “Le passage à la conception biologique de la perception de l'image et du souvenir chez Bergson” cit., *MM*, p. 478.

⁵²³ *MM*, p. 101.

(somiglianza o contiguità) un'immagine-ricordo, ma dalla memoria, e segue il vettore “dall'idea alla sensazione” o “dal passato al presente”.

Ci pare che, in questa concezione, il vero scarto rispetto alla teoria psicologica classica non sia dato dal rifiuto di caratterizzare come immagine il ricordo rappresentativo, ma dal fatto di collegare quest'ultimo, concepito come immagine, al ricordo puro, che invece non coincide con l'immagine e trova in essa solo una propria possibile attualizzazione.

Prima di passare al terzo capitolo, in cui Bergson approfondisce la memoria pura, vorremmo fare un'ultima precisazione sullo statuto dell'immagine nel secondo capitolo.

Scriva Bergson:

Essentiellement fugitifs, ils [i ricordi personali] ne se matérialisent que par hasard, soit qu'une détermination accidentellement précise de notre attitude corporelle les attire, soit que l'indétermination même de cette attitude laisse le champ libre au caprice de leur manifestation. Mais cette enveloppe extrême se resserre et se répète en cercles intérieurs et concentriques, qui, plus étroits, supportent les mêmes souvenirs diminués, de plus en plus [...] capables, dans leur banalité, de s'appliquer sur la perception présente et de la déterminer à la manière d'une espèce englobant l'individu. Un moment arrive où le souvenir ainsi réduit s'enchâsse si bien dans la perception présente qu'on ne saurait dire où la perception finit, où le souvenir commence⁵²⁴.

Il rapporto che questo passo istituisce tra immagine e azione è in un certo senso di proporzionalità inversa: più l'immagine è nitida, personale, ricca nel suo contenuto, meno essa è disponibile ad inserirsi nel presente dell'azione e più rimane legata ad una dimensione di sogno o fantasticheria. Questo significa certamente, in una teoria “biologica” come quella bergsoniana, in cui grande rilievo ha l’“attenzione alla vita” che sorregge la nostra attività psicologica, che il ricordo-immagine viene visto come la parte meno utile della memoria e più distante dai meccanismi che possono metterla in pratica. Ma non bisogna dimenticare che, al di là delle analisi psicologiche, tutta l'opera è attraversata dalla tensione verso un'esperienza sganciata dall'utilità e dagli schemi ordinari dell'azione umana: in questo senso, il ricordo-immagine potrebbe anche essere “rivalutato” in virtù della sua maggiore vicinanza alla memoria pura, quindi alla fonte stessa del ricordo⁵²⁵.

L'identificazione dell'immagine con la memoria “per eccellenza”, già minata nelle conclusioni del secondo capitolo, viene decisamente meno nel terzo, nel quale Bergson insiste sull'idea di una differenza tra la virtualità del passato e le immagini in cui esso si attualizza: “immaginare”, leggiamo nelle prime pagine, “non è ricordare”⁵²⁶.

Mentre il secondo capitolo sembrava assimilare immaginazione e ricordo opponendo ad una memoria “vera” che immagina una che si limita a ripetere il passato sotto forma di abitudine

⁵²⁴ *Ivi*, p. 116.

⁵²⁵ Senza voler anticipare troppo sul contenuto dei prossimi capitoli, ci pare che questi aspetti richiamino anche conseguenze etiche e politiche significative, che si vedranno in parte esplicitamente con *Les deux sources*. In quest'opera, infatti, il mistico sarà visto come colui che riesce a ricongiungere l’“immagine” e l'azione, l'immaginazione etica o politica e l'agire che la rende concreta.

⁵²⁶ *MM*, p. 150.

acquisita⁵²⁷, ora l'immagine sconta l'insistenza dell'analisi sull'irriducibilità del ricordo puro alle sue attualizzazioni. Viene dunque affermata una differenza di natura tra presente e passato⁵²⁸ e quest'ultimo viene descritto come un fondo che resta in parte irrecuperabile dall'immaginazione:

Le souvenir actualisé en image diffère profondément de ce souvenir pur. L'image est un état présent, et ne peut participer du passé que par le souvenir dont elle est sortie. Le souvenir, au contraire, impuissant tant qu'il demeure inutile, reste pur de tout mélange avec la sensation, sans attache avec le présent, et par conséquent inextensif⁵²⁹.

Tuttavia abbiamo visto come ciò che Bergson rimprovera al termine “immagine” è di rimanere asservito ad un pensiero scientifico il quale, “analizzando questa serie ininterrotta di cambiamenti [idee/immagini/percezioni] e cedendo ad un irresistibile bisogno di raffigurazione simbolica, interrompe e solidifica in cose compiute le fasi principali di questa evoluzione”⁵³⁰ e fa perdere la processualità caratteristica dell'attività dello spirito. La sostituzione di una logica statica con una processuale è al centro della teoria bergsoniana dell'attività psicologica e trova il suo culmine nello schema del cono rovesciato.

Per valutare lo statuto dell'immagine a questo punto dell'opera bisogna dunque chiedersi qual è il suo ruolo all'interno di questa “logica processuale”, cioè del movimento che caratterizza la vita dello spirito. Nella concezione bergsoniana dell'attività mentale prevale l'idea di una relazione dinamica ma strutturale con le immagini o quella di un pensiero “senza immagini”?

Ci sembra che una lettura di questi passaggi di *Matière et mémoire* che ne evidenzia la rilevanza epistemologica possa contribuire a rispondere a queste domande e a chiarire il ruolo complesso, ma ancora fondamentale, che l'immagine riveste nel terzo capitolo.

Pensiamo soprattutto ai lavori di M. Meletti Bertolini e di R. Ronchi⁵³¹, i quali, ciascuno in modo originale, individuano nel terzo capitolo non solo un tassello importante della teoria bergsoniana della memoria, ma anche una concezione peculiare della conoscenza e del pensiero.

⁵²⁷ Cfr. C. Riquier, *Archéologie de Bergson* cit., pp. 328 e segg.

⁵²⁸ L'idea di una differenza di natura tra presente e passato, dove questo passato corrisponde naturalmente alla memoria pura, pone la questione dello statuto di quest'ultima. G. Deleuze, sulla scia dell'interpretazione della memoria bergsoniana fornita da J. Hyppolite in “Aspects de la mémoire bergsonienne” (contenuto in Id., *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1971), ha attribuito ad essa lo statuto di “memoria ontologica”, mentre C. Riquier ha rivendicato anche per il ricordo puro uno statuto psicologico. Il problema è dunque se l'esistenza inconscia (*MM*, p. 158) che Bergson attribuisce alla memoria sia da intendere in senso ontologico o psicologico.

La seguente citazione ci fa propendere per la lettura di C. Riquier (*Archéologie de Bergson* cit., p. 165): “La nostra vita psicologica passata, tutta intera, condiziona il nostro stato presente, senza determinarlo in modo necessario; tutta intera al tempo stesso essa si rivela nel nostro carattere, anche se nessuno degli stati passati si manifesta nel carattere esplicitamente. Riunite, queste due condizioni assicurano a ciascuno degli stati psicologici passati un'esistenza reale, anche se inconscia”.

⁵²⁹ *MM*, p. 156.

⁵³⁰ *Ivi*, pp. 135-136.

⁵³¹ Meletti Bertolini parla di un'anticipazione di queste analisi bergsoniane sulle successive teorie epistemologiche della complessità (*Il pensiero e la memoria* cit., pp. 268-277 e “Conoscenza comune, scienza e filosofia” cit.: l'autrice cita in questa direzione i riferimenti bergsoniani di M. Serres e del testo di I. Prigogine e I. Stengers, *La nouvelle alliance*), Ronchi afferma invece una loro ascendenza “ermeneutica” (*Bergson filosofo dell'interpretazione* cit., pp. 152-155; il tema è poi stato ripreso in Id., *Bergson. Una sintesi* cit., pp. 125-138).

Non a caso, entrambi pongono queste pagine bergsoniane in risonanza con quelle del saggio su “L'effort intellectuel” e fanno emergere da questo confronto il ruolo delle immagini in rapporto alla nostra vita psicologica e alla nostra attività intellettuale, che nel saggio del 1902 viene rappresentata con lo “schema dinamico”.

Quest'ultimo viene definito da Bergson come una “rappresentazione semplice, sviluppabile in immagini multiple”⁵³² ed indica il movimento sotteso a differenti tipi di sforzo intellettuale, dall'evocazione di un ricordo, al lavoro interpretativo, al processo di invenzione e creazione.

Lo svolgersi dello schema in immagini indica il passaggio da un piano di coscienza più profondo e “concentrato” ad uno più superficiale e più vicino alla dimensione spaziale, incarnata appunto dalle immagini. Questo movimento, oltre a rappresentare l'attività intellettuale, ha anche una portata metafisica, nella misura in cui cerca di spiegare la relazione tra la causa e i suoi effetti, tra la dimensione creatrice e ciò in cui essa si esprime⁵³³.

Cionondimeno, lo schema dinamico intrattiene un rapporto costitutivo con le immagini in cui si attualizza, così come il ricordo puro di *Matière et mémoire* non si dà se non attraverso queste immagini. Parallelamente, come già mostrano le conclusioni de “L'effort intellectuel” e come sarà approfondito ne *L'évolution créatrice*, il rapporto tra causa ed effetto è lungi dal risolversi, secondo Bergson, in un rapporto di determinazione della prima sul secondo e va indagato piuttosto attraverso una dinamica dell'attualizzazione e dell'espressione, la quale dunque caratterizza anche l'attività della vita come “passaggio graduale dal meno realizzato al più realizzato, dall'intensivo all'estensivo”⁵³⁴.

Questi aspetti dimostrano a nostro avviso come l'immagine conservi un ruolo centrale e costituisca un elemento fondamentale del modello conoscitivo proposto da *Matière et mémoire* e poi da “L'effort intellectuel”.

Bergson vuole prendere le distanze dall'idea per cui l'immagine verrebbe immagazzinata come tale in un qualche luogo del cervello, poiché essa al contrario, in base alla tematizzazione proposta nei due capitoli centrali di *Matière et mémoire*, va intesa come l'attualizzazione di volta in volta compiuta della memoria pura, da cui essa scaturisce.

All'associazionismo, che intende le immagini come oggetti mentali – “realtà già fatte, date in quanto tali alla nostra vita mentale”⁵³⁵ – Bergson propone di sostituire una concezione che vede in

⁵³² “L'effort intellectuel” cit., p. 161.

⁵³³ Al termine del saggio, Bergson afferma che quella del rapporto tra lo spirito e i suoi “piani di sviluppo” è “una questione che non è solo di competenza della psicologia: essa si ricollega al problema generale e metafisico della causalità” (Ivi, p. 190). Il medesimo passaggio dalla psicologia alla metafisica, l'abbiamo visto, caratterizza *Matière et mémoire*, dove, introdotto nel terzo capitolo, viene approfondito nel quarto. Su questi temi si vedano anche gli appunti del corso “Théories de la volonté”, tenuto al Collège de France nel 1906-1907 (*M*, pp. 685-722), significativo per il legame che esso esplicita tra la volontà, la teoria dell’ “effort” e una concezione creatrice dello spirito, che guarda sia alla dimensione psicologica (già sviluppata in *Matière et mémoire* e in “L'effort intellectuel”), sia al suo “prolungamento biologico” compiuto da *L'évolution créatrice* (si noti che il corso è pressoché contemporaneo all'uscita di quest'ultima opera).

⁵³⁴ “L'effort intellectuel” cit., p. 190.

⁵³⁵ *MM*, p. 183.

esse il risultato di una dissociazione, il prodotto “artificiale e tardivo”⁵³⁶ di uno spirito che non le presuppone, ma le crea.

Lo statuto dell'immagine dunque resta anche nel terzo capitolo incerto e duplice: da un lato il piano psicologico delle immagini è in qualche modo “superato” da una dimensione metafisica dello spirito che risulta in ultima istanza “inimmaginabile” e che sembra guardare all'intuizione come “pensiero senza immagini”⁵³⁷; dall'altro resta la significativa portata epistemologica di una concezione della conoscenza come attività complessa e movimento “ermeneutico”⁵³⁸ tra immagini e memoria pura.

Il quarto capitolo è infine quello in cui si trovano meno occorrenze del termine “immagine” e in cui esso ha un significato per lo più negativo, determinato dall'affermazione dell'incapacità o della difficoltà delle immagini ad esprimere la qualità della materia.

Bergson colloca l'immagine decisamente dalla parte dello spazio e della rappresentazione simbolica e, parlando del movimento, distingue due elementi: da un lato l’“atto” semplice e indivisibile, dall'altro l’“*immagine* che colpisce la mia vista” e che corrisponde ad una linea AB, che “come ogni spazio, è indefinitamente scomponibile”⁵³⁹.

In un passaggio successivo concernente l'artificialità della divisione della materia in corpi distinti, Bergson afferma:

puisque'une théorie de la matière se propose justement de retrouver la réalité sous ces images usuelles, toutes relatives à nos besoins, c'est de ces images qu'elle doit s'abstraire d'abord⁵⁴⁰.

È vero che le immagini di cui Bergson auspica il superamento sono qualificate in questo caso come “usuali” e che ciò fa pensare alla possibilità di elaborare immagini nuove e adeguate alla comprensione metafisica della materia.

Ma l'idea che la durata possa darsi come immagine è a ben vedere ridimensionata dai passaggi immediatamente successivi⁵⁴¹: qui Bergson afferma che ci sono in effetti delle immagini le quali, rappresentando i cambiamenti in termini di tensione o di energia – il riferimento è alle teorie atomiche di Thomson e Faraday – ci aiutano a cogliere il movimento non come accidente, ma come realtà vera, indipendente, assoluta; di queste immagini, tuttavia, egli dice solo che ci indirizzano a cogliere la vera natura del movimento, non arrivando ad affermare che esse annullino lo scarto tra figurazione simbolica e intuizione del reale.

Insomma, se è vero che l'immagine compare nel momento in cui la ricerca bergsoniana compie il passaggio dalla coscienza e dall'interiorità (*Essai*) – in grado di cogliersi come vissuto, senza immagine – al suo fuori, cioè alla materia, bisogna rilevare al tempo stesso che l'approfondimento

⁵³⁶ *Ibidem* (trad. modificata al singolare).

⁵³⁷ M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria* cit., p. 259.

⁵³⁸ Ricordiamo che il termine è utilizzato da Ronchi (*Bergson filosofo dell'interpretazione* cit.).

⁵³⁹ *MM*, p. 209.

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 224.

⁵⁴¹ *Ivi*, p. 226.

metafisico della materia e la sua comprensione in termini di durata richiedono in ultima istanza di rinunciare all'immagine, ancora troppo legata allo spazio.

Questo almeno è ciò che emerge da una prima lettura dell'ultimo capitolo di *Matière et mémoire*, che rivela una sostanziale identificazione dell'immagine con una rappresentazione simbolica.

L'analisi del movimento e della materia esposta in questi passaggi dell'opera, inoltre, veicola un interessante ricollocamento del discorso bergsoniano rispetto al senso comune, a cui il capitolo primo aveva inteso ritornare con la sua teoria della percezione pura.

Bergson afferma che, se il senso comune e il linguaggio hanno ragione a far coincidere il tempo e il movimento con la traiettoria che la loro figurazione simbolica ad essi sottende, lo stesso non può valere per il lavoro della filosofia, che deve liberarsi di questo simbolismo per “restituire” al movimento “la mobilità che ne è l'essenza”⁵⁴². In questo modo, rompendo con l'orizzonte disegnato dal primo capitolo, si viene ad articolare una contrapposizione che vede da un lato il senso comune e l'immagine e dall'altro la filosofia, che per elaborare la sua metafisica della materia deve andare “oltre l'immagine”⁵⁴³.

Infatti finché si era rimasti sul terreno dell'analisi psicologica, benché si trattasse di una psicologia rivista e rinnovata sotto i colpi della critica filosofica, l'immagine era stata conservata in quanto parte integrante del processo che regge la nostra vita psicologica intesa come sintesi tra passato e presente, pur non rappresentando in quel processo l'elemento più profondo e originale.

La restituzione alla materia della sua profondità temporale, invece, sembra determinare un superamento dell'immagine, che nel quarto capitolo perde realmente la sua centralità nel discorso bergsoniano, con il passaggio definitivo dalla psicologia alla metafisica.

Nel quinto ed ultimo paragrafo cercheremo di precisare, a partire dall'analisi fin qui condotta sui significati dell'immagine, il ruolo che il nostro concetto riveste nei rapporti tra filosofia e psicologia. In questo modo potrà emergere un giudizio in parte diverso sulla “sorte” dell'immagine nell'ultimissima parte di *Matière et mémoire*, veicolato dall'adozione di una prospettiva più ampia e dalla presa in conto, al di là del rivendicato abbandono dell'immagine in direzione dell'intuizione metafisica, della pratica discorsiva in cui il pensiero deve costituirsi.

⁵⁴² *Ivi*, p. 213.

⁵⁴³ Viene così confermato che l'appello al senso comune del primo capitolo andava inteso in senso solo provvisorio, strumentale e propedeutico e questo ha delle conseguenze anche sul “destino” dell'immagine nella tappa finale di *Matière et mémoire*. C. Riquier infatti (*Archéologie de Bergson* cit., pp. 338-339) individua nell'ultimo capitolo e nella sua concezione dell'immagine la prova della propria interpretazione del primo capitolo come effetto di un “artificio di metodo”: fin da subito, le immagini non erano state altrove se non “in noi”, sebbene all'inizio fossero state supposte “in sé” (p. 339). A proposito di questa distinzione, nella considerazione della materia, tra il suo essere immagine “per noi” e non “in sé” o, detto altrimenti, tra il suo essere “oggetto in senso relativo” e il suo essere soggetto se considerata in rapporto alla durata, si veda il già citato articolo di A. François, “Retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans *Matière et mémoire*” cit.

3.5. La funzione filosofica dell'immagine: tra psicologia e metafisica

Come abbiamo visto, la questione dell'immagine coinvolge molti temi e incrocia piani differenti del discorso condotto in *Matière et mémoire*, per condensarsi intorno al problema della sua adeguatezza ad esprimere il lavoro intellettuale, cioè del suo rapporto con il pensiero.

In particolare, il terzo capitolo ha affermato al tempo stesso l'irriducibilità della vita dello spirito ad un'associazione di immagini percepite e ricordate e l'impossibilità di prescindere da esse.

Questo doppio movimento non solo introduce un peculiare modello di conoscenza, che insiste sulla dimensione processuale e sull'importanza del passato nella nostra attività psicologica, ma ha anche conseguenze notevoli, sia esterne che interne al discorso bergsoniano.

In primo luogo viene identificata una pratica scientifica affatto diversa da quella propria del paradigma positivista: all'idea di un sapere costruito per accumulazione progressiva di dati che rende possibile una spiegazione sempre più precisa ed esaustiva dei fenomeni subentra una teoria che, in consonanza con il convenzionalismo, attribuisce un valore fondamentale alle ipotesi e alla dimensione interpretativa immanente alle osservazioni scientifiche⁵⁴⁴. La memoria bergsoniana, intesa come un passato che informa e orienta la comprensione presente, può a ragione essere accostata all'idea per cui ogni dato è in parte costituito dall'ipotesi che ne ha guidato il reperimento e che, di conseguenza, esso è sempre "già interpretato".

In secondo luogo questa concezione della conoscenza ha inevitabilmente un'eco anche all'interno della filosofia bergsoniana stessa, facendo emergere alcuni problemi che negli anni successivi alla pubblicazione del 1896 verranno esplicitati nella forma di un'autocomprensione della filosofia e di un discorso sul metodo adottato: pensiamo alla questione del rapporto tra intuizione e intelligenza analitica, o a quella del linguaggio come elemento critico ma passaggio obbligato della metafisica.

L'immagine, dunque, si trova al centro delle poste in gioco maggiori non solo di *Matière et mémoire*, ma anche dei successivi sviluppi del pensiero bergsoniano.

La nostra scelta di attribuire un'importanza particolare a tale concetto risiede, come abbiamo anticipato, nella possibilità di individuare in esso una "cartina di tornasole" attraverso cui leggere il lavoro compiuto da Bergson sulla psicologia per poi superarla in una metafisica.

A conclusione della nostra trattazione di *Matière et mémoire*, bisogna allora trarre le conseguenze delle analisi compiute nel paragrafo precedente, per identificare i modi differenti in cui, nel corso dell'opera, l'immagine permette di declinare il rapporto tra psicologia e filosofia.

Nel capitolo iniziale, essa è impiegata come concetto filosofico volto a dirimere alcune questioni classiche e da sempre mal poste, come quella che vede opporsi realisti e idealisti in merito alla conoscenza e al rapporto tra realtà e rappresentazione. La teoria delle immagini, ponendosi ad un livello che abbiamo individuato come "critico" o "propedeutico" rispetto alla proposta metafisica vera e propria, viene utilizzata per aggirare al tempo stesso queste teorie filosofiche e i loro effetti nel campo della scienza psicologica.

⁵⁴⁴ Su questi aspetti rimandiamo al nostro primo capitolo. M. Meletti Bertolini guarda invece indietro, identificando l'affinità tra questo modello epistemologico e i lavori di C. Bernard ("Conoscenza comune, scienza e filosofia" cit).

Collocandosi su un piano intermedio tra cosa e rappresentazione (l'insieme delle immagini) e identificando questo con la materia, Bergson circoscrive e invalida il vero bersaglio polemico delle sue analisi sulla memoria, cioè le forme di naturalismo o riduzionismo che dominano la psicologia di fine Ottocento. Queste, come abbiamo visto, mascherano da evidenza empirica e dato scientifico il frutto di un'ipotesi metafisica, cioè l'idea per cui la percezione sarebbe il prodotto rappresentativo di connessioni neuronali, vale a dire un effetto determinato unicamente dalla sua base fisiologica. Per negare questa ipotesi, Bergson ha bisogno di tracciare un campo "fuori" dalla coscienza che renda la percezione spiegabile come sua diminuzione: in questo modo egli può affermare che le nostre rappresentazioni non derivano dal nostro cervello, ma da un mondo di cui esse sono parte:

Tous, nous avons commencé par croire que nous entrons dans l'objet même, que nous le percevions en lui, et non pas en nous. Si la psychologue dédaigne une idée aussi simple, aussi rapprochée du réel, c'est que le processus intracérébral, cette minime partie de la perception, lui paraît être l'équivalent de la perception entière⁵⁴⁵.

In un certo senso la soluzione raggiunta grazie al concetto di immagine si basa su un'estensione del campo di riferimento rispetto al solo ambito della coscienza e del rapporto tra mentale e cerebrale. Bergson traccia la circonferenza più ampia possibile, individuando nell'insieme delle immagini una prima relazione con il mondo priva di implicazioni metafisiche e volta soltanto a proiettare all'esterno la questione della percezione.

A questo ampliamento di campo si accompagna un mutamento di segno e di senso della percezione, alla quale viene attribuito un valore principalmente pratico, con la conseguente critica della concezione speculativa della conoscenza.

Si rivela così un'altra funzione della teoria delle immagini, quella di obiettare alla psicologia la sua pretesa di spiegare l'attività psicologica in termini di contemplazione o descrizione nel mondo, mentre essa può soltanto, se correttamente compresa e orientata, informarci sulla dimensione originariamente pragmatica della nostra vita mentale e della percezione che ne costituisce un aspetto primario.

Dopo quest'uso critico e metodologico della nozione di immagine, che configura, nel primo capitolo, la mossa preliminare alla successiva analisi della memoria, Bergson ritorna al significato più interno alla psicologia, parlando di immagine nel senso di una memoria di carattere rappresentativo.

L'immagine-ricordo però, pur rivelando i rapporti che il discorso bergsoniano intrattiene con la psicologia scientifica, ha anche e soprattutto la funzione di marcare le differenze tra l'uno e l'altra e in particolare di approfondire la distanza tra la memoria intesa come abitudine acquisita e la memoria "pura". La nozione di immagine viene così ad assumere una nuova funzione all'interno del discorso bergsoniano: essa diviene l'indicatore dello scarto tra l'elaborazione psicologica della memoria e la dimensione solo fisiologica di quest'ultima.

⁵⁴⁵ *MM*, p. 41.

Certo, emerge a questo punto (a cavallo tra il secondo e il terzo capitolo) anche la problematicità del termine “immagine”, che veicola una concezione in parte ancora spaziale e associazionistica della coscienza e dei suoi processi. Sebbene Bergson tenti di sciogliere questi aspetti sostanzialistici affermando che il rapporto tra memoria e immagine non è di corrispondenza, ma di attualizzazione della prima nella seconda, ciò che emerge tuttavia è che la vera memoria, la memoria pura, è “senza immagine” o “oltre l'immagine”.

Questo sembra essere confermato da un quarto capitolo in cui l'immagine è di fatto ridotta ad una rappresentazione simbolica che, incapace di esprimere la qualità metafisica della materia e del movimento, declina lo scarto tra immagine e memoria pura in una opposizione tra l'immagine stessa e la durata.

La parabola di *Matière et mémoire* sembrerebbe allora indicare che il concetto di immagine viene abbandonato nel passaggio da una critica filosofica della psicologia (capitolo secondo) e dei suoi presupposti filosofici (capitolo primo) alla metafisica.

Si è già proposta, nel paragrafo precedente, un'interpretazione volta a restituire all'immagine una funzione fondamentale nelle analisi del terzo capitolo, approfondendo la portata epistemologica di quest'ultimo. Su tale rilettura, nella quale le nostre analisi si iscrivono, non ritorneremo in questa sede.

Proseguendo, alcuni critici hanno poi cercato di rivalutare l'immagine sino all'ultima parte dell'opera, attribuendo ad essa anche una consistenza metafisica. Lo scopo di queste letture è di identificare un rapporto positivo tra l'immagine e la durata.

C. Riquier⁵⁴⁶, per esempio, ha individuato la possibilità di questo rapporto nella distinzione tra due diversi usi della nozione di immagine: da un lato essa è intesa come prodotto dell'immaginazione ed in questo senso è destinata ad essere oltrepassata da una memoria pura che “non immagina” ma, al limite, si attualizza per noi in immagini; dall'altro essa viene invece proposta nella forma di un’“immagine ontologica” e compresa in una nuova dimensione metafisica, cioè in rapporto alla durata.

Ma com'è possibile conferire una natura temporale all'immagine, che di per sé è intimamente legata ad una dimensione spaziale? N. Cornibert⁵⁴⁷ propone una comprensione di questa possibilità alla luce della “temporalizzazione della materia” che ha luogo nel quarto capitolo e che consiste nel negare l'identificazione tra materia e spazio, per attribuire realtà e concretezza soltanto ad un’“estensione”, la quale tende alla spazialità come ad un limite mai davvero raggiunto.

Tale concezione della materia deriva dal senso particolare che il pensiero bergsoniano attribuisce alla durata, secondo cui propriamente non si deve parlare della durata, ma di molte *durate*, di ritmi diversi di durata. Cornibert giustifica la sua tesi sulla natura temporale e dunque metafisica dell'immagine proponendo di intendere le diverse durate come “modi” di donazione e di apparizione delle immagini alla nostra coscienza, che possono essere più o meno contratti, fino a

⁵⁴⁶ C. Riquier, “Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*?” cit.

⁵⁴⁷ N. Cornibert, *Image et matière* cit. pp. 232-290.

coincidere con la massima distensione, che corrisponde alla materia e che per noi non è possibile, come percezione, se non “di diritto”.

Ma anche la massima estensione, ci dice Bergson, possiede una certa profondità temporale: l'immagine della materia, che nel primo capitolo si offriva alla percezione come piano orizzontale e istantaneo, guadagna con il concetto di “estensione” una verticalità che l'accomuna alla durata.

Al di là della critica bergsoniana dei limiti dell'immagine come raffigurazione simbolica, bisognerebbe dunque leggere nel quarto capitolo l'affermazione per cui la durata non può darsi alla nostra coscienza se non come una particolare contrazione del passato nel presente, del tempo nella molteplicità estesa, vale a dire *come immagine*.

Seguendo questa lettura, l'immagine sarebbe tutt'altro che superata e tornerebbe invece ad agire nel punto più lontano a cui si spinge l'elaborazione filosofica di *Matière et mémoire* con il capitolo finale sulla metafisica della materia.

Anche sospendendo la questione se la durata sia pensabile come immagine, a nostro avviso è comunque possibile affermare, in contrapposizione all'idea di un passaggio “dall'immagine all'intuizione”, che la parabola di *Matière et mémoire* indica invece la reale impossibilità di un pensiero senza immagini.

Detto altrimenti, in termini che ci riportano alla questione dell'espressione, se anche l'approdo dell'analisi di *Matière et mémoire* alla metafisica segnasse realmente l'affermazione di una materia-durata “non immaginabile”, allo stesso tempo emergerebbe la difficoltà di una pratica filosofica che non può liberarsi della relazione ricorsiva tra intuizione e immagine. Gli sviluppi del pensiero bergsoniano confermeranno l'obbligo per la metafisica, forse ancora di più per una metafisica che intende occuparsi dei contenuti empirici delle scienze, di transitare per l'immagine.

Vedremo infatti che la stessa dinamica si ripresenterà ne *L'évolution créatrice*, dove il tema della memoria pura come forza virtuale del passato che si attualizza, già approfondito dalla trattazione dello “sforzo intellettuale”, sarà ulteriormente declinato nello “slancio vitale”⁵⁴⁸. Ma anche quest'ultimo, che pure rappresenta il concetto cardine della filosofia bergsoniana della vita e la misura stessa della possibilità di un prolungamento metafisico della biologia, non potrà essere individuato altrimenti che come un'immagine.

Sebbene Bergson svolga e rivendichi un continuo lavoro di aggiustamento e approfondimento volto a liberare l'idea metafisica di forza creatrice e causa immanente da ogni sua possibile traduzione spaziale, tuttavia la sua filosofia della vita, esattamente come la sua opera sulla materia e sulla memoria, rivela l'impossibilità di abbandonare l'immagine.

Il confronto con la psicologia condotto in *Matière et mémoire*, problematizzando e continuando al tempo stesso ad ammettere e a rilanciare il riferimento all'immagine, ha quindi fatto emergere in quest'ultima un nodo cruciale del pensiero bergsoniano.

⁵⁴⁸ M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria* cit., pp. 254-263.

4.1. *La questione della vita*

L'évolution créatrice segna nell'opera bergsoniana il passaggio ad una questione nuova, quella della vita, e un parallelo spostamento dell'orizzonte scientifico di riferimento dal campo della psicologia a quello delle scienze biologiche.

Ma se i temi indagati, come il processo evolutivo, le forme viventi e la specificità del fenomeno biologico, costituiscono una novità nel quadro nella ricerca di Bergson, questo cambiamento segue tuttavia il precisarsi della questione della durata, che era già al centro dei lavori precedenti e che viene ora a confermarsi come il fulcro e il *trait d'union* della sua filosofia.

Il tempo reale e concreto, espresso nel concetto di “durata” e caratterizzato contemporaneamente dalla continuità indivisibile e dalla imprevedibilità, viene pensato come il tratto distintivo dell'evoluzione biologica in virtù di due importanti spostamenti che sono stati compiuti rispetto a *Essai* e *Matière et mémoire*.

Rispetto al saggio del 1889, ma seguendo una direzione già presa nel capitolo quarto di *Matière et mémoire*, la durata viene attribuita non solo all'io, non solo alla coscienza, ma anche alle cose⁵⁴⁹.

Nell'*Essai* solo la vita spirituale e i vissuti immanenti della coscienza erano suscettibili di una conoscenza “in durata”, mentre il mondo esteriore era considerato appannaggio di una visione intelligente, simbolica e artificiale, coerentemente con l'ordine spaziale con cui esso veniva a coincidere. Si può dunque comprendere come, in quel contesto, il termine stesso “vita” venisse considerato un oggetto di interesse filosofico solo in quanto vita interiore ed esistenza psicologica.

In *Matière et mémoire*, invece, come abbiamo già visto, Bergson aveva affermato che le cose condividono la struttura della durata propria della coscienza e aveva descritto l'estensione, o il mondo materiale, come un allentamento della tensione temporale o come una durata più distesa⁵⁵⁰.

È ponendosi in continuità con queste ultime analisi, dunque, che *L'évolution créatrice* afferma che “la successione è un fatto incontestabile anche nel mondo materiale”⁵⁵¹ e che “l'essere vivente sembra condividere” con la coscienza i caratteri di “continuità di cambiamento”, “conservazione del passato nel presente” e “durata vera”⁵⁵².

Nell'autobiografia filosofica esposta nell'“Introduzione” a *La pensée et le mouvant* Bergson recupera il celebre esempio dello zucchero che fonde, con il quale all'inizio de *L'évolution*

⁵⁴⁹ In realtà Bergson, in una nota dell'*Introduzione* a *L'évolution créatrice*, afferma di applicare con questo lavoro “le stesse idee” sviluppate nell'*Essai* per la “vita psicologica” alla “vita in generale” (*EC*, p. X-XI, nota 1). Nondimeno, a nostro avviso, si può parlare di una discontinuità nella continuità, poiché tale estensione non lascia invariato il senso dell'impresa filosofica bergsoniana: non è indifferente, cioè, se a durare è solo la coscienza o anche il mondo materiale, o la vita.

⁵⁵⁰ Cfr. *MM*, 226-245. Per un'analisi della concezione bergsoniana della materia, che prende in considerazione *Matière et mémoire*, ma anche le riprese successive del tema, ne *L'évolution créatrice* e nei saggi di *La pensée et le mouvant*, si vedano i lavori di M. Capek, “La genèse idéale de la matière; la structure de la durée”, in *Revue de métaphysique et de morale*, t. LVII, n. 3, luglio-settembre 1952, pp. 325-348 e “La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne”, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXLIII, n. 1-3, gennaio-marzo 1953, pp. 28-59.

⁵⁵¹ *EC*, p. 9.

⁵⁵² *Ivi*, pp. 22-23.

créatrice aveva introdotto l'idea di uno spessore temporale concreto nelle cose materiali⁵⁵³. Egli formula in questi termini la domanda che aveva determinato il passaggio alla questione della vita:

Mais ne sympathisons-nous qu'avec des consciences? Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition du vital, et par conséquent une métaphysique de la vie, qui prolongera la science du vivant?⁵⁵⁴

Rispetto a *Matière et mémoire*, quindi, questa apertura ad una durata "fuori" dalla coscienza si declina non più in una metafisica della materia coerente con una psicologia della memoria e finalizzata a mostrare l'unione concreta di spirito e corpo, ma in una metafisica della vita che individua una temporalità creatrice sia nell'organismo individuale sia, in generale, nel processo dell'evoluzione delle specie.

Mentre in *Matière et mémoire* la dimensione biologica del vivente compariva solo nella forma delle "necessità della vita" e veniva identificata con l'attaccamento primario della nostra esperienza ai bisogni dell'auto-conservazione e dell'azione⁵⁵⁵, che la filosofia ha il compito di invertire, Bergson mette ora in atto una riquilificazione del biologico, oggetto scientifico suscettibile, come già la coscienza e i processi psicologici, di essere investito anche di una ricerca e di una riflessione di carattere metafisico.

Bergson si rende conto che per invertire l'orientamento determinato dai condizionamenti pratici e per giustificare la possibilità stessa di un'esperienza metafisica che consista in questa inversione, è necessario indagare direttamente l'esistenza biologica e in particolare il nesso tra l'evoluzione vitale e il modo in cui la si può comprendere senza ridurla o falsificarla. Per questo motivo *L'évolution créatrice* ha per oggetto al tempo stesso la vita e la conoscenza della vita e il suo autore ha premura di segnalare in diversi passaggi il rapporto di circolarità e di reciproca dipendenza tra teoria della conoscenza e metafisica della vita:

Une théorie de la vie qui ne s'accompagne pas d'une critique de la connaissance est obligée d'accepter, tels quels, les concepts que l'entendement met à sa disposition: elle ne peut qu'enfermer les faits, de gré ou de force, dans des cadres préexistants qu'elle considère comme définitifs [...]. D'autre part, une théorie de la connaissance, qui ne replace pas l'intelligence dans l'évolution générale de la vie, ne nous apprendra ni comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ni comment nous pouvons les élargir ou les dépasser. Il faut que ces deux recherches, théorie de la

⁵⁵³ *Ivi*, pp. 9-10: "Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi..."

⁵⁵⁴ "Introduction" II, *PM*, p. 28.

⁵⁵⁵ "Quelle que soit la nature de la matière, on peut dire que la vie y établira déjà une première discontinuité, exprimant la dualité du besoin et de ce qui doit servir à le satisfaire [...] . Établir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons *vivre*" (*MM*, p. 222).

connaissance et théorie de la vie, se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment”⁵⁵⁶.

Il nucleo della teoria della conoscenza elaborata in questo testo è senz'altro il terzo capitolo, nel quale Bergson ricostruisce la “genesi comune” di materia e intelligenza, spiegando così da un lato le ragioni dell'accordo tra la nostra conoscenza intellettuale e il mondo materiale (accomunate da un “ordine geometrico” che ha retto la costituzione di entrambe) e dall'altro la nostra possibilità di risalire a monte di questa genesi e di ottenere una conoscenza intuitiva. Il circolo che unisce teoria della conoscenza e teoria della vita, dunque, è virtuoso solo nella misura in cui non si traduce in un rimando infinito di un termine all'altro e ciò è possibile, secondo Bergson, proprio grazie ad un'intuizione in grado di “rompere il cerchio”.

Come si è detto, allora, la dimensione spirituale e creatrice che nei testi precedenti era individuata in una forza che inverte l'ordine biologico e naturale e che si configura sostanzialmente come forza psicologica, viene ora attribuita anche alla vita. La durata assume così un significato non più solo psicologico, ma anche cosmologico.

Nel tema della vita vengono così a confluire la sua valenza spirituale, che prima era riservata all'esperienza della coscienza, e la sua tematizzazione da un punto di vista biologico-evolutivo. Proprio al crocevia tra questi due piani si colloca la nozione metafisica chiave dell'opera, lo slancio vitale (*élan vital*), a cui dedicheremo il quarto paragrafo del presente capitolo.

La convergenza tra la dimensione della durata e dell'“energia spirituale” e quella dei processi biologici veicola un tipo di relazione tra coscienza e vita, e di conseguenza tra l'interesse per la psicologia e quello per la biologia e le scienze della vita, che non è un semplice ampliamento, ma anche, da un certo punto di vista, una sovrapposizione: non solo la vita è durata, ma essa, dice Bergson, “è di ordine psicologico”⁵⁵⁷.

Ora, questa concezione della vita in termini di coscienza è tra le questioni più problematiche in rapporto alle analisi de *L'évolution créatrice* e allo statuto del discorso scientifico al suo interno, aspetti su cui torneremo mostrando la problematicità della funzione liminare dell'*élan* tra spiegazione scientifica e costruzione metafisica.

È necessario però mettere in luce fin da subito la relazione profonda che Bergson instaura tra psicologia e biologia, proponendo la coscienza come modello per pensare prima l'organismo vivente, quindi la vita in generale.

Rispondendo alle dure critiche rivolte a *L'évolution créatrice* da F. Le Dantec, allora titolare della cattedra di embriologia alla Sorbonne, Bergson scrive:

[...] partant des données de la biologie actuelle, on peut se proposer de les relier entre elles, ou par des schémas mathématiques (c'est, je crois, ce que fait M. Le Dantec), ou par des schémas psychologiques (c'est ce que j'ai tenté de faire). [...]. Ce sont deux points de vue opposés sur

⁵⁵⁶ *EC*, p. IX. Per lo stesso tema, cfr. anche pp. 179-180.

⁵⁵⁷ *Ivi*, p. 258.

l'évolution de la vie. La première méthode élimine de l'évolution toute espèce de contingence. La seconde fait à la contingence une part, qu'elle vise précisément à délimiter⁵⁵⁸.

Di fronte ai dati offerti dalle scienze della vita del tempo, e in particolare dall'evoluzionismo, che costituisce la base scientifica dell'estensione della durata alla vita, Bergson ritiene che le categorie più adatte per pensarli siano quelle della psicologia⁵⁵⁹.

Ma gli "schemi" e le categorie a cui si fa riferimento sono naturalmente quelli di una psicologia profondamente rivista alla luce della "scoperta" della durata⁵⁶⁰ e distinta quindi dal naturalismo o dal riduzionismo psicologico, così come dalle forme di associazionismo che per Bergson riducono i processi temporali della coscienza ad un'imitazione della giustapposizione di elementi nello spazio e non rendono pensabile la "contingenza", ovvero l'emergere del nuovo.

Ecco perché il primo capitolo de *L'évolution créatrice* inizia con la ripresa di una concezione dell'io come cambiamento incessante o "radicale", come "memoria"⁵⁶¹ e come continuo processo di auto-creazione⁵⁶², contrapposta a quella di un "io amorfo, indifferente, immutabile"⁵⁶³.

La vita dunque è pensabile come coscienza solo nella misura in cui quest'ultima è intesa come durata.

Come dicevamo, tale accostamento tra vita e coscienza è operato prima sul piano dell'organismo o dell'essere vivente, poi su quello del processo evolutivo in generale. Innanzitutto Bergson, constatando nell'organismo la stessa continuità di cambiamento e lo stesso prolungamento del passato nel presente che caratterizza la coscienza, afferma che esso "è una cosa che dura"⁵⁶⁴ e opera una distinzione fondamentale tra gli "oggetti materiali"⁵⁶⁵, che sono sistemi "artificialmente" isolati dalla scienza e i corpi organizzati, che sono invece chiusi "per natura". Tale caratteristica dell'organismo, quella cioè di essere un sistema naturalmente individuato, lo accomuna da un lato alla coscienza individuale e dall'altro alla "totalità dell'universo materiale"⁵⁶⁶:

L'évolution de l'être vivant, comme celle de l'embryon, implique un enregistrement continuel de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent une apparence au moins de *mémoire organique*⁵⁶⁷.

⁵⁵⁸ "Bergson à Borel", *M*, pp. 731-735, pp. 733-734.

⁵⁵⁹ Alla radice di questa concezione risiede l'idea, affermata nell'*Essai*, per cui il modello della durata è un'esperienza interiore a cui ciascuno di noi può avere accesso e che il fatto che tale esperienza sia di carattere psicologico nulla toglie al suo significato filosofico. La coscienza quindi può diventare un modello per pensare la natura in termini di durata poiché essa è stata preliminarmente sottratta ad una dimensione solo soggettiva (Cfr. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles* cit.). Si veda in particolare il primo paragrafo del primo capitolo, "Le temps retrouvé").

⁵⁶⁰ Ricordiamo che Bergson attribuisce ad una tale scoperta – fatta durante i suoi studi di meccanica e di filosofia della scienza – l'inizio del suo percorso filosofico, a partire dall'*Essai*.

⁵⁶¹ *EC*, p. 2.

⁵⁶² *Ivi*, p. 7.

⁵⁶³ *Ivi*, p. 3.

⁵⁶⁴ *Ivi*, p. 15.

⁵⁶⁵ *Ivi*, p. 7.

⁵⁶⁶ *Ivi*, p. 15.

⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 19 (corsivo nostro). Questo riferimento ad una "memoria organica" ci sembra segnalare, nell'ottica dello sviluppo del pensiero bergsoniano, il passaggio da *Matière et mémoire* a *L'évolution créatrice*, nella forma del

Una volta stabilita la cesura che pone da un lato i singoli corpi inorganici (o sistemi artificialmente isolati) e dall'altro l'insieme di questi corpi (totalità dell'universo), gli organismi e la vita psicologica, si apre la questione se anche la vita in generale “duri” e sia dunque “invenzione” e “creazione incessante” proprio come “l'attività cosciente”⁵⁶⁸.

Si arriva così al nucleo problematico de *L'évolution créatrice*, che si interroga sulla vita “in generale” nella convinzione che essa non sia una semplice rubrica sotto cui classificare i singoli esseri viventi, ma una realtà concreta la cui unità non solo nominale è dimostrata proprio dal dato scientifico dell'evoluzione.

Come annota Bergson in risposta alle critiche di R. Barton Perry a *L'évolution créatrice*⁵⁶⁹, se è possibile parlare non di un semplice insieme di viventi, ma di una vita come processo unico e generale, non è in virtù di una proiezione linguistica, per cui l'unità della vita è “derivata” dalla parola “vita”, ma per il “fatto della trasmissione ereditaria della vita a partire dalle sue origini”.

4.2. Dalla critica del “falso evolucionismo” alla metafisica della vita

Prima di arrivare alla questione per noi centrale del rapporto con le scienze della vita e del significato dell'*élan vital*, presentiamo brevemente i contenuti dell'opera e i temi principali in essa sviluppati.

L'approdo ad una teoria della vita come realtà creatrice e durata poggia non solo sul dato evolutivo reso disponibile dalle scienze biologiche, ma anche su una riflessione metafisica che nei lavori precedenti aveva condotto Bergson a collocarsi all'esterno della tradizione filosofica occidentale, o quantomeno in una piega che ne costituiva una torsione radicale.

Questa presa di distanza è ribadita e approfondita nell'opera del 1907 attraverso la “storia dei sistemi” filosofici esposta nel quarto capitolo⁵⁷⁰, che per i suoi contenuti ha il carattere di una sorta di appendice dell'esposizione precedente.

La ragione per cui proponiamo di guardare i contenuti e le tappe principali de *L'évolution créatrice* a partire dal suo momento conclusivo è che esso costituisce al tempo stesso una collocazione storico-filosofica e una fondazione metafisica della filosofia della vita elaborata nei primi tre capitoli.

Non tratteremo qui nello specifico la storia critica della filosofia elaborata da Bergson, già analizzata nel nostro primo capitolo, ma è importante sottolineare in questa sede come essa non costituisca affatto un complemento ornamentale ed estrinseco rispetto alle analisi precedenti. Infatti, se non è possibile una metafisica della vita senza evolucionismo, specularmente il

passaggio da una memoria psicologica ad una “organica”.

⁵⁶⁸ EC, p. 23.

⁵⁶⁹ Si tratta di una nota manoscritta, apposta da Bergson in margine alla sua copia dell'articolo di R. Barton Perry, “Notes on the philosophy of Henri Bergson”, in *The journal of philosophy, psychology and scientific methods*, New York, vol. VIII, n. 25, dicembre 1911, pp. 673-681 (Bibliothèque littéraire Doucet, BGN 1-BGN 3212).

⁵⁷⁰ EC, pp. 308- 369. Il titolo del quarto capitolo recita: “Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique. Coup d'oeil sur l'histoire des systèmes. Le devenir réel et le faux évolutionnisme”.

significato dell'evoluzione biologica non può essere compreso se non in un quadro metafisico che permette di concepirla come processo costitutivo della realtà assoluta.

Per pensare la vita come durata è necessario scalfire due illusioni filosofiche fondamentali, cioè la sostituzione del movimento con l'immobilità e il rimando dell'essere all'idea ad essa correlata di nulla⁵⁷¹, con le quali la metafisica, da Zenone di Elea a Spencer, ha generato una serie infinita di falsi problemi filosofici ed è rimasta prigioniera di una visione dell'Assoluto come eterno, immobile e puramente logico, non cogliendo la sua realtà di durata e di movimento creatore⁵⁷².

Questo gesto di decostruzione della metafisica, che, nel tipico stile bergsoniano, riconduce ad uno stesso errore fondamentale concezioni apparentemente opposte⁵⁷³, è logicamente presupposto ai primi tre capitoli, anche se l'ordine dell'esposizione ribalta il rapporto tra questa *pars destruens* e la *pars costruens* dell'elaborazione di una filosofia della vita.

Così il riferimento finale dell'opera all'"evoluzionismo vero"⁵⁷⁴, che Bergson oppone a quello "falso" elaborato dalla filosofia spenceriana⁵⁷⁵, più che concludere il testo sembra riportarci al suo inizio, ovvero all'estensione della durata dal dominio della coscienza a quello della vita in generale, che è la condizione di un'autentica filosofia evolutiva.

Tale estensione, l'abbiamo già accennato, è l'acquisizione principale del primo capitolo e poggia su due dati biologici fondamentali che sono da un lato i rapporti di parentela tra specie biologiche, che la storia naturale e la paleontologia hanno permesso di collocare in un ordine cronologico, e dall'altro una certa continuità ravvisabile nel processo evolutivo. Bergson deriva questi dati rispettivamente dal "trasformismo"⁵⁷⁶, con il quale egli ritiene di poter identificare il nocciolo della teoria dell'evoluzione e la sua rilevanza filosofica, e dalla teoria weismaniana del plasma

⁵⁷¹ EC, pp. 273 e segg.

⁵⁷² Per un'analisi del quarto capitolo cfr. le analisi di F. Caeymaex in A. François (a cura di), *L'évolution créatrice de Bergson*, Vrin, Paris 2010, pp. 261-283. Un contributo significativo sulla portata di questo capitolo in rapporto al concetto di causalità e, più in generale, al rovesciamento metafisico operato da Bergson, è R. Ronchi, "La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans *L'évolution créatrice*", *Annales bergsoniennes IV. L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, PUF, Paris 2008, pp. 549-558.

⁵⁷³ Tra tutte aristotelismo/platonismo e scienza antica/scienza moderna.

⁵⁷⁴ L'espressione è usata da Bergson (EC, p. 369), per indicare l'autentica filosofia della vita che è definita anche "approfondimento del divenire in generale" e "vero prolungamento della scienza".

⁵⁷⁵ EC, pp. 362-367. La filosofia di Spencer è considerata un falso evoluzionismo perché parte dalla realtà nella sua forma attuale e, dividendola, ricostruisce l'evoluzione a partire dai "frammenti dell'evoluto". Mancherebbe quindi in Spencer la dimensione della genesi, che solo un'intuizione dello slancio originario come totalità non ridotta alla somma di parti può fornire. Sul confronto de *L'évolution créatrice* con Spencer cfr. p. VII, pp. 188-190, p. 245, p. 249, pp. 363-365.

⁵⁷⁶ *Ivi*, pp. 23-26. Bergson a quest'altezza considera dunque il trasformismo come la teoria che racchiude l'essenziale dell'evoluzionismo per ciò che concerne le sue ricadute filosofiche. Per accettare il presupposto di fondo di una dottrina, nella fattispecie l'idea che "è successivamente, e non simultaneamente, che sono apparse le forme tra cui si rivela una parentela ideale" (*Ivi*, p. 25), egli non ritiene necessario dividerne l'intero assetto teorico. Per il filosofo, l'istituzione di un rapporto cronologico tra le specie che hanno relazioni di parentela ideale è il punto fondamentale e filosoficamente rilevante della teoria evolutivista.

Si veda la voce "transformisme" del *Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution* (a cura di P. Tort, PUF, Paris 1996): "Doctrine du changement des groupes naturels d'organismes dans le temps, fondée sur le constat des variations de ces derniers, l'induction de la variabilité des espèces vivantes et l'hypothèse de leur descendance commune, avec modifications, d'un ou de plusieurs types primitifs".

germinativo⁵⁷⁷, che fornisce la basi per pensare il movimento evolutivo come lo sviluppo di un'unica "corrente" di vita.

Nous estimons que le langage du transformisme s'impose maintenant à toute philosophie, comme l'affirmation dogmatique du transformisme s'impose à la science.

Mais alors, il ne faudra plus parler de la *vie en général* comme d'une abstraction, ou comme d'une simple rubrique sous laquelle on inscrit tous les êtres vivants. À un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance [...]⁵⁷⁸.

È nel quadro dell'affermazione di questa dimensione comune dei viventi e quindi a livello della vita "in generale" che si delinea il concetto⁵⁷⁹ di "slancio vitale", introdotto al termine della sezione in cui Bergson distingue la propria filosofia della vita sia dal meccanicismo, che ritiene di spiegare l'evoluzione ricorrendo alla causa esterna dell'"adattamento" alle condizioni dell'ambiente, sia soprattutto dal finalismo neo-vitalista, che pensa ad un principio vitale nella forma di una finalità interna al singolo individuo⁵⁸⁰.

Rispetto a queste spiegazioni, l'immagine dell'*élan* costituisce una terza ipotesi, che pone sì l'accento sull'armonia e la complementarità riscontrabili nel mondo dei viventi, ma propone di concepirli non come il punto di arrivo di una selezione naturale o di un procedere finalistico, ma come il riflesso di un impulso comune da cui sono derivate per dissociazione le diverse specie:

un *élan originel* de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations [...].⁵⁸¹

Se il primo capitolo si è occupato soprattutto di determinare ciò che le diverse linee evolutive hanno in comune, il secondo procede invece ad analizzare ciò che esse hanno di diverso e complementare⁵⁸². Si passa così da un movimento che percorre l'evoluzione *à rebours* verso la sua spinta originaria ad una ripresa del processo evolutivo nella direzione stessa del suo evento, quella che va dall'unità "virtuale" delle tendenze alla differenziazione "attuale" delle linee evolutive.

⁵⁷⁷ EC, pp. 26-27, p. 79. Sul riferimento bergsoniano a queste dottrine cfr. Y. Conry, *L'évolution créatrice d'Henry Bergson. Investigations critiques*, L'Harmattan, Paris 2000; A. François, "De l'évolution de la vie. Mécanisme et finalité", Id. (a cura di), *L'évolution créatrice de Bergson* cit., pp. 17-110; Id. "Les sources biologiques de *L'évolution créatrice*", *Annales bergsoniennes IV* cit., pp. 95-109.

⁵⁷⁸ EC, p. 26.

⁵⁷⁹ Definiamo qui l'*élan* nei termini di un "concetto" nonostante, come vedremo, Bergson insista sulla sua caratterizzazione in termini di "immagine", in opposizione al pensiero concettuale.

⁵⁸⁰ *Ivi*, pp. 37-50. Torneremo su questi aspetti nel paragrafo successivo. La prima occorrenza del termine "élan" nel significato di "élan vital" è alla p. 51.

⁵⁸¹ *Ivi*, p. 88.

⁵⁸² *Ivi*, p. 98.

Al di sotto dell'abbondante materiale biologico, zoologico e botanico presentato per spiegare la distinzione tra "torpore" vegetale, "istinto" animale e "intelligenza" umana⁵⁸³, l'asse del secondo capitolo coincide con lo sviluppo di uno dei principi fondamentali della concezione bergsoniana dell'evoluzione, cioè l'idea che la vita procede per dissociazione e sdoppiamento⁵⁸⁴.

*L'erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant*⁵⁸⁵.

In questo principio cardine de *L'évolution créatrice*, tra l'altro, è possibile leggere, oltre ad una concezione antropologica che, pur riservando un posto privilegiato all'uomo, non lo considera come il vertice dell'evoluzione, anche un'intuizione dell'inadeguatezza del modello lineare del processo evolutivo, che oggi è ormai considerato obsoleto⁵⁸⁶, ma che ha dominato la teoria evolutiva per quasi un secolo⁵⁸⁷.

La natura dissociativa del processo evolutivo è correlata alla centralità della nozione di "tendenza" nella concezione bergsoniana, per la quale la vita porta in sé le cause della divisione appunto perché essa è di natura tendenziale e "l'essenza di una tendenza è di svilupparsi in forma di fascio"⁵⁸⁸. Le serie divergenti prese dall'evoluzione sono dunque, come già si diceva, l'attualizzazione o la materializzazione di una pluralità di tendenze immanenti all'*élan*, tra le quali è possibile individuare una dissociazione principale e più originaria tra la tendenza al dispendio e quella all'accumulo di energia⁵⁸⁹.

⁵⁸³ Il titolo del secondo capitolo è proprio "Les directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur, intelligence, instinct".

⁵⁸⁴ Il principio viene chiaramente formulato da Bergson alla fine del capitolo primo (cfr. *EC*, p. 90).

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 136 (in corsivo nel testo).

⁵⁸⁶ Sulla crisi del modello del cosiddetto "progressismo" in antropologia evolutiva, che ha messo in discussione l'immagine dell'evoluzione come processo lineare culminato nell'uomo, cfr. T. Pievani, *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaello Cortina, Milano 2011.

Questa "intuizione" bergsoniana è uno dei numerosi elementi che confermano l'impossibilità di liquidare il *côté* scientifico e nella fattispecie biologico dell'opera di Bergson. Non si tratta certo di fondare la rilevanza de *L'évolution créatrice* sulla sua esattezza o meno da un punto di vista strettamente scientifico (su altre questioni, del resto, Bergson ha certamente preso le parti sbagliate in alcuni dibattiti scientifici), ma di negare che il testo bergsoniano sia privo di tenuta dal punto di vista scientifico.

⁵⁸⁷ L'intuizione bergsoniana si estende a nostro avviso alla comprensione dei presupposti metafisici della permanenza del modello lineare o progressivista. Il rimando ad un "marchio" aristotelico rimasto in gran parte della filosofia della natura successiva ci sembra proprio identificare uno schema di pensiero in grado di orientare non solo il discorso scientifico, ma anche quello metafisico.

⁵⁸⁸ *EC*, p. 100.

⁵⁸⁹ *Ivi*, pp. 117-118. Questa idea anticipa e richiama quella, elaborata nel capitolo terzo, della vita come "cosa che si fa attraverso qualcosa che si disfa" (movimento di inversione tra vita e materia), a sua volta legata all'attribuzione di una portata metafisica al secondo principio della termodinamica.

La dinamica della creazione vitale appare, alla luce di questo secondo capitolo, composta da tre termini: l'unità dell'*élan*, la dualità delle tendenze principali (accumulazione-dispendio) e la molteplicità degli effetti, ovvero delle linee evolutive. La triade monismo-dualismo-pluralismo è stata molto valorizzata dalla lettura di G. Deleuze (*Le bergsonisme* cit.), che sullo stesso schema ha costruito anche la sua lettura del pensiero foucaultiano, in cui sono evidenti le ascendenze bergsoniane (cfr. *Foucault* cit.). Sul rapporto tra le letture deleuziane di Bergson e di Foucault, cfr. F. Gros, *Le "Foucault" de Deleuze : une fiction métaphysique*, "Philosophie", n. 47, settembre 1995, pp.53-63.

L'importanza del concetto di "tendenza" riguarda però anche la determinazione dell'idea di individualità biologica, che viene precisata rispetto alle prime battute dell'opera, in cui l'organismo era stato definito un sistema naturalmente chiuso. Se quest'ultima definizione è valida nella misura in cui permette di distinguere i corpi organici da quelli inorganici e di affermare, di conseguenza, la specificità del livello biologico o vitale, essa viene a perdere di precisione nello sviluppo dell'analisi e in particolare con l'introduzione del principio della dissociazione evolutiva. A partire da quest'ultima Bergson elabora infatti una concezione peculiare dell'individualità biologica come tensione tra tendenze di cui una risulta dominante e da un lato subordina l'indipendenza dell'individuo alla dinamica della riproduzione, dall'altro propone una visione più sfumata di entità biologiche come il regno e le specie.

Tracciando questo percorso dissociativo e tendenziale dell'evoluzione, Bergson arriva a formulare il nucleo tematico del secondo capitolo, che coincide con il rapporto tra istinto e intelligenza, le due "tendenze" pratiche e cognitive principali rispettivamente dell'animale e dell'uomo⁵⁹⁰.

Si tratta di una questione fondamentale, poiché in essa vengono a convergere una prima volta i due problemi sottesi all'intera opera: la teoria della conoscenza e la metafisica della vita. È infatti all'interno della differenziazione di istinto e intelligenza, resa possibile da una teoria dell'evoluzione basata parimenti sulle acquisizioni delle scienze della vita e su un'estensione del concetto bergsoniano di durata dalla sfera della coscienza a quella dei processi biologici, che è possibile introdurre l'intuizione e con essa la condizione di possibilità della metafisica bergsoniana. Questa sezione del secondo capitolo va dunque letta in rapporto a quello successivo e alla "genesi comune di materia e intelligenza" che in esso verrà condotta: distinguendo istinto e intelligenza, Bergson mette in luce quei caratteri della facoltà intellettuale, pratica e poi conoscitiva, che da un lato costituiscono la specificità dell'uomo, ma dall'altro impediscono, se non compresi nella loro genesi, lo sviluppo della tendenza complementare, quell'istinto che nella sua forma riflessa e consapevole di sé diviene intuizione.

La caratterizzazione dell'intelligenza in rapporto all'intuizione diviene allora anche il luogo di una critica della sua pretesa di conoscere la vita, a fronte di una "naturale inadeguatezza" degli schemi intellettuali, improntati all'immobilità e alla ripetizione piuttosto che all'evoluzione e alla novità⁵⁹¹. Il capitolo terzo, nel prolungare la reciproca implicazione di teoria della conoscenza e metafisica della vita, passa da una genesi evolutiva o "reale" dell'intelligenza, che mostra come quest'ultima nasca in seno alla storia dell'evoluzione e delle sue ramificazioni, ad una sua genesi "ideale"⁵⁹², la quale rivela invece la corrispondenza tra "intellettualità dello spirito" e "materialità delle cose", che risultano dalla "stessa inversione" dello "stesso movimento"⁵⁹³, cioè della vita.

⁵⁹⁰ *EC*, pp. 136-186 (anche se la sezione specificamente intitolata da Bergson "Istinto e intelligenza" si limita alle pp. 136-151).

⁵⁹¹ *Ivi*, pp. 153-166. L'intelligenza è definita in questi passaggi "incomprensione naturale della vita" (*Ivi*, p. 166).

⁵⁹² "Genesi ideale della materia" è il titolo di una sezione del terzo capitolo (*Ivi*, pp. 237-251).

⁵⁹³ *Ivi*, p. 207. L'utilizzo dei termini "materialité" e "intellectualité" al posto di "matière" e "intelligence" ha lo scopo di caratterizzare i due termini come tendenze e soprattutto la prima sostituzione è molto frequente nel terzo capitolo.

Una parte teoricamente significativa del terzo capitolo è costituito dalla polemica con la filosofia di Kant (in particolare pp. 203-206) e nella fattispecie con la concezione kantiana dello spazio e dell'intelligenza. La genesi comune di materia e intelligenza può essere letta, da questo punto di vista, come il mezzo attraverso cui Bergson ritiene di liberare

La conscience, chez l'homme, est surtout intelligence. Elle aurait pu, elle aurait dû, semble-t-il, être aussi intuition. Intuition et intelligence représentent deux directions opposées du travail conscient: l'intuition marche dans le sens même de la vie, l'intelligence va en sens inverse, et se trouve ainsi tout naturellement réglée sur le mouvement de la matière⁵⁹⁴.

Solo l'intuizione può permetterci di fare questo “salto”⁵⁹⁵ del pensiero dall'ordine della mera comprensione, a cui in fondo rimane legata anche la genesi reale, che non esce dal contesto storico-cronologico dell'evoluzionismo, a quello della genesi ideale⁵⁹⁶.

Lo sforzo che l'intuizione deve compiere è quello di cogliere la realtà della vita al di là delle forme in cui ce la restituisce l'intelligenza e il concetto di “slancio vitale”, come vedremo, sarà proprio il prodotto di tale sforzo.

Ma se “la coscienza nell'uomo è soprattutto intelligenza” e se, come il secondo capitolo ci ha mostrato, la facoltà per eccellenza della specie umana è appunto quella intellettuale, non è forse vero che l'immagine dell'*élan*, con cui la metafisica bergsoniana ritiene di sfuggire alle spiegazioni intellettualistiche della vita, è essa stessa un prodotto dell'intelligenza? Non è forse invano che si pretende di “andare più lontano dell'intelligenza”? L'obiezione che “si presenta naturalmente allo spirito” è che questo preteso oltrepasamento produca in realtà un “circolo vizioso”⁵⁹⁷.

In queste pagine Bergson individua una soluzione a tale circolarità nella possibilità di un'azione che con il suo stesso prodursi toglie la contraddizione. Come l'uomo che per imparare a nuotare deve tuffarsi in acqua, dibattersi e abituarsi al nuovo ambiente⁵⁹⁸, così noi possiamo dissolvere l'apparente “assurdità di voler conoscere in altro modo che tramite l'intelligenza”⁵⁹⁹ semplicemente mettendo in atto questo “salto” del pensiero.

Formulando in questi termini la sua risposta alle obiezioni, però, Bergson suggerisce l'immagine di un'intuizione immediata, coincidente con un'azione semplice quanto irrazionale. In realtà – e con queste precisazioni torniamo alle analisi svolte nel nostro secondo capitolo sull'intuizione – il percorso effettuato da *L'évolution créatrice* non coincide affatto con questo gesto istantaneo di simpatia e l'intuizione appare piuttosto come lo sforzo dell'intelligenza per superare se stessa.

Tutto sta allora nel distinguere tra un'intelligenza che non comprende se stessa e la propria parzialità all'interno dell'evoluzione della vita ed un'intelligenza che invece si rende consapevole dello scarto esistente tra sé e gli esiti delle altre linee evolutive.

definitivamente la questione della conoscenza dall'*impasse* del criticismo: la prima esposizione della tesi della genesi comune si trova infatti a p. 207, come quarta soluzione rispetto a quelle prospettate da Kant (adeguamento dello spirito sulle cose, regolazione delle cose sullo spirito, concordanza “misteriosa” tra spirito e cose).

⁵⁹⁴ *Ivi*, p. 267.

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 194.

⁵⁹⁶ Scrive Bergson nell'“Introduction” II, *PM*, p. 66, a proposito del passaggio necessario da una visione esteriore generatrice di falsi problemi (nulla, disordine) all'intuizione: “Tel est le point de vue où l'on risque de rester tant qu'on cherche seulement à *comprendre*. Mais essayons, en outre, d'*engendrer* (nous ne le pourrons, évidemment, que par la pensée)” (corsivo nostro).

⁵⁹⁷ *EC*, p. 193.

⁵⁹⁸ *Ivi*, p. 193.

⁵⁹⁹ *Ivi*, p. 194.

Più che sovrapporsi e sostituirsi all'intelligenza come una facoltà nuova l'intuizione emerge, almeno nella sua forma concreta, come un potenziamento e un ampliamento dell'intelligenza stessa, che riesce a rompere il cerchio chiuso delle abitudini intellettuali⁶⁰⁰.

L'intelligence reste le noyau lumineux autour duquel l'instinct, même élargi et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague. Mais, à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de le compléter. D'un côté, en effet, elle utilisera le mécanisme même de l'intelligence à montrer comment les cadres intellectuels ne trouvent plus ici leur exacte application, et, d'autre part, par son travail propre, elle nous suggérera tout au moins le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels⁶⁰¹.

La nostra conoscenza può divenire consapevole della parzialità dell'intelligenza, o meglio dei "quadri intellettuali", e così prolungarsi, poiché può fare essa stessa esperienza di quel rapporto di inversione tra ordine vitale e ordine materiale che è il movimento della vita.

La filosofia, dunque, piuttosto che "annunciare, con un'orgogliosa modestia, che non conoscerà altro che il relativo e che l'assoluto non è di sua competenza", come Kant e Spencer hanno insegnato a fare⁶⁰², dovrebbe comprendere la relatività della conoscenza intellettuale e la necessità di eliminare "i vestiti già confezionati" e di "lavorare su misura", producendo "per un oggetto nuovo, un nuovo concetto"⁶⁰³. L'*élan vital* è allora l'immagine elaborata da un'intelligenza "trasfigurata" e ampliata, che sa di dover tendere a superare se stessa e di doversi approfondire in direzioni altre rispetto alla propria, perché è la totalità delle linee di sviluppo della vita che bisogna "ricercare e fondere con l'intelligenza per cogliere la vera natura dell'attività vitale"⁶⁰⁴. L'intuizione è dunque lo sforzo che rende la metafisica stessa creatrice, facendole seguire il movimento di risalita della china materiale-intellettuale che è proprio della vita:

l'effort que nous donnons pour dépasser le pur entendement nous introduit dans quelque chose de plus vaste, où notre entendement se découpe et dont il a dû se détacher. Et, comme la matière se règle sur l'intelligence, comme il y a entre elles un accord évident, on ne peut engendrer l'une sans faire la genèse de l'autre⁶⁰⁵.

⁶⁰⁰ Si può qui richiamare un passaggio di *Les deux sources* in cui Bergson, parlando della distinzione tra la forza propria della morale chiusa (pressione sociale) e quella propria della morale umana o assoluta (emozione), sottolinea la differenza tra l'intelligenza che "comprende, discute, accetta o rifiuta, che infine si limita alla critica, e quella che inventa" (*DS*, p. 42).

⁶⁰¹ *EC*, pp. 178-179.

⁶⁰² Cfr. *Introduzione de L'évolution créatrice*.

⁶⁰³ *EC*, p. 48.

⁶⁰⁴ *Ivi*, p. 49.

⁶⁰⁵ *Ivi*, p. 200.

4.3. Il rapporto con la biologia⁶⁰⁶

Nella presentazione iniziale del passaggio alla “questione della vita” e nell’esposizione dei principali snodi dei diversi capitoli è già emerso, ma senza essere indagato a fondo, un aspetto che interessa in modo particolare la nostra ricerca, cioè l’importanza conferita da Bergson alla discussione con i risultati delle scienze della vita e con le teorie evolutive in particolare.

Come si evince da una semplice rassegna dei riferimenti bibliografici indicati da Bergson⁶⁰⁷, il discorso condotto nei primi due capitoli de *L’évolution créatrice* si colloca all’altezza del dibattito scientifico del suo tempo intorno all’evoluzione e il dislocamento sul piano filosofico, con la questione del significato della vita, poggia su questo radicamento positivo iniziale⁶⁰⁸.

Nel primo capitolo Bergson si confronta con le principali teorie evoluzioniste a lui contemporanee, affrontando questioni che erano al centro di un dibattito scientifico molto vivace.

Nel secondo capitolo invece egli si interessa a lavori di diverso argomento – fisiologico, botanico, zoologico, entomologico – le cui informazioni fanno da fondamento alla descrizione bergsoniana delle diverse linee evolutive e delle loro peculiarità.

È possibile riscontrare nel discorso bergsoniano due attitudini differenti, determinate senza dubbio dalla diversa natura delle fonti considerate. Nel primo capitolo il materiale scientifico è affrontato in modo molto critico, allo scopo di mettere in luce le lacune delle spiegazioni evolutive esistenti e di aprire così la strada alla spiegazione propriamente metafisica del processo evolutivo nel suo complesso. Lo statuto della scienza risulta dunque molto diverso da quel piano di positività “pacificamente” accettate a cui corrisponde invece l’insieme delle fonti che fanno da supporto al secondo capitolo.

Insomma, se è vero che Bergson nei primi due capitoli segue delle “linee di fatti”⁶⁰⁹, secondo il metodo proprio della sua metafisica positiva, nel caso delle spiegazioni delle cause delle variazioni,

⁶⁰⁶ Due precisazioni sono utili in rapporto a questo riferimento alla biologia.

Una di carattere terminologico: nel presente capitolo facciamo uso di volta in volta delle espressioni “biologia”, “scienze biologiche” o “scienze della vita”, sempre con lo stesso significato. Con esse ci riferiamo a quella costellazione di discipline, branche della biologia o affini, a cui Bergson si riferisce nel testo: embriologia, fisiologia, tassonomia vegetale e botanica, istologia, paleontologia, zoologia, entomologia, ecc.

La seconda precisazione è che la nostra analisi è circoscritta, appunto, al confronto con le scienze biologiche e tralascia quello con la fisica, che pure è rilevante, in particolare nel terzo capitolo de *L’évolution créatrice* (lo stesso poteva dirsi del quarto capitolo di *Matière et mémoire*).

La scelta è legata alla natura del nostro lavoro: non si intende proporre uno studio esaustivo del confronto bergsoniano con le scienze né *L’évolution créatrice*, ma un’analisi del modo in cui Bergson utilizza un sapere scientifico “nuovo” e più o meno “circoscritto” (le scienze della vita) come base e termine critico di confronto della sua metafisica della vita. Per un’analisi complessiva del rapporto tra filosofia bergsoniana e fisica facciamo riferimento ai già citati contributi di M. Capek.

⁶⁰⁷ Bergson, come di consueto, mentre è parco di riferimenti e note a testi filosofici, è puntuale e “generoso” nei riferimenti alla letteratura scientifica.

⁶⁰⁸ Come dimostrano i lavori che si sono interessati a *L’évolution créatrice* dal punto di vista della filosofia della scienza (si vedano J. Gayon, “Bergson entre science et métaphysique”, *Annales bergsoniennes III* cit., pp. 175-189; P.-A. Miquel, “De l’immanence de l’élan vital à l’émergence de la vie” cit.; Id., *Le vital: aspects physics, aspects métaphysiques*, Editions Kimé, 2011, Y. Conry, *L’évolution créatrice d’Henri Bergson. Investigations critiques*, L’Harmattan, Paris 2000), e tra questi anche i più critici (Conry), Bergson dà prova di un’informazione molto buona ed aggiornata sul dibattito evolutivo, riferendosi alle fonti primarie, di orientamento sia neodarwiniano sia neolamarckiano e di ambito non solo francese.

⁶⁰⁹ A. François, “De l’évolution de la vie. Mécanisme et finalité” cit., p. 92; P.-A. Miquel, *Le vital: aspects physics*,

oggetto della critica bergsoniana, si tratta in un certo senso di linee interrotte, di strade cieche che apportano sì dei risultati, ma che non conducono dove avevano promesso.

Tale differenza tra lo stile critico-valutativo del primo capitolo e quello “ricettivo” del secondo ci sembra in generale rappresentativa della plurivocità che caratterizza il discorso scientifico nel testo bergsoniano. Da un lato le scienze sono accolte come riserve di dati e di “verità constatate”⁶¹⁰, secondo una concezione che peraltro risulta talvolta ingenua e indicativa di una certa fiducia positivista; dall’altro lato la relazione con le scienze è improntata ad un confronto diretto, che rivela l’“attitudine interventista”⁶¹¹ di Bergson rispetto al dibattito scientifico, ma anche una consapevolezza della componente teorica e non solo fattuale della scienza, che si espone così alla verifica e alla critica⁶¹².

Vediamo ora più nel dettaglio la discussione delle teorie evolutive che Bergson svolge nel primo capitolo, il quale si rivela particolarmente interessante in merito alla questione dello statuto della scienza.

In esso infatti viene discusso un problema che era al centro del dibattito tra gli evoluzionisti, quello della causa delle variazioni e che Bergson affronta analizzando la letteratura relativa al fenomeno delle strutture identiche su linee evolutive differenti⁶¹³.

La ricostruzione bergsoniana individua tre modelli esplicativi principali.

Il primo è rappresentato dalle dottrine che attribuiscono le variazioni al caso e che concepiscono l’adattamento in senso puramente negativo⁶¹⁴: da un lato il darwinismo e il neodarwinismo⁶¹⁵, che attribuiscono le variazioni a differenze insensibili nei germi, e dall’altro il mutazionismo⁶¹⁶, in base al quale le variazioni intervengono in modo brusco in alcuni periodi di mutabilità delle specie, alternati a periodi di stabilità. Entrambe queste teorie considerano le variazioni puramente

aspect métaphysiques, Editions Kimé, 2011, p. 48. François mette in evidenza come nella sezione dedicata alle discussioni scientifiche, nel primo capitolo, ricorra il vocabolario bergsoniano delle linee di fatti, con riferimento alla probabilità, alla verosimiglianza, alla regolarità o eccezionalità dei comportamenti.

⁶¹⁰ *EC*, p. 369.

⁶¹¹ Cfr. J. Gayon, “Bergson entre science et métaphysique” cit.

⁶¹² Ecco come Bergson descrive la filosofia che, non comprendendo il proprio ruolo, accetta di derivare “fatti e leggi” dagli scienziati e di limitarsi ad un giudizio tanto esteriore quanto inutile: “La tâche du philosophe est alors nettement circonscrite. Il reçoit, des mains du savant, les faits et les lois, et, soit qu’il cherche à les dépasser pour en atteindre les causes profondes, soit qu’il croie impossible d’aller plus loin et qu’il le prouve par l’analyse même de la connaissance scientifique, dans les deux cas il a pour les faits et pour les relations, tels que la science les lui transmet, le respect que l’on doit à la chose jugé [...]. Pour n’avoir pas voulu intervenir, dès le début, dans les questions de fait, il [il filosofo] se trouve réduit, dans les questions de principe, à formuler purement et simplement en termes plus précis la métaphysique et la critique inconscientes, partant incosistantes, que dessine l’attitude même de la science vis-à-vis de la réalité” (*Ivi*, pp. 195-196).

⁶¹³ *Ivi*, pp. 61 e segg. Bergson adduce l’esempio dell’occhio dell’uomo e di alcuni organismi invertebrati: in questo, come in altri casi, si può osservare come “la natura arrivi a risultati identici attraverso dei processi embriogenetici del tutto diversi”. Sull’utilizzo da parte di Bergson di questo esempio, cfr. P.-A. Miquel, “De l’immanence de l’élan vital à l’émergence de la vie” cit., pp. 217-235, e il contributo critico di B. Balan, “L’œil de la coquille Saint Jacques – Bergson et les faits scientifiques”, in *Raison présente*, n. 119, 1996, pp. 87-106.

⁶¹⁴ *EC*, pp. 63-69.

⁶¹⁵ Bergson cita C. Darwin stesso e W. Bateson.

⁶¹⁶ Il riferimento bergsoniano è ai lavori di H. De Vries. Conry (*L’évolution créatrice d’Henry Bergson* cit., p. 170-174) fa notare in realtà che tra la prima (1907) e la seconda (1940) edizione dell’opera Bergson compie alcuni rimaneggiamenti sulla sezione dedicata alla dottrina di De Vries, in direzione di una presa di distanza dalle posizioni trasformiste. La maggiore prudenza nell’esprimere la propria adesione sarebbe motivata dalle smentite arrivate alla dottrina con il progredire del sapere in merito alle variazioni.

accidentali e attribuiscono alle condizioni esterne la sola funzione di “eliminare gli inadatti”. Ma l’affermazione della casualità e della dinamica puramente passiva o reattiva dell’adattamento per Bergson lascia inspiegato un fenomeno come quello delle similitudini evolutive e, di conseguenza, rende insufficienti queste due dottrine.

C’è poi la teoria dell’“ortogenesi”⁶¹⁷, che individua la causa delle variazioni nell’azione diretta e positiva delle condizioni esterne, o quantomeno nella convergenza tra tali condizioni e alcuni fattori chimico-fisici interni favorevoli. Tale dottrina ha il merito di attribuire un senso determinato alle variazioni, a differenza delle dottrine “del caso” prima considerate, ma risulta anch’essa inservibile, poiché ritiene di poter interpretare il processo evolutivo in modo meccanicistico, sulla base cioè di una semplice combinazione di condizioni fisiche e chimiche.

Infine, il neo-lamarckismo⁶¹⁸ spiega le variazioni facendo riferimento ad un principio di direzione interno all’organismo, cioè al suo “sforzo” per adattarsi alle condizioni esterne. In questa funzione dello sforzo Bergson individua l’unica traccia, nell’evoluzionismo del suo tempo, di un principio di sviluppo che riconosca al vivente un movimento non puramente determinato. Per questa ragione, il neo-lamarckismo è considerato, tra tutte le teorie, quella più plausibile e più vicina alla concezione bergsoniana, sebbene per quest’ultima lo sforzo non vada rintracciato a livello del singolo essere vivente, ma della vita in generale.

La sezione del confronto con le diverse teorie evolutive viene poi prolungato da una trattazione specifica della tesi dell’ereditarietà dei caratteri acquisiti, cara al neo-lamarckismo ma non solo⁶¹⁹. Bergson non critica questa tesi negandola a priori, ma facendone una “questione di esperienza”⁶²⁰ e derivando la sua opzione da risultati di laboratorio⁶²¹ che dimostrano come il massimo che può

⁶¹⁷ Bergson la discute alle pp. 70-75, facendo riferimento ai lavori di T. Eimer.

⁶¹⁸ *EC*, pp. 77-85. Come fa notare A. François (“De l’évolution de la vie. Mécanisme et finalité” cit., p. 42) bisogna distinguere tra il neo-lamarckismo francese (F. Le Dantec, Y. Delage), fortemente meccanicista, e il neo-lamarckismo americano (E. D. Cope). Bergson si riferisce all’uno e all’altro, ma è al secondo che guarda con favore.

⁶¹⁹ Quella dell’ereditarietà dei caratteri acquisiti era una tesi trasversale alle diverse teorie biologiche ed era stata sostenuta per esempio sia da Darwin sia da Lamarck (François, “De l’évolution de la vie. Mécanisme et finalité” cit., p. 35). Il referente principale di queste pagine bergsoniane, però, è il dibattito che aveva opposto il neo-darwiniano Weismann, contrario alla tesi, e Brown-Sequard, di stretta osservanza darwiniana. La critica bergsoniana dell’ereditarietà dell’acquisito sarà nuovamente formulata ne *Les deux sources*, dove si tratterà di negare il carattere ereditario delle abitudini sociali acquisite e di affermare, viceversa, la somiglianza di fondo tra le società primitive e quelle civilizzate.

⁶²⁰ Questo modo di procedere è senz’altro indicativo del metodo positivo a cui Bergson affida anche la filosofia, sebbene non rimanga sempre fedele ad esso. La trattazione e l’uso delle teorie scientifiche ne *L’évolution créatrice* pone senza dubbio dei problemi relativi alla semplificazione operata da Bergson rispetto alle dottrine (per esempio quelle di Lamarck e dello stesso Darwin), alla “sordità” rispetto ad alcuni sviluppi della fisica e della biologia (teoria dei quanta, genetica mendeliana, biochimica) e ai presupposti metafisici sottesi ad alcune prese di posizione.

È indubbio che nel testo agiscano alcune convinzioni metafisiche, come la visione continuista della materia e della vita che veicola il rifiuto bergsoniano delle teorie atomistiche o l’“oblio teorico” (Y. Conry, *L’évolution créatrice d’Henry Bergson* cit., p. 232) della teoria dei quanta.

Un altro caso eclatante – su cui hanno posto l’attenzione per esempio G. Canguilhem (“Le concept et la vie” cit.), Y. Conry, *L’évolution créatrice d’Henry Bergson* cit., A. François, “*Les sources biologiques de L’évolution créatrice*”, *Annales bergsoniennes IV* cit. pp. 95-109) – è quello della genetica, che Bergson sembra conoscere – cita infatti i lavori di W. Bateson (*EC*, p. 63, nota 2) e J.-P. Morgan (*EC*, p. 80, nota 1; p. 82, nota 2), che sono tra i fondatori della teoria genetica – ma che tralascia completamente e con tutta probabilità a causa dell’incompatibilità della propria metafisica con una teoria che sembrava veicolare una spiegazione dell’eredità in termini di ripetizione e giustapposizione di parti.

Non vogliamo tacere questi problemi, ma al tempo stesso li consideriamo in parte esterni ad un lavoro come il nostro, che non è di filosofia della scienza. Del resto, tra i filosofi e storici della scienza il giudizio non è unanime: alcuni hanno

concedere alla teoria della trasmissibilità dei caratteri è di descrivere “l’eccezione e non la regola”⁶²² dell’evoluzione.

La necessità di precisione e del ricorso alle conferme sperimentali⁶²³, sottolineata in modo esplicito da Bergson *solo* in relazione all’ereditarietà dei caratteri acquisiti, è legata all’importanza di tale questione per la tenuta stessa della metafisica bergsoniana della vita: l’idea dell’evoluzione come durata, dunque come un processo di creazione imprevedibile, non è infatti compatibile con quella di un’addizione progressiva di parti, cioè di caratteri⁶²⁴, che è invece affermata dalla tesi dell’ereditarietà dell’acquisito.

Con l’analisi e la negazione di quest’ultima ipotesi si conclude la discussione delle teorie evoluzioniste, il cui scopo era quello di dimostrare che, al di là degli indiscutibili apporti che ciascuna fornisce alla conoscenza dei processi evolutivi⁶²⁵, esse non riescono a individuare la vera causa delle variazioni e rivelano la necessità di colmare questa lacuna con una spiegazione di carattere metafisico, che Bergson ritiene di fornire tramite l’immagine di slancio vitale.

Possiamo porre a questo punto la questione del rapporto tra il discorso metafisico sulla vita e le scienze biologiche, limitatamente a quanto emerge dai primi due capitoli dell’opera. Che tipo di insufficienza è imputata alle scienze nella spiegazione del vivente? Si tratta di una parzialità che non nega il loro carattere legittimo o di un’inadeguatezza più profonda e radicale?

Il giudizio bergsoniano, come abbiamo già avuto modo di riscontrare a più riprese a proposito dello statuto della conoscenza scientifica in generale, non è senza ambivalenze.

Cerchiamo dunque di chiarire le diverse posizioni esposte ne *L’évolution créatrice*, che individuano di volta in volta il loro obiettivo critico in una filosofia evoluzionista falsa o ingannevole, in una

sostenuto che l’uso bergsoniano della scienza sia di volta in volta disinvolto, metaforico, semplificatorio e in ultima istanza “ideologico” (cfr. Y. Conry. *L’évolution créatrice d’Henry Bergson* cit.); in altri invece (pensiamo ai contributi già citati di M. Capek per la fisica, a quelli di P.-A. Miquel, ugualmente citati, per la biologia) è prevalsa l’idea contraria di una pertinenza della trattazione bergsoniana delle teorie scientifiche.

Si pensi anche ai giudizi discordanti espressi da G. Canguilhem in merito alla filosofia della vita bergsoniana e al suo rapporto con lo stato del sapere biologico del suo tempo, cfr. in particolare G. Canguilhem, “Le concept et la vie” cit.; Id. “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique”, *Revue de métaphysique et de morale*, LII, 1947, p. 322-332. Per un’analisi delle letture canguilhemiane di Bergson si veda J.-F. Braunstein, “Canguilhem lecteur de Bergson”, S. Abiko, H. Fujita, N. Sugiyama (a cura di), *Disséminations de L’évolution créatrice de Berson*, Olms, Paris 2012, pp. 95-107 e G. Bianco, *La vita nel secolo da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, G. Bianco, G. Canguilhem, G. Deleuze, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell’Evoluzione creatrice di Bergson*, Mimesis, Milano 2006, pp. 121-134.

⁶²¹ Si tratta degli esperimenti condotti da A. Charrin. La posizione di Bergson è la seguente: si può ammettere che ci sia una trasmissione dei caratteri acquisiti, ma solo nella misura in cui la stessa causa (l’alcool, negli esperimenti di Charrin) ha agito sia sul soma sia sul germe (distinzione di matrice weismanniana che Bergson accoglie). Anche volendo essere “generosi” con la tesi dell’ereditarietà dei caratteri acquisiti, dunque, e non volendo ritenere ogni trasmissione ereditaria il frutto di una tendenza comunque innata, bisogna riconoscere tuttavia che la trasmissione è l’eccezione e non la regola.

⁶²² *EC*, p. 85.

⁶²³ Ivi, p. 79: “Nulle part ne se fait mieux sentir l’impossibilité pour les philosophes de s’en tenir aujourd’hui à des vagues généralités, l’obligation pour eux de suivre les savants dans le détail des expériences et d’en discuter avec eux les résultats”. Su questi temi cfr. A. François, “De l’évolution de la vie. Mécanisme et finalité” cit., pp. 87 e segg.

⁶²⁴ Cfr. Ivi, pp. 84-92; Id., “Les sources biologiques de *L’évolution créatrice*” cit.

⁶²⁵ *EC*, pp. 86 e segg. Questi, molto schematicamente, sono i contributi positivi delle teorie analizzate: 1. darwinismo e neo-darwinismo: individuazione delle cause delle variazioni in differenze *inerenti al germe*; 2. ortogenesi: senso definito e determinato delle variazioni; 3. neo-lamarckismo: causa di ordine *psicologico* che agisce nelle variazioni.

scienza della vita che si afferma surrettiziamente come spiegazione del significato della vita e nella scienza biologica *tout court*.

L'*Introduzione* dell'opera si apre con la critica di un "pensiero puramente logico" che si rivela "incapace di rappresentarsi la vera natura della vita"⁶²⁶ poiché vuole estendere ad essa i procedimenti esplicativi utili per la materia bruta. Questa conoscenza è identificata con la "filosofia evoluzionista" (nelle pagine successive verrà fatto esplicito riferimento a Spencer) e sebbene nessun giudizio sia ancora stato emesso sulle scienze della vita, Bergson afferma che nessuna "scoperta biologica" è stata mai prodotta dal "solo ragionamento", veicolando l'idea di una differenza tra il pensiero logico criticato e il procedere del lavoro della scienza.

Nel primo capitolo, poi, quando la discussione sull'evoluzionismo è già avviata e Bergson si appresta a parlare del trasformismo, leggiamo che "lo stato presente delle scienze biologiche" è espresso dall'ipotesi per cui "il momento attuale" di un organismo non può essere determinato solo da quelli immediatamente precedenti, ma da "tutto il passato dell'organismo" e dalla "sua eredità", in contrapposizione con il modello proprio dello studio della materia, le cui leggi sono "esprimibili da equazioni in cui il tempo (nel senso matematico del termine) gioca il ruolo di variabile indipendente"⁶²⁷.

Sembrerebbe allora che la mancata comprensione della vita sia imputabile o ad una filosofia evoluzionista insufficiente o ad un'estensione del metodo dell'astronomia, della fisica e della chimica ad un dominio su cui esse non hanno presa, estensione alla quale la biologia sarebbe però estranea, almeno nei suoi attuali sviluppi.

Abbiamo visto però che entrando nel merito delle teorie scientifiche questa estraneità della biologia alla logica riduzionista si rivela "di diritto" più che "di fatto", nella misura in cui le dottrine evoluzioniste discusse dimostrano di dipendere, almeno in parte, da una metafisica inconscia, ovvero dalle tendenze scompositive, pratiche e spazializzanti della nostra conoscenza abituale⁶²⁸. Bisogna infatti notare che alla critica delle teorie di cui abbiamo appena esposto le tappe salienti è interamente sottesa la critica bergsoniana della conoscenza intellettuale: prima ancora di trattare in modo dettagliato le ipotesi neo-darwiniane, neo-lamarckiane, ecc... Bergson le riconduce alle due tendenze tra cui oscilla la nostra intelligenza, cioè il meccanicismo e il finalismo, che nella tendenza comune a fare "tabula rasa del tempo"⁶²⁹ si rivelano essere due facce della stessa medaglia:

L'erreur du finalisme radical, comme d'ailleurs celle du mécanisme radical, est d'étendre trop loin l'application de certains concepts naturels à notre intelligence [...].

Qu'on se figure la nature comme une immense machine régie par des lois mathématiques ou qu'on y voie la réalisation d'un plan, on ne fait, dans les deux cas, que suivre jusqu'au bout deux tendances de l'esprit qui sont complémentaires [...]⁶³⁰.

⁶²⁶ *Ivi*, p. VI.

⁶²⁷ *Ivi*, pp. 19-20 (traduzione leggermente modificata).

⁶²⁸ *Ivi*, p. 20.

⁶²⁹ *Ivi*, p. 46.

⁶³⁰ *EC*, pp. 44-45.

Dopo aver messo in luce che le spiegazioni meccaniciste e quelle finaliste della vita condividono il presupposto del “*tout est donné*”⁶³¹, cioè l’eliminazione dello scarto tra ciò che è già dato, nelle condizioni presenti o in un fine predeterminato, e ciò che si produrrà, Bergson può ricondurre le diverse teorie evolutive all’una o all’altra forma di questo annullamento del tempo concreto. Nella fattispecie, le ipotesi darwiniane e neo-darwiniane e la dottrina dell’ortogenesi vengono intese come le versioni meccaniciste dell’evoluzionismo contemporaneo, mentre la teoria neo-lamarckiana di E. D. Cope, così come il neo-vitalismo di H. Driesch e J. Reinke, sono annoverate tra le forme di finalismo.

Emerge allora come l’obiettivo critico de *L’évolution créatrice* sia costituito al tempo stesso da una filosofia evoluzionista ricondotta alle illusioni radicate in una “metafisica naturale”⁶³² e da una biologia evoluzionista che si dimostra in fin dei conti viziata dagli stessi presupposti, come rivela l’analisi delle diverse ipotesi sulle cause delle variazioni.

Possiamo affermare che, considerando sia l’opera del 1907, sia alcuni contributi ad essa connessi, come “Le parallélisme” e “La philosophie de Claude Bernard”, le scienze della vita risultano possedere uno statuto problematico e anfibo, che le colloca in una “falsa posizione”⁶³³.

Da un lato Bergson riconosce ad esse il merito di aver affermato l’autonomia dello studio del vitale e di aver aperto un nuovo campo di scientificità⁶³⁴. Nell’omaggio a Claude Bernard, per esempio, viene messo in rilievo l’impegno di questi nell’affermare la fisiologia come “scienza speciale, distinta dalla fisica e dalla chimica” e viene suggerito come carattere proprio dello scienziato che si occupa della vita “il senso dell’organizzazione, cioè di questa coordinazione speciale delle parti al tutto che è caratteristica del fenomeno vitale”⁶³⁵.

La filosofia della vita è dunque debitrice delle scienze biologiche che, producendo uno scollamento dello studio del fenomeno della vita dalle scienze della materia, hanno riconosciuto la specificità del vivente e dell’evoluzione biologica. La metafisica della vita infatti diviene possibile solo dopo che si è costituita una scienza della vita.

Giudicata positivamente per il significato della sua emergenza storica, la biologia rivela però le sue aporie, come abbiamo visto, nel momento in cui viene considerata come oggetto di confronto specifico, cioè nel momento in cui si analizzano nel dettaglio le sue teorie e le sue spiegazioni dei processi che riguardano il vivente.

⁶³¹ *Ivi*, pp. 38-39.

⁶³² *Ivi*, p. 20.

⁶³³ A. François, “De l’évolution de la vie. Mécanisme et finalité”, p. 41: “La biologie se trouve donc, pour ainsi dire, dans une fausse position, contrainte par ses méthodes, qui découlent elles-mêmes de principes nécessairement mécanistes, à spatialiser un objet dont, pourtant, elle veut maintenir la spécificité par rapport à celui du mathématicien”.

⁶³⁴ Questo peraltro è un discorso che vale, *mutatis mutandis*, per tutte le “nuove scienze”, come emerge dall’appello rivolto da Bergson nella relazione alla *Société française de philosophie* del 2 maggio 1901 ad “accettare la scienza nella sua complessità attuale” e a “tenere conto delle scienze biologiche, psicologiche, sociologiche”⁶³⁴, le quali hanno determinato un ampliamento del dominio suscettibile di uno studio scientifico e una differenziazione dei metodi d’indagine (“Le parallélisme” cit., p. 488. Abbiamo già avuto modo di considerare la rilevanza di questi passaggi nella nostra *Introduzione*).

⁶³⁵ “La philosophie de Claude Bernard” cit., p. 233.

Il suo merito “storico” viene infatti ridimensionato dalla tendenza inevitabile di tutte le scienze a percorrere la stessa direzione della fisica.

Sembra quindi che il modello meccanicista e la conoscenza intellettualistica che esso veicola non vengano davvero scardinati dalla biologia, la quale si limita a “suggerire” la loro inadeguatezza e la necessità di renderli più flessibili, ma conserva il medesimo ideale di conoscenza della fisica: misura, derivazione del tutto dalle parti, prevedibilità.

Anzi, da questo punto di vista le scienze biologiche risultano essere le più astratte, poiché estendono alla vita i metodi utilizzati dalle scienze fisico-matematiche (astronomia, fisica, chimica) per spiegare la “materia bruta” e presentano un’incongruenza tra metodo e oggetto che sembra renderle illegittime.

L’entendement est chez lui dans le domaine de la matière inerte. Sur cette matière s’exerce essentiellement l’action humaine, et l’action, comme nous le disions plus haut, ne saurait se mouvoir dans l’irréel. Ainsi, pourvu que l’on ne considère de la physique que sa forme générale [...] on peut dire qu’elle touche à l’absolu. Au contraire, c’est par accident [...] que la science obtient sur le vivant une prise analogue à celle qu’elle a sur la matière brute. Ici l’application des cadres de l’entendement n’est plus naturelle⁶³⁶.

En principe, la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu’elle ne sorte pas de son domaine propre, qui est la matière inerte⁶³⁷.

Abbiamo visto che la posizione bergsoniana oscilla tra il rifiuto di una filosofia della vita che si rivela un evolucionismo “falso” e la critica della biologia stessa per le lacune esplicative delle sue teorie, tra il riconoscimento dell’apporto delle scienze biologiche alla comprensione scientifica della vita e la tendenza a pensarle come estensione indebita dei metodi della conoscenza della materia allo spirito.

La questione che si pone dunque è se interpretare il progetto bergsoniano come l’affermazione di un netto dualismo tra “scienza della materia” e “metafisica della vita” o come una concezione più articolata, secondo la quale la metafisica prolunga una “scienza della vita” riconosciuta però nella sua legittimità e, anzi, nella sua imprescindibilità.

Senza pretendere di cancellare le criticità e le ambivalenze dell’approccio bergsoniano, vorremmo proporre due elementi a sostegno di questa seconda lettura, entrambi circoscritti ma dotati al tempo stesso di una portata generale.

Il primo di essi è contenuto in un passaggio del primo capitolo nel quale Bergson sta argomentando a favore della tesi dell’irriducibilità dei fenomeni della vita al loro carattere fisico-chimico. Scrive Bergson:

⁶³⁶ *EC*, pp. 199-200.

⁶³⁷ *Ivi*, p. 208.

ceux qui ne s'occupent que de l'activité fonctionnelle de l'être vivant sont portés à croire que la physique et la chimie nous donneront la clef des processus biologiques [...]. Par là s'expliquent en partie les tendances mécanistiques de la physiologie. Au contraire, ceux dont l'attention se concentre sur la fine structure des tissus vivants, sur leur genèse et leur évolution, histologistes et embryogénistes ou naturalistes de l'autre [...] sont loin de croire aussi volontiers que les physiologists au caractère physico-chimique des actions vitales⁶³⁸.

Il passo citato non solo indica che i riferimenti scientifici dell'opera comprendono uno spettro molteplice di discipline biologiche o ausiliarie, dall'embriologia, alla paleontologia, alla botanica, ma attesta inoltre una consapevolezza delle differenti prospettive che questa varietà produce all'interno del sapere biologico: nel discorso bergsoniano queste discipline non possiedono tutte lo stesso statuto e non sono ugualmente lontane da una spiegazione adeguata del vivente.

Per comprendere l'approccio de *L'évolution créatrice* alle scienze della vita, quindi, non bisogna pensare ad esse come ad un blocco monolitico ed omogeneo ma tenere conto, per esempio, della partizione tra la fisiologia⁶³⁹, più legata alla fisica alla chimica e incline a vedere nei processi biologici dei fenomeni che si ripetono, e le discipline che studiano invece la "fine struttura", la "genesi" e l'"evoluzione" del vivente e che sono più disponibili a riconoscerne la specificità.

In secondo luogo, a favore di un'interpretazione "inclusiva" del rapporto tra le scienze e la conoscenza della vita intervengono le affermazioni di Bergson sulla parziale corrispondenza tra materia e vita. Da esse emerge come lo scarto che la filosofia bergsoniana vuole operare rispetto alla spiegazione scientifica della vita non sia all'insegna del disconoscimento di questa e dei suoi risultati.

È vero che, come abbiamo visto, in alcuni passaggi⁶⁴⁰ Bergson assegna in modo esclusivo il dominio dell'inerte alla scienza e quello del vivente alla metafisica, non riconoscendo alcuna specificità alle scienze biologiche ed esautorando la scienza da ogni legittimità nella trattazione della vita.

Ma a questa contrapposizione generica tra i saperi subentra in altri luoghi una concezione più sottile e plurivoca della conoscenza del vivente, la quale si traduce sia nel riconoscimento che l'analisi del vivente come fenomeno fisico-chimico è legittima, sebbene assolutamente parziale, sia nell'affermazione di uno scarto tra questo tipo di analisi e quella offerta dalla biologia⁶⁴¹.

⁶³⁸ *Ivi*, p. 36.

⁶³⁹ I termini di questa distinzione operata ne *L'évolution créatrice* ci obbligano ad una precisazione rispetto al riferimento prima proposto al saggio su Bernard. In quel testo, abbiamo visto, la fisiologia è indicata come la disciplina che storicamente ha colto lo scarto tra il vivente e la sua determinazione fisico-chimica. Nel 1907, invece, Bergson colloca la fisiologia dal lato delle discipline più distanti da una comprensione della vita nella sua specificità e la accomuna alla spiegazione fisico-chimica. La differenza di giudizio è senz'altro determinata dallo sviluppo intervenuto nelle scienze della vita nel cinquantennio che intercorre tra l'opera di Bernard e la stesura de *L'évolution créatrice*. La fisiologia, dopo essere stata pioniera alla metà dell'Ottocento, alla luce della "rivoluzione" evoluzionista e dell'emergere dell'embriologia e dell'istologia, appariva all'inizio del Novecento come una delle discipline più vicine allo studio fisico-chimico della vita.

⁶⁴⁰ *EC* pp. 197-200, p. 208.

⁶⁴¹ In questo senso, la concezione bergsoniana, almeno per quanto concerne i primi due capitoli dell'opera, può essere intesa come la ricerca di quella "terza via" tra vitalismo e meccanicismo che caratterizza alcune direttrici significative

Da un lato, Bergson afferma di non contestare che la vita sia “una specie di meccanismo”⁶⁴² e che ci sia un’“identità fondamentale tra la materia bruta e la materia organizzata”⁶⁴³, suggerendo in questo modo di non proporre una soluzione indeterminista al problema della specificità del vivente all’interno della natura⁶⁴⁴.

Dall’altro lato, egli pone l’accento sulla differenza tra l’oggetto di studio della fisica e della chimica e quello delle scienze della vita:

Les déplacements tout superficiels de masses et de molécules, que la physique et la chimie étudient, deviendraient, par rapport à ce mouvement vital qui se produit en profondeur, qui est transformation et non plus translation, ce que la station d’un mobile est au mouvement de ce mobile dans l’espace [...]. Une pareille science serait une *mécanique de la transformation*, dont notre *mécanique de la translation* deviendrait un cas particulier, une simplification, une projection sur le plan de la quantité pure⁶⁴⁵.

La biologia, in misura diversa a seconda della specifica disciplina, attraverso lo studio dei processi embriogenetici, le teorie dell’evoluzione delle specie o l’analisi comparata delle strutture dei viventi, sottrae la vita ad una comprensione riduzionista. In questo modo essa non solo si fa portatrice di una novità in seno al sapere scientifico, ma risulta anche feconda da un punto di vista filosofico, poiché consente il passaggio da uno studio della vita come fenomeno determinato in termini fisici e chimici ad una comprensione, anche se “vaga”, della creatività del processo vitale. Alla luce di questi aspetti riteniamo di poter affermare che nei primi due capitoli de *L’évolution créatrice* l’idea propria della filosofia bergsoniana per cui la metafisica può procedere solo in stretto rapporto con la conoscenza scientifica non si risolve in una confezione esteriore che maschera la volontà di sostituire la prima alla seconda.

La metafisica della vita, seppure già introdotta con l’immagine dell’*élan* e con la definizione della vita in termini di durata e di coscienza, fa il suo ingresso vero e proprio solo nel terzo capitolo, dopo che i primi due hanno sviluppato quel confronto con le scienze biologiche che abbiamo ricostruito.

della biologia contemporanea (cfr. T. Pievani, *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 134).

⁶⁴² *EC*, p. 31.

⁶⁴³ *Ivi*, p. 30.

⁶⁴⁴ Di questo avviso è A. François, curatore della nuova edizione critica de *L’évolution créatrice*. Y. Conry, il cui giudizio sulla filosofia della vita bergsoniana è molto severo, interpreta in modo opposto la concezione che Bergson ha della spiegazione fisico-chimica della vita: dal fatto che Bergson afferma la non necessità del ciclo carbonico nell’istituzione della vita, poiché sarebbe stato sufficiente un immagazzinamento dell’energia solare sotto qualche altra forma (*Ivi*, p. 256: “Ce double résultat a été obtenu d’une certaine manière sur notre planète. Mais il eût pu l’être par de tout autres moyens. Point n’était nécessaire que la vie jetât son dévolu sur le carbone de l’acide carbonique principalement”), Conry deriva che con Bergson siamo “al limite di una a-determinazione della vita” (*L’évolution créatrice d’Henry Bergson* cit., pp. 85-86). È vero che l’affermazione bergsoniana citata da Conry più che negare il determinismo fisico-chimico nel nostro mondo, si limita ad immaginare un mondo in cui la vita si sarebbe potuta creare tramite processi di tipo diverso. Tuttavia la posizione di Bergson non è chiarissima e in questa ambiguità già si affaccia la questione, che affronteremo alla fine del capitolo, dello statuto della spiegazione scientifica della vita ne *L’évolution créatrice*.

⁶⁴⁵ *EC*, p. 32 (corsivo nostro).

Condividiamo a questo proposito la lettura di P.-A. Miquel, il quale individua uno scarto tra il “militantismo spiritualista” espresso in più occasioni da Bergson e la funzione che il discorso scientifico svolge nel suo lavoro filosofico⁶⁴⁶.

Del resto si è già richiamata l’attenzione, nella prima parte del nostro lavoro, sulla differenza tra i luoghi in cui Bergson si riferisce in modo generico della “scienza”, declinandola al singolare e fornendone una visione spesso stigmatizzata, e quelli in cui invece prende in considerazione “le scienze” nella loro pluralità e nella loro funzione positiva in rapporto al prodursi stesso della filosofia.

L’évolution créatrice da questo punto di vista risulta forse l’opera più problematica e di più difficile trattazione, poiché essa propone, accanto alla trattazione filosofica relativa alla questione della vita, un’abbondanza di riflessioni teoriche e metodologiche sullo statuto della conoscenza scientifica e sul suo rapporto con la metafisica, nelle quali Bergson tende ad un atteggiamento di stigmatizzazione e di ridimensionamento nei confronti della scienza⁶⁴⁷.

Più precisamente, sul piano della riflessione teorica sono compresenti due visioni contrastanti della conoscenza scientifica della vita⁶⁴⁸, una riconducibile ai presupposti spiritualisti di cui si è detto e l’altra, invece, aperta a riconoscere alle scienze biologiche una funzione fondamentale anche in rapporto alla metafisica. È questa seconda attitudine che condiziona prevalentemente la “pratica filosofica” bergsoniana nel suo confronto con le scienze biologiche e che permette di distinguerla da una prospettiva anti-scientifica.

Riconoscere la dimensione positiva e non puramente critica o accessoria del fondamento biologico de *L’évolution créatrice* non deve però condurci a ridimensionare la vera posta in gioco dell’opera, la quale risiede nella costruzione di una metafisica della vita e implica dunque che la comprensione di quest’ultima non sia esauribile in una conoscenza scientifica.

Se è vero che, come si legge nella nostra ultima citazione, la biologia costituisce una “meccanica della trasformazione” di cui la “meccanica della traslazione” (ovvero l’analisi fisico-chimica) è una parte e una semplificazione⁶⁴⁹, essa resta pur sempre una meccanica e invoca, dal punto di vista di Bergson, un completamento.

La ricerca scientifica per essere rigorosa deve infatti limitarsi a problemi circoscritti e a punti di vista locali, pena la perdita di presa sul reale:

Peut-être faut-il d’ailleurs qu’une théorie se maintienne exclusivement à un point de vue particulier pour qu’elle reste scientifique [...]. Mais la réalité sur laquelle chacune de ces théories prend une

⁶⁴⁶ P.-A. Miquel, *Le vital* cit.

⁶⁴⁷ Questa specificità de *L’évolution créatrice* è certamente dovuta all’eredità dell’intenso decennio di discussioni che Bergson conduce sui fondamenti teorici della propria filosofia e all’importanza che il nesso tra metafisica e teoria della conoscenza viene a rivestire nell’opera.

⁶⁴⁸ È vero però che i passaggi in cui Bergson opera un ritorno teorico esplicito sul proprio lavoro filosofico (tra tutti la sezione “Science et philosophie” all’inizio del capitolo terzo, *EC*, pp. 195-201) sono anche i più severi nei confronti delle scienze biologiche e della legittimità di una conoscenza scientifica della vita.

⁶⁴⁹ *EC*, p. 32.

vue partielle doit les dépasser toutes. Et cette réalité est l'objet propre de la philosophie, laquelle n'est point astreinte à la précision de la science, puisqu'elle ne vise aucune application⁶⁵⁰.

Il compito della metafisica è invece quello di indagare il significato della vita, facendo “convergere” gli “sforzi” della scienza “per ottenere un'idea più comprensiva, anche se per ciò stesso più vaga”⁶⁵¹, dell'evoluzione⁶⁵².

4.4. *L'immagine dell'élan vital*

Nel corso della nostra esposizione è già emersa a più riprese l'importanza dello slancio vitale, che costituisce il nocciolo filosofico de *L'évolution créatrice* e ne condensa l'apporto teorico principale. Cercheremo ora di chiarire, in ordine, la sua *funzione* all'interno del discorso bergsoniano, nel punto di passaggio dalla trattazione delle teorie scientifiche all'elaborazione della metafisica della vita, i suoi *caratteri* principali e i problemi che la sua definizione comporta per la tenuta del progetto bergsoniano di metafisica positiva. Vedremo infatti come lo statuto dell'*élan* e le sue ambivalenze indichino ne *L'évolution créatrice* un'incertezza nel rapporto tra metafisica e biologia.

Dalla biologia alla metafisica

L'immagine dell'*élan vital* fa la sua comparsa nel testo bergsoniano all'interno della sezione dedicata ai due modelli meccanicista e finalista.

Pur segnalando una distanza maggiore dal meccanicismo che dal finalismo⁶⁵³, poiché quest'ultimo coglie la natura psicologica del fenomeno considerato, Bergson propone una filosofia della vita alternativa a entrambi e individua l'aspetto essenziale del processo evolutivo nella continuazione, da parte di ciascun individuo, di un “impulso globale della vita”, “slancio originale” o “comune”⁶⁵⁴. Alla fine del primo capitolo, poi, la figura dell'*élan* viene tematizzata in modo più esteso e ad essa viene dedicata una sezione specifica⁶⁵⁵, che conclude la trattazione delle teorie evolutive.

Come abbiamo visto, alle teorie scientifiche dell'evoluzione è attribuita un'incapacità esplicativa correlata a quella dei due modelli filosofici prima considerati, dal momento che esse risentono dell'applicazione dei medesimi schemi intellettuali e ritengono di poter comprendere l'evoluzione o partendo da cause puramente meccaniche (azione dell'ambiente esterno, natura passiva

⁶⁵⁰ *Ivi*, p. 85.

⁶⁵¹ *Ivi*, p. 86.

⁶⁵² Ci sembra che la richiesta rivolta alla scienza di comprendere e accettare la propria parzialità abbia un risvolto epistemologico che va al di là del progetto metafisico in senso stretto e che coincide con una concezione del sapere scientifico come non accidentalmente, ma strutturalmente “lacunoso”. Bergson suggerisce l'immagine di una scienza non solo plurale e differenziata, come abbiamo visto, ma anche costellata di vuoti e di punti di domanda, che egli invita a non colmare con sistemi che nascondono presupposti metafisici.

⁶⁵³ Per un'analisi del problema del finalismo, cfr. P. Montebello, “La question du finalisme dans le premier chapitre de *L'évolution créatrice*”, *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson cit.*, pp. 74-84.

⁶⁵⁴ *EC*, p. 51.

⁶⁵⁵ “L'élan vital”, *EC*, pp. 88-98.

dell'adattamento, selezione naturale) o postulando un fine interno a ciascun individuo, che ne determina la tendenza all'autoconservazione e alla variazione "funzionale".

Lo slancio vitale si colloca dunque nel punto in cui le questioni lasciate aperte dalla scienza richiedono di essere colmate da una spiegazione metafisica, la quale è in grado di apportare qualcosa di nuovo rispetto alle teorie biologiche.

Il problema che si pone la metafisica converge dunque con quello che muove le scienze della vita: una volta accettata l'ipotesi evoluzionista, che riceve sempre più conferme dai dati sperimentali, qual è la causa delle variazioni e dunque della trasformazione delle specie?

Bergson riscontra nel bagaglio concettuale dell'evoluzionismo meccanicista del suo tempo una generale inadeguatezza a rendere conto della dimensione *creatrice* dell'evoluzione: l'adattamento costituisce la "causa immediata" e non quella profonda delle variazioni⁶⁵⁶, la selezione naturale fornisce solo un "principio di conservazione"⁶⁵⁷, l'ereditarietà dei caratteri acquisiti postula – senza conferme sperimentali – che la regola della trasformazione risieda in un'aggiunta progressiva di caratteri, di volta in volta acquisiti e trasmessi alla generazione successiva.

Da parte sua, anche il finalismo neo-vitalista si rivela insufficiente: è vero che esso attribuisce l'adattamento ad una causa ulteriore, il "principio vitale", ma, collocando quest'ultimo all'altezza dell'individuo, esso non comprende che la dimensione davvero creatrice della vita è quella del processo evolutivo generale, come dimostra la natura tendenziale e incerta dell'individualità biologica, che rimanda continuamente ad un'alterità.

È alla luce di queste critiche che Bergson introduce l'*élan vital*, immagine che, per essere fedele alla duplice natura, "positiva" e "metafisica", dell'operazione bergsoniana, dev'essere in grado di completare la biologia individuando la "causa profonda delle variazioni"⁶⁵⁸.

Lo slancio vitale viene così a incarnare quell'idea "nuova e semplice"⁶⁵⁹ che, esprimendo un'intuizione della vita, può risolvere le distorsioni prodotte da una conoscenza intellettualistica, ma senza rinunciare a mantenere un rapporto stretto con ciò che la scienza della vita fornisce in termini di positività e di conoscenza precisa.

La filosofia in questo modo interviene con una forma propria di precisione⁶⁶⁰, che al tempo stesso si nutre di quella scientifica e se ne discosta e che consiste in un' "idea più comprensiva", quindi "anche più vaga" dell'evoluzione: paradossalmente la precisione filosofica assume anche i tratti della vaghezza poiché, avendo di mira il "significato" della vita, essa deve cogliere le tracce del suo movimento generale e non focalizzarsi sui fenomeni particolari. È grazie a questa generalità che essa è in grado di colmare le lacune delle spiegazioni scientifiche, o almeno di mettere in luce il loro carattere parziale, indicando la direzione in cui cercare una comprensione adeguata della vita.

Quest'ultima precisazione è indispensabile, dal momento che per Bergson

⁶⁵⁶ *Ivi*, p. 51; pp. 102-104; p. 133.

⁶⁵⁷ *Ivi*, p. 57. È Conry a suggerire che la caratterizzazione bergsoniana della selezione naturale la identifica con un "principio di conservazione" (Y. Conry, *L'évolution créatrice d'Henry Bergson* cit., p. 19).

⁶⁵⁸ *EC*, p. 88.

⁶⁵⁹ "Introduction" II, *PM*, p. 31.

⁶⁶⁰ Sulla teorizzazione bergsoniana di una forma di precisione filosofica si veda il nostro secondo capitolo.

il faut comparer [la vita] à un élan, parce qu'il n'y a pas d'image, empruntée au monde physique, qui puisse en donner plus approximativement l'idée. Mais ce n'est qu'une image⁶⁶¹.

Nella nostra esposizione abbiamo dunque utilizzato i termini “immagine” e “figura” per indicare lo slancio vitale conformemente all'insistenza con cui Bergson lo definisce in termini non concettuali, attribuendogli una funzione filosofica proprio in opposizione ai “principi esplicativi” di cui dispone il pensiero intellettuale:

la philosophie ne fournit ici aux philosophes que deux principes d'explication: *mécanisme et finalité* [...]. Or, je n'accepte ni l'un ni l'autre de ces deux points de vue [...]. C'est quelque part *entre* ces deux concepts qu'il faut se placer. Comment déterminer cette place? Il faut bien que je l'indique du doigt, puisqu'il n'existe pas de concept intermédiaire entre “mécanisme” et “finalité”. L'image d'un *élan* n'est que cette indication⁶⁶².

L'*élan* non è una soluzione solo “ornamentale” alla questione della vita, dice Bergson, ma rappresenta una realtà concreta e positiva, ovvero l'impulso comune a tutti i viventi, che si manifesta come evoluzione creatrice. Tuttavia, ciò che esso può fare è solo “suggerire” una direzione, “indicare con il dito” il luogo in cui cercare questa “causa profonda” in un punto intermedio tra meccanicismo e finalismo per il quale il nostro pensiero non possiede un concetto adeguato⁶⁶³.

L'*élan vital* dunque in quanto immagine ha sì il vantaggio di sfuggire ai binari già tracciati del pensiero concettuale, ma sconta anche dei limiti: la sua adeguatezza rispetto alla vita, o più precisamente al movimento evolutivo, che esso ha il compito di esprimere, è sempre relativa e non può costituire più che una forma di approssimazione.

Per questo l'immagine dello slancio dev'essere a sua volta espressa e precisata attraverso altre immagini, da quelle più materiali e “figurative” della granata che “scoppia in frammenti”⁶⁶⁴, del getto di vapore⁶⁶⁵ e della mano che passa nella limatura di ferro⁶⁶⁶, all'immagine-concetto dello “sforzo” (*effort*)⁶⁶⁷ che, per la frequenza nel testo e per la rilevanza concettuale, merita una trattazione particolare.

L'efficacia della nozione di *effort* nel quadro esplicativo dell'opera risiede nel suo essere allo stesso tempo di natura fisica e psichica, proprio come l'*élan*. Essa cioè rimanda al tempo stesso al

⁶⁶¹ *EC*, p. 258. Sulla vaghezza dell'*élan* e sulla sua natura approssimativa, cfr. anche p. 50 e p. 86.

⁶⁶² “Bergson à Delattre”, *M*, pp. 1522- 1528, p. 1526.

⁶⁶³ Questa è esattamente la funzione che Bergson attribuisce all'immagine ne “L'intuition philosophique”: essa, come il demone di Socrate, non fa altro che indicare la direzione nella quale cercare la soluzione di un problema.

⁶⁶⁴ *EC*, p. 99.

⁶⁶⁵ *Ivi*, p. 248.

⁶⁶⁶ *Ivi*, pp. 95-96. Su questi temi cfr. L. Adolphe, “Bergson et l'élan vital”, in *Les études bergsoniennes*, t. III, Paris, Albin Michel, 1952, p. 79-138 e J. Delhomme, “Durée et vie dans la philosophie de Bergson”, in *Les études bergsoniennes*, t. II, 1949, Albin Michel, Paris pp. 129-191.

⁶⁶⁷ Per l'uso dell'immagine dell'*effort* per indicare il movimento vitale, cfr. *EC* p. 116, p. 128, pp. 247-248, p. 254).

movimento, all'attività del corpo, e ad un'operazione di carattere intellettuale o mentale, come uno sforzo di attenzione o di comprensione.

Se, com'è già emerso, quello dell'*effort* è un tema caratteristico dell'opera bergsoniana, la sua importanza in rapporto alle analisi de *L'évolution créatrice* trova conferma in un corso contemporaneo sulla volontà, tenuto nel 1906-1907 al Collège de France⁶⁶⁸, i cui contenuti presentano un'analogia profonda con la concezione della vita espressa nell'opera del 1907.

Lo sforzo muscolare⁶⁶⁹ e quello intellettuale⁶⁷⁰, che Bergson annovera nel Corso tra le principali manifestazioni della volontà intesa come “processo dinamico”, presentano lo stesso “potere di superamento” manifestato dall'*élan vital* in rapporto alla materia. In un caso come nell'altro, si tratta di pensare una dinamica alternativa sia all'individuazione di una forza “disincarnata” – rispettivamente dalle sensazioni periferiche, dalle immagini, dalla materia – sia alla riduzione dello sforzo ad una somma di quegli elementi.

La “terza opzione” proposta nel Corso vuole mettere in luce, sia nel caso dello sforzo muscolare, sia in quello dello sforzo intellettuale, l'accrescimento del dato che si produce in questo processo “volontario”, il quale non si limita a riprodurre il “*tout fait*” ma, nel suo farsi, crea qualcosa di nuovo. È facile vedere in questa concezione lo stesso schema all'opera ne *L'évolution créatrice*: lo slancio è uno sforzo “per ottenere dalla materia un'accumulazione di energia”⁶⁷¹ ed è una realtà “*se faisant*”⁶⁷², cioè un processo che si produce via via nell'incontro con la materia⁶⁷³.

Tornando all'affermazione di una vaghezza *costitutiva* dell'*élan*, ci sembra che essa rispecchi non solo il carattere necessariamente “impreciso” dell'espressione filosofica, il quale obbliga ad un lavoro continuo di correzione e regolazione del discorso filosofico, ma l'essenza stessa del movimento evolutivo, cioè la natura tendenziale della vita.

En un sujet aussi obscur, on ne saurait faire un trop grand effort vers la lumière. Il sera toujours aisé de rendre ensuite les formes plus floues, de corriger ce que le dessin aurait de trop géométrique, enfin de substituer à la raideur d'un schéma la souplesse de la vie⁶⁷⁴.

Il compito della filosofia è dunque quello di fluidificare gli schemi rigidi con cui tendiamo a rappresentarci la vita, facendo interagire le due forme complementari di precisione della scienza e dell'intuizione.

⁶⁶⁸ “Théories de la volonté. Cours de Bergson au Collège de France”, *M*, pp. 685-722.

⁶⁶⁹ Lo sforzo muscolare è tematizzato già nell'*Essai* (cfr. pp. 15-19).

⁶⁷⁰ Esso è analizzato nel saggio omonimo, ma anche nell'*Essai* e, come abbiamo visto, in *Matière et mémoire*, per esempio a proposito della comprensione linguistica.

⁶⁷¹ *EC*, p. 116.

⁶⁷² *Ivi*, p. 238. Non a caso, in questi passaggi del testo in cui la vita è definita con l'espressione “*se faisant*”, Bergson la caratterizza nei termini di un volere. Si esplicita così ancor di più il nesso tra attività vitale e meccanismo della volontà, entrambi pensati attraverso il concetto di “sforzo”.

⁶⁷³ Sull'importanza del tema dell'*effort* ne *L'évolution créatrice* e sul rapporto con il Corso al Collège, cfr. Y. Conry, *L'évolution créatrice d'Henry Bergson* cit., pp. 23 e segg. (Conry afferma l'importanza del movimento muscolare come “archetipo” del vitale, rifacendosi alla lettura critica di Le Dantec, e tramite questo accostamento arriva al Corso del 1906-1907); L. Adolphe, “Bergson et l'*élan vital*” cit., pp. 100-101.

⁶⁷⁴ *EC*, p. 138.

Il vincolo tra l'apporto metafisico dell'*élan* e la base scientifica che esso prolunga e corregge senza rinnegarla, nonché il carattere non esaustivo del concetto stesso di slancio vitale, ci sembrano mettere in luce un'istanza duplice nel discorso filosofico bergsoniano e del suo ruolo rispetto a quello scientifico.

Da un lato l'*élan* è “solo un'immagine” e appare come il prodotto di un'“euristica negativa”⁶⁷⁵, che ha il compito di indicare i limiti della scienza della vita e in particolare di una versione meccanicista e riduzionista dell'evoluzionismo; dall'altro lato, invece, il concetto viene investito di una portata euristica “positiva” e concepito come principio metafisico in grado di riempire le lacune delle teorie scientifiche con dei contenuti effettivi.

Detto in altri termini, nella caratterizzazione che *L'évolution créatrice* propone dello slancio vitale c'è una tensione tra un “vitalismo epistemologico”⁶⁷⁶, che esprime l'impossibilità di estendere il modello della matematica e della fisica a tutti i domini del sapere scientifico, e un “vitalismo metafisico”, che non si limita a segnalare dei limiti, ma introduce dei contenuti positivi nella nostra comprensione della vita.

Un vitalismo di carattere epistemologico o metodologico è quello che Bergson riconosce altrove a C. Bernard, individuando nell'“idea organizzatrice e creatrice” che questi ha elaborato “non una forza, ma un principio di esplicazione” e un concetto volto “meno a definire la vita che la scienza della vita”⁶⁷⁷. Come abbiamo già visto, Bergson eredita questo aspetto del pensiero di Bernard, ovvero l'elevazione della scienza della vita a dominio indipendente rispetto alla fisica e alla chimica, ma al tempo stesso raddoppia questa istanza epistemologica in una metafisica, pensando lo slancio vitale proprio nei termini di una “forza” e mirando ad una definizione della vita stessa.

Certo, il secondo tipo di vitalismo, o l'euristica positiva, è dominante in Bergson, proprio nella misura in cui rappresenta l'obiettivo specifico della sua opera, quello di proporre una metafisica della vita e non solo una critica della conoscenza scientifica o una sua nuova compartimentazione.

Tuttavia ci sembra che nella trattazione dell'*élan* come apporto della metafisica della vita agisca anche l'altro aspetto, al quale infatti nell'omaggio a Bernard verrà riconosciuto un valore propriamente filosofico⁶⁷⁸.

La definizione dello slancio vitale in termini di “immagine” permette appunto di individuare la duplice posta in gioco, epistemologica e metafisica, de *L'évolution créatrice* e di mettere in evidenza il radicamento del pensiero bergsoniano non solo nella base positiva, ma anche nelle questioni epistemologiche delle scienze del suo tempo.

⁶⁷⁵ Prendiamo le due espressioni “euristica negativa” ed “euristica positiva” da H.-J. Han (“L'heuristique du vitalisme: le principe vital de Barthez et l'élan vital de Bergson”, *Annales bergsoniennes IV* cit., pp. 147-161), che però fa coincidere lo slancio vitale *tout court* con l'euristica positiva de *L'évolution créatrice*.

⁶⁷⁶ Cfr. A. Brenner, “Le vitalisme d'Édouard Le Roy entre métaphysique et religion”, P. Nouvel (a cura di), *Repenser le vitalisme*, PUF, Paris, 2011, pp. 167-179.

⁶⁷⁷ “La philosophie de Claude Bernard” cit., p. 232-235.

⁶⁷⁸ Ivi, p. 235: “Mais si Claude Bernard ne nous a pas donné, et n'a pas voulu nous donner, une métaphysique de la vie, il y a, présente à l'ensemble de son oeuvre, une certaine philosophie générale, dont l'influence sera probablement plus durable et plus profonde que n'eût pu l'être celle d'aucune théorie particulière”.

I caratteri dello slancio vitale

Nella misura in cui lo slancio vitale rappresenta il contributo della metafisica alla comprensione della vita, esso è il portato di un'intuizione o il suo correlato in immagine.

Il termine stesso “*élan*”, del resto, è utilizzato per indicare non solo l'evoluzione biologica, ma anche il “salto conoscitivo” che si può e si deve compiere per ottenere una comprensione della vita: è necessario uno slancio “per elevarci al di sopra di noi stessi” e “dilatare la forma intellettuale del nostro pensiero”⁶⁷⁹ e tale slancio coincide con l'intuizione⁶⁸⁰.

Il nesso tra questi due significati è fondamentale e ci riporta al tema della circolarità tra metafisica della vita e teoria della conoscenza, che trova il suo fondamento nella genesi comune di materia e intelligenza: possiamo cogliere l'*élan vital* se siamo in grado di compiere noi stessi uno slancio per uscire dal circolo chiuso del ragionamento rigidamente finalista o meccanicista e, simmetricamente, la nostra capacità di spezzare il cerchio poggia su quel residuo dello slancio originario che si conserva in ogni vivente, quindi anche in noi.

Ma ritornando all'*élan vital* come immagine del processo evolutivo, in che modo essa ce lo rappresenta?

In primo luogo, lo slancio esprime l'unità e la continuità di tale processo: se l'evoluzionismo scientifico ci fa comprendere la vita in termini di storia, cioè come successione di trasformazioni, la filosofia della durata interpreta questa successione cronologica come la differenziazione di un'unica “corrente” o come l'esito di uno “slancio originale della vita” che si manifesta in tutti gli organismi sviluppati⁶⁸¹.

L'immagine dell'*élan* dunque dà forma prima di tutto alla “vita in generale”, intesa come un “impulso” trasmesso dall'ereditarietà insieme ai caratteri⁶⁸², che accomuna tutti i viventi e che ne costituisce l'unica forma pensabile di armonia, quella di una forza che spinge dall'origine e che si scinde poi in molteplici direzioni.

Questo impulso infatti, ci dice Bergson, non è né uno né molteplice⁶⁸³, ma è l'uno e l'altro allo stesso tempo: all'unità dello slancio originario si sovrappone la pluralità delle tendenze che esso reca in sé allo stato virtuale e che si attualizza nelle linee divergenti dell'evoluzione.

La divisione dello slancio in manifestazioni diverse e complementari deriva certo della natura tendenziale della vita⁶⁸⁴, ma, a ben vedere, essa deriva anche dal fatto che l'“esigenza di creazione” rappresentata dallo slancio vitale trova davanti a sé la materia e si effettua solo nel rapporto con essa, dunque non in modo assoluto:

⁶⁷⁹ *EC*, p. 49.

⁶⁸⁰ *Ivi*, p. 239. Lo stesso uso duplice caratterizza il termine “effort” (per il significato “gnoseologico” del termine, cfr. pp. IX-XI, p. 178, p. 193, p. 200).

⁶⁸¹ *Ivi*, p. 88.

⁶⁸² *Ivi*, p. 232: “L'hérédité ne transmet pas seulement les caractères; elle transmet aussi l'élan en vertu duquel les caractères se modifient, et cet élan est la vitalité même”.

⁶⁸³ *Ivi*, p. 261.

⁶⁸⁴ *Ivi*, p. 100.

L'*élan de vie* [...] ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté⁶⁸⁵.

La materia quindi è al tempo stesso ostacolo da aggirare e condizione di possibilità dell'attualizzazione dello slancio, il quale a sua volta mostra di essere se stesso solo in altro, cioè nello sforzo di ottenere qualcosa dalla materia. Se lo slancio, come abbiamo visto, è "causa profonda" del processo evolutivo, esso risulta però immanente ai suoi effetti, che, proprio come ne sono determinati, lo determinano realizzandolo.

Alla luce di questa concezione non stupisce che Bergson caratterizzi l'*élan* come *finito*: esso non può compiere il movimento di accumulo e liberazione dell'energia tutto d'un colpo, poiché la sua forza è "limitata"⁶⁸⁶ e il potere di superamento che lo caratterizza è in grado aggirare solo parte degli ostacoli, venendo continuamente "deviato" e "diviso" dall'incontro con la materia.

La sua forza così logorata può aspirare non tanto a trionfare sulla materia, quanto piuttosto a ritardare o a rallentare il movimento di "caduta" o di degradazione da essa percorso⁶⁸⁷.

L'"operazione"⁶⁸⁸ della vita allora è simile a quella descritta dal secondo principio della termodinamica, a cui Bergson dedica alcune pagine molto suggestive del terzo capitolo, definendolo "la più metafisica delle leggi della fisica"⁶⁸⁹ e identificando la tendenza a degradarsi con la materia o materialità e la forza che si oppone a questo disfacimento, che pure si produce attraverso di esso, con lo slancio.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 252.

⁶⁸⁶ *Ivi*, p. 127. Sulla finitezza dell'*élan*, o della "forza immanente alla vita", cfr. anche p. 142, p. 150, p. 254.

⁶⁸⁷ *Ivi*, p. 247.

⁶⁸⁸ Bergson definisce la vita in termini di "operazione" nella conclusione del saggio "L'effort intellectuel" cit., p. 189-190. Merleau-Ponty riprende questa espressione prima per indicare l'oggetto de *L'évolution créatrice* nell'"operazione naturale della vita, in opposizione ad ogni specie di operazione umana, di teleologia" (*La nature. Notes. Cours au Collège de France*, a cura di D. Séglard, Seuil, Paris 1995, pp. 86-87), poi in riferimento allo slancio vitale, ma limitatamente ad una delle due letture rese possibili dal testo bergsoniano, quella veicolata dal secondo capitolo, per cui la vita non è un principio trascendente e assoluto, ma un processo immanente alla materia (*La nature* cit., p. 93).

⁶⁸⁹ *EC*, p. 244: "tous les changements physiques ont une tendance à se dégrader en chaleur, et [...] la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre les corps". Così definita, tale legge mostra di essere suscettibile di una formulazione non quantitativa, anche se essa deriva da considerazioni quantitative relative al rendimento delle macchine termiche ed è stata formulata in termini matematici da Clausius, con la nozione di entropia, che è una grandezza calcolabile. In tale formulazione non quantitativa, il secondo principio della termodinamica risulta indipendente da qualsiasi convenzione e ci mostra la direzione in cui procede il mondo. Questo lo distingue dal primo principio, che, nell'interpretazione bergsoniana, è una legge quantitativa e relativa, almeno in parte, ai nostri procedimenti di misura. Per Bergson, infatti, il primo principio afferma non tanto la permanenza oggettiva di una certa quantità di qualcosa, ma piuttosto che ogni cambiamento deve essere controbilanciato: essa ci informa non sulla natura del tutto, ma sul rapporto di un suo frammento con un altro frammento. Bergson interpreta il primo principio seguendo il Duhem di *L'évolution de la mécanique*, citato in nota (*EC*, p. 243), ma si discosta dalla lettura analoga che questi ha dato del secondo principio, interpretato anch'esso in senso convenzionale.

Sui due principi della termodinamica, in un'ottica che, sebbene scientifica e non metafisica, risulta consonante con quella di Bergson, cfr. I. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris 1979.

Tramite questo confronto con il funzionamento della macchina termica, in cui l'energia si consuma in modo irreversibile, la vita viene presentata come una forza che crea "attraverso qualcosa che si disfa"⁶⁹⁰, cioè come "dissipazione creatrice"⁶⁹¹.

Ci sembra che tale analogia sia carica di implicazioni, anche oltre gli sviluppi più espliciti di cui è oggetto nel testo. Essa veicola innanzitutto l'idea dell'irreversibilità dei processi naturali e interpreta la temporalità creatrice propria dell'evoluzione non come successione e aggiunta progressiva, bensì come perdita e dispendio, che rendono possibile l'emergere del nuovo in virtù di una prodigalità propria della vita⁶⁹², il cui lavoro risulta "sovrrabbondante" rispetto ai suoi risultati. Allo stesso tempo, l'idea che una dissipazione di energia sia necessaria affinché si dia vita è connessa al rifiuto di intendere l'evoluzione nei termini di un processo "finalizzato". La natura dell'evoluzione creatrice infatti comporta che essa si produca nel suo farsi e che rispetto ad essa si possa introdurre un'idea di finalità solo da uno sguardo retrospettivo, che ritrova la traccia del processo evolutivo dopo che questo si è realizzato. In questo senso l'idea di dispendio, negando l'esistenza di una dimensione teleologica, afferma anche la radicale contingenza che caratterizza la vita.

Mais, si l'évolution de la vie est autre chose qu'une série d'adaptations à des circonstances accidentelles, elle n'est pas davantage la réalisation d'un plan [...]. Au contraire, si l'évolution est une création sans cesse renouvelée, elle crée au fur et à mesure, non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre, les termes qui serviraient à l'exprimer. C'est à dire que son avenir déborde son présent et ne pourrait s'y dessiner en une idée⁶⁹³.

La definizione dello slancio vitale in termini di forza finita e di principio immanente non è tuttavia univoca all'interno de *L'évolution créatrice*. Bergson oscilla infatti tra due visioni del rapporto che lega vita e materia: talvolta, come abbiamo visto, l'*élan* è principio di produzione della vita solo nel suo rapporto con la dimensione contingente costituita dalla materia, che rappresenta la condizione di possibilità della vita; talaltra, gli eventi materiali appaiono come meri "accidenti", "impedimenti" e "cause di ritardo"⁶⁹⁴ nel dispiegarsi di un principio indipendente⁶⁹⁵.

O, ancora, lo slancio vitale è descritto in alcuni casi nei termini di un lavoro, di un processo la cui finitezza è costitutiva della sua natura di sforzo, di superamento sempre e solo parziale e di causa

⁶⁹⁰ *EC*, p. 246.

⁶⁹¹ Sulla concezione della vita in termini di dispendio, cfr. *Ivi*, pp. 116-118, pp. 121-125, p. 247, pp. 252-253, pp. 255-257. Per un'analisi di questo aspetto della caratterizzazione bergsoniana della vita, cfr. P.-A. Miquel, *L'imagination métaphysique* cit. e Id., *Le vital* cit.

⁶⁹² Sull'idea bergsoniana di prodigalità connessa alla vita, in opposizione con il principio dell'azione minima, proprio della fisica del XIX secolo, cfr. P.-A. Miquel, *L'imagination métaphysique* cit., p. 123.

⁶⁹³ *EC*, p. 104.

⁶⁹⁴ *Ivi*, pp. 103-104

⁶⁹⁵ Su questa oscillazione cfr. le preziose analisi di M. Merleau-Ponty, *La nature* cit., pp. 78-94 e di P.-A. Miquel, *L'imagination métaphysique* cit. e *Le vital* cit. Al contrario di quanto afferma Merleau-Ponty e in accordo con le analisi Miquel, riteniamo che si tratti di un'oscillazione diffusa nel testo, non identificabile nell'opposizione tra le analisi del secondo e del terzo capitolo. È innegabile, tuttavia, che il terzo capitolo, per gli sviluppi metafisici che esso contiene, è quello che presenta in modo più evidente il lato spiritualista e trascendente della concezione dell'*élan*.

che prende corpo con i suoi effetti, in altri come un’“immensa riserva di vita”⁶⁹⁶, realtà che sussiste anche senza le forme in cui si attualizza.

Si fa strada quindi, accanto alla concezione immanente dello slancio, una visione spiritualista o trascendente, che lo intende come un assoluto che “basta a sé stesso”⁶⁹⁷, come un “puro volere” che è “principio di ogni vita e materialità”⁶⁹⁸.

Cercheremo ora, nel paragrafo conclusivo, di mostrare come questa ambivalenza del rapporto tra vita e materia rappresenti quella parallela del rapporto tra metafisica e scienze biologiche.

Lo sviluppo stesso della metafisica della vita mette infatti in discussione quel radicamento nella spiegazione biologica del vivente che abbiamo prima ricostruito e, dopo averlo rivendicato e messo in pratica, tende a trascurarlo e, in fin dei conti, a disconoscerlo.

Metafisica senza biologia?

La nozione di *élan vital* ebbe notevole fortuna fuori dall’ambito accademico e scientifico, in linea con il grande successo “popolare” dei corsi bergsoniani al Collège⁶⁹⁹, ma incontrò una notevole ostilità da parte di scienziati e filosofi. A Bergson fu rivolta l’accusa di aver elaborato un concetto accattivante, il quale però non forniva altro che una soluzione “verbale”⁷⁰⁰ o una traduzione soggettivistica di concetti propri dell’evoluzionismo meccanicistico in senso stretto, come quello di “lotta” per la sopravvivenza⁷⁰¹.

Si trattava in parte dell’avversione diffusa per una trattazione filosofica della vita che non intendeva rimanere entro gli schemi tracciati dalla scienza, ma pretendeva di ampliarli e di completare l’idea biologica dell’evoluzione con quella della creazione.

Ma in realtà anche lettori e interpreti più sensibili al prolungamento metafisico della questione della vita o comunque al discorso filosofico hanno sottolineato le criticità e i problemi generati da una caratterizzazione equivoca dell’*élan*.

Si pensi per esempio alle critiche di De Tonquède⁷⁰² e alla questione teologica e metafisica della natura monista o dualista della concezione bergsoniana, o alle riserve espresse da Merleau-Ponty⁷⁰³ sugli sviluppi del concetto di slancio vitale e dell’intuizione metafisica.

⁶⁹⁶ *EC*, p. 248.

⁶⁹⁷ *Ivi*, p. 298.

⁶⁹⁸ *Ivi*, p. 239.

⁶⁹⁹ F. Azouvi, “Le magistère bergsonien et le succès de l’*élan vital*”, *Annales bergsoniennes IV* cit., pp. 85-93.

⁷⁰⁰ Questa la dura critica rivolta da alcuni dei fondatori della Sintesi Moderna, come mostra il saggio di J. Gayon, “*L’évolution créatrice* lue par les fondateurs de la théorie synthétique de l’évolution”, *Annales bergsoniennes IV* cit. pp. 59-84. Gayon tuttavia mette in luce anche l’interesse dimostrato da alcuni dei padri della Sintesi (J. Huxley, R. A. Fisher, T. Dobzhansky, S. Wright, J. B. S. Haldane) per *L’évolution créatrice* e – con l’eccezione di Haldane – il riconoscimento di alcune intuizioni bergsoniane, come lo sviluppo della vita in linee divergenti, e la fascinazione dimostrata per l’idea di un’evoluzione creatrice. L’interesse, tuttavia, sembra dettato a monte soprattutto dall’attitudine metafisica o religiosa dimostrata da questi autori.

⁷⁰¹ F. Le Dantec, “La biologie de M. Bergson”, *Revue du Mois*, t. IV, 2, 10 agosto 1907, pp. 230-241, poi in *Science et conscience, philosophie du XX siècle*, Flammarion, Paris 1908 (riportato in *MM*, pp. 589-600).

⁷⁰² La discussione tra il teologo gesuita e Bergson intorno a *L’évolution créatrice* è riportata nell’edizione critica dell’opera, *EC* pp. 618-633.

⁷⁰³ M. Merleau-Ponty, *La nature* cit.

In questa sede non intendiamo trattare i diversi aspetti problematici delle analisi de *L'évolution créatrice*, ma ci limitiamo a riprendere la questione dello statuto incerto dell'*élan* tra immanenza e trascendenza, che risulta di particolare interesse per il nostro lavoro.

Riteniamo infatti che tale questione costituisca non solo uno dei punti di passaggio dall'opera del 1907 a quella del 1932, *Les deux sources*, dove la tematica religiosa porterà a declinare la concezione bergsoniana della vita nel senso di una trascendenza, ma anche una cartina di tornasole delle ambivalenze del rapporto tra la costruzione metafisica e le scienze della vita.

L'évolution créatrice presenta uno slittamento dal problema della contingenza e dell'uscita da un modello meccanicista della vita all'affermazione di una realtà spirituale come "Sopracoscienza", dall'inversione della quale risulta, come residuo, la materia.

Da un lato Bergson afferma di aver scelto come metodo nello studio della vita il modello psicologico per "fare uno spazio alla contingenza" e per tentare quindi di "delimitarla"⁷⁰⁴. Questo è un primo senso attribuito all'applicazione degli schemi psicologici ai dati della biologia e lo slancio vitale – impulso originario e forza che crea in seno alla materia, sollevandola dalla pura necessità – da questo punto di vista è il risultato di una progressiva regolazione del discorso filosofico sui risultati delle scienze della vita, accompagnata da una correzione delle derive meccaniciste dell'evoluzionismo.

La durata, che così concepita rappresenta l'evoluzione come dinamica complessa del rapporto tra *élan* e materia, indica invece in altri casi e in modo più deciso nel terzo capitolo un "puro volere", al di sopra della materia e distinto da essa come un principio trascendente.

La contingenza, allora, è sì ammessa, ma ridotta ad una mera accidentalità, *nonostante* la quale la vita dispiega la sua forza immateriale.

Indicativo di tale oscillazione è anche il diverso riferimento fatto nel testo all'azione del "ritardare": in un caso essa è attribuita allo slancio e ne mette in luce la natura finita poiché, come abbiamo visto, indica che il potere proprio della vita è quello di opporsi ad un movimento di caduta e degradazione della materia che può essere solo rallentato⁷⁰⁵; nell'altro caso, invece, essa viene riferita agli eventi concreti disseminati sul percorso dell'evoluzione, puri "impedimenti" o "cause di ritardo"⁷⁰⁶.

Ci sembra che sia questa duplicità a determinare anche l'incertezza del rapporto tra vita e coscienza all'interno del testo, che è costruito da un lato sull'idea di un'utilità esplicativa del modello psicologico per comprendere la vita come durata, dall'altro sull'identificazione della vita come una forma di coscienza sovraindividuale.

Nel primo capitolo Bergson mette in guardia dall'attribuire alle notazioni psicologiche utilizzate un valore superiore a quello di immagini efficaci:

⁷⁰⁴ "Bergson à Borel" cit.

⁷⁰⁵ *EC*, p. 247.

⁷⁰⁶ *Ivi*, p. 103.

La vie, elle, progresse et dure. Sans doute on pourra toujours, en jetant un coup d'oeil sur le chemin parcouru, en marquer la direction, la noter en termes psychologiques et parler comme s'il y avait eu poursuite d'un but [...]. Mais, du chemin qui allait être parcouru, l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte qui le parcourait [...]. L'évolution doit donc comporter à tout moment une interprétation psychologique qui en est, de notre point de vue, la meilleure explication, mais cette explication n'a de valeur et même de signification que dans le sens rétroactif⁷⁰⁷.

Nel terzo capitolo, invece, la coscienza diviene non più il modello della durata, ma l'essenza stessa della vita, che può infatti essere definita senza la “mediazione” costituita dall'immagine dell'*élan*:

Si nos analyses sont exactes, c'est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l'origine de la vie. Conscience ou supraconscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière; conscience encore est ce qui subsiste de la fusée même, traversant les débris et les illuminant en organismes⁷⁰⁸.

Quest'ultima concezione, per la quale l'“evoluzione creatrice” si identifica con la coscienza non solo in senso metaforico o analogico, risulta prevalere, per lo meno nel terzo capitolo, nel quale la metafisica della vita viene dispiegata in tutta la sua estensione, ma mostra anche la sua fragilità dal punto di vista dello statuto positivo che Bergson rivendica al suo lavoro filosofico.

L'évolution créatrice passa dall'elaborazione cauta e scrupolosa dell'immagine dell'*élan*, presentata come l'apporto della metafisica alla conoscenza del processo evolutivo, all'introduzione di un principio della vita che sta al di là o al di sopra dell'*élan*.

In virtù di questi sviluppi, l'affermazione per cui lo slancio vitale non è altro che immagine assume allora un altro significato: essa indica non tanto il carattere limitato e inesauribile del lavoro della filosofia, che opera per continue precisazioni e tramite una mediazione espressiva necessaria, ma piuttosto lo scarto tra questo lavoro e un'intuizione della durata che sembra poterlo aggirare. Oltre l'*élan*, c'è un'intuizione della vita che può essere colta non più nella comunicazione con le scienze della vita, ma nel ritorno in sé, “cogliendo attraverso la coscienza lo slancio di vita che è in noi”⁷⁰⁹.

Ne va chiaramente della portata della scienza in *L'évolution créatrice* e della funzione delle conoscenze biologiche: queste sono a loro volta “ostacoli da aggirare”, come alcuni passaggi bergsoniani dicono a proposito della materia, o sono invece la base su cui soltanto è possibile costruire un'intuizione della vita come durata?

Nei primi due capitoli Bergson propone un completamento metafisico delle scienze della vita, che si basa sull'estensione del concetto di durata dalla vita psicologica a quella biologica, ma al tempo stesso afferma di fondare l'edificio filosofico de *L'évolution créatrice* sulla base scientifica.

⁷⁰⁷ *EC*, pp. 51-52.

⁷⁰⁸ *Ivi*, pp. 261-262.

⁷⁰⁹ “Introduction” II, *PM*, p. 28.

Quest'ultima è certo discussa e criticata, ma anche accettata nei suoi risultati generali (evoluzionismo), nonché nell'informazione dettagliata che ci fornisce sulla varietà dei viventi.

A quell'altezza emerge una concezione in base a cui la metafisica risulta da un doppio movimento: da un lato un'immanenza dell'intuizione agli eventi di cui la scienza ci informa e dall'altro un ritorno all'esperienza psicologica per trovare nella vita della coscienza il "modello" con cui pensare l'evoluzione biologica da un punto di vista filosofico.

Ciò che permette di estendere questo modello alla natura in generale è proprio il radicamento della riflessione nella nuova scienza evolutiva della vita, nei fatti che essa ha portato in evidenza e nelle questioni che essa ha sollevato.

Ma il superamento dell'immagine dell'*élan*, la cui produttività coincide con la sua finitezza, in direzione di un principio psicologico o spirituale sembra negare questo rapporto, o almeno ridurlo ad una dimensione accessoria della metafisica della vita.

Nel testo in cui essa ha cercato maggiormente di autocomprendersi e di definire il suo rapporto con il sapere scientifico, la metafisica positiva rivela dunque le sue difficoltà.

In un certo senso, *L'évolution créatrice* fa emergere tra il sapere filosofico e quello scientifico il posto ancora vuoto di una terza dimensione, di un terzo termine che si affaccia già nei temi della causa creatrice, del destino dell'umanità e di Dio e che ne *Les deux sources* si esprimerà in un ampliamento dell'esperienza, o della base positiva della metafisica, al fenomeno della mistica.

5.1. *La genesi dell'opera e la questione delle due fonti*

L'intervallo di venticinque anni che intercorse tra la pubblicazione de *L'évolution créatrice* e quella de *Les deux sources* da un lato fece crescere l'attesa di chi, tra gli studiosi e nel vasto pubblico dei lettori, si interessava all'opera bergsoniana, dall'altro moltiplicò gli stimoli e le riflessioni che portarono alla stesura di quest'ultimo lavoro⁷¹⁰ e che ne fecero al tempo stesso un approfondimento filosofico interno alle ricerche bergsoniane e una sua "messa alla prova"⁷¹¹ storica.

Seguendo una prospettiva immanente all'opera bergsoniana emerge soprattutto la continuità con *L'évolution créatrice*, il cui metodo "biologico" viene qui esteso alla comprensione dei fenomeni sociali e religiosi in virtù di una concezione per la quale "ogni morale, pressione o aspirazione, è di essenza biologica" e va ricondotta alla "vita stessa"⁷¹².

In virtù di questo ampliamento della biologia, l'opera del 1907 non solo imprime al nuovo lavoro un orientamento di fondo, ma gli fornisce un insieme di concetti che si presentano fin dalle prime pagine nel loro significato specificamente bergsoniano, come nel caso della coppia istinto-intelligenza che sorregge l'analisi dei primi due capitoli e permette di proporre una spiegazione originale dell'obbligazione morale come "abitudine" e della religione statica come "funzione fabulatrice".

Inoltre la metafisica della vita bergsoniana permane ne *Les deux sources* nella forma di una questione aperta, quella dell'origine della vita, che era presente solo implicitamente ne *L'évolution créatrice* e che ora, grazie al supporto fornito dall'esperienza mistica, può essere declinata nei termini sì ipotetici ma rigorosi che richiede una filosofia positiva. La riflessione sulla vita e sullo "slancio vitale" approda quindi alla questione propriamente religiosa dell'esistenza di Dio.

Ma, come si accennava, la genesi dell'opera rimanda non solo allo sviluppo di temi propri dei lavori precedenti, integrati dall'introduzione di nuovi oggetti di interrogazione filosofica quali la società, la religione e l'esperienza mistica, ma anche alla presa in conto dell'attualità socio-politica: con la Prima guerra mondiale è la crisi di un'epoca a dover essere pensata, così che la domanda sulle "fonti" della morale e della religione diviene anche quella sulle cause della tragedia storica appena consumatasi e sulle strategie possibili per scongiurare nuovi rischi⁷¹³.

È impossibile cogliere la ricchezza e l'articolazione dell'opera del 1932 senza tenere conto di questi ultimi aspetti storico-politici e con essi dell'impegno istituzionale e diplomatico di Bergson, prima

⁷¹⁰ L'ultima pubblicazione di Bergson è in realtà la raccolta *La pensée et le mouvant*, che include però testi o già editi o comunque redatti prima del 1932.

⁷¹¹ B. Karsenti, *Introduction a Les deux sources de la morale et de la religion*, Flammarion, Paris 2012, p. 10.

⁷¹² *DS*, p. 103.

⁷¹³ Per questi aspetti, *Les deux sources* sono state messe in relazione con testi come la *Crisi* di Husserl o *Il disagio della civiltà* di Freud (cfr. B. Karsenti, *Introduction* cit.; C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra* cit.). Per quanto riguarda le posizioni sulla guerra espresse da Bergson durante il Primo conflitto mondiale, che saranno riviste nel 1932, cfr. anche P. Soulez, *Bergson politique* cit. e Id., "Les missions de Bergson ou les paradoxes du philosophe véridique et trompeur" cit.

come incaricato di due importanti missioni negli Stati Uniti durante il conflitto⁷¹⁴, poi come presidente della *Commissione di cooperazione intellettuale* della *Società delle nazioni*. Queste esperienze ebbero senza dubbio un ruolo importante nell'orientamento dei suoi studi verso questioni di natura sociale e politica e costituirono il mezzo con cui l'urgenza storica fu affrontata politicamente, prima di essere pensata filosoficamente⁷¹⁵.

In questo modo si intrecciano i due aspetti che abbiamo indicato come la genesi duplice de *Les deux sources*, quello interno o filosofico e quello storico o esterno: Bergson, il quale critica l'intellettuale che prende la parola in virtù di un'autorità generica e vuota e non di una competenza specifica, nella sua ultima opera ritiene di poter affrontare le questioni politiche e sociali da filosofo e non da *homo loquax*⁷¹⁶ e di esporre non una semplice opinione, ma un sapere rigoroso.

Tale sapere poggia da un lato sul confronto con le scienze sociali, integrate, come vedremo, dal metodo introspettivo e pensate come una branca o uno sviluppo della biologia, e dall'altro sullo studio della mistica. Da questi due ambiti vengono ricavate le basi positive di un discorso che non verte tanto sulla morale e la religione, ma sulle loro *fonti* e, nella fattispecie, sulle *due* fonti che le determinano e le alimentano. Si tratta quindi di affrontare la questione della genesi di questi fenomeni, considerando però che la genesi "sociale", che per Bergson equivale a "biologica", della società non è sufficiente e richiede di essere integrata dall'introduzione di un'altra fonte, che coincide sempre con la vita, ma con una vita che non è mera natura.

Il dualismo caratteristico del metodo bergsoniano presenta in quest'opera una forza e una centralità pari solo a *Matière et mémoire*. Come in quel caso, non si tratta di individuare tipologie diverse di esperienza, là rappresentativa, qui religiosa e morale, ma di pensare l'esperienza stessa come un "misto" rispetto al quale è necessario operare un "passaggio al limite"⁷¹⁷: verso il basso si troverà un meccanismo sociale direttamente derivato dalle esigenze di conservazione biologica, verso l'alto invece una dinamica prodotta dalla ripresa dello slancio vitale da parte di individualità privilegiate, in grado di rilanciarlo verso una destinazione inarrivabile per lo sviluppo naturale della specie.

Il testo inizia pertanto con una riflessione sull'obbligazione sociale che individua in essa nulla più che la necessità declinata a livello sociale:

La nécessité du tout, sentie à travers la contingence des parties, est ce que nous appelons l'obligation morale en général; les parties ne sont d'ailleurs contingentes qu'aux yeux de la société; pour l'individu, à qui la société inculque des habitudes, la partie est nécessaire comme le tout⁷¹⁸.

Lungi dall'essere l'espressione di una opposizione del culturale al naturale, la società costituisce il luogo della loro corrispondenza e il conformarsi degli uomini agli obblighi da essa imposti viene

⁷¹⁴ Cfr. P. Soulez, "Les missions de Bergson ou les paradoxes du philosophe véridique et trompeur" cit.

⁷¹⁵ Si ricordi inoltre che l'attivismo di Bergson nel corso del conflitto si profuse non solo nella sua attività diplomatica, ma anche in una propaganda bellicista anti-tedesca.

⁷¹⁶ P. Soulez, *Bergson politique* cit., pp. 225-263. Cfr. su questo tema le nostre analisi nel paragrafo dedicato alla critica del linguaggio nel primo capitolo.

⁷¹⁷ *DS*, p. 29.

⁷¹⁸ *Ivi*, pp. 53-54.

visto come un comportamento spontaneo, come un’“abitudine” che non richiede alcuna riflessione. Per questo Bergson può definire “il tutto dell’obbligazione”, ovvero il fatto puro e semplice della solidarietà⁷¹⁹, indipendentemente dai contenuti di volta in volta assunti nelle diverse società, come un’“istinto virtuale”⁷²⁰, cioè come una forza che contrasta spontaneamente l’instabilità sociale causata dall’intelligenza dei singoli individui e dalla sua deriva egoistica.

La dinamica della società e della morale chiese è quella di una china che l’uomo segue in modo naturale e irriflesso, fatta eccezione per alcuni momenti in cui l’immaginazione e l’egoismo individuali si rappresentano un vantaggio maggiore nello scioglimento dal vincolo sociale, come accadrebbe alla formica che, attraversando “un baluginio di riflessione, giudicasse di avere torto a lavorare senza sosta per le altre”⁷²¹, uscendo così temporaneamente dallo stato di “sonnambulismo” che caratterizza il comportamento sociale⁷²².

Come vedremo tra poco, la religione statica svolgerà lo stesso ruolo dell’abitudine, diminuendo con la forza delle sue rappresentazioni lo scarto che separa il comandamento sociale da una legge della natura, ovvero l’obbligazione dalla necessità.

Emerge da questi aspetti il rifiuto di Bergson di concedere un ruolo significativo alla ragione in ambito morale. Alla filosofia che cerca di costruire una morale intellettualistica, Bergson risponde che “il fatto che si ritorni all’obbligazione tramite vie razionali, non significa che l’obbligazione sia di ordine razionale”⁷²³. In un certo senso, è solo quando non si obbedisce, ovvero quando ci si sottrae all’obbedienza o quando si riflette su di essa, che il proprio atteggiamento è fondato sulla razionalità, mentre la società risiede o nell’“infra-razionale” o nel “sovra-razionale”, a seconda che si guardi alla pressione che regge la società chiusa o all’aspirazione che muove la società aperta.

Sebbene il primo capitolo sia dedicato all’obbligazione morale, quindi alla società chiusa, esso introduce già, a più riprese⁷²⁴, l’altra fonte, quella della mistica, che sta alla base di una moralità aperta, o “umana”, o “assoluta”, cioè sciolta dal vincolo con un gruppo sociale ristretto.

Prima di introdurre in modo esteso e dettagliato la funzione dei mistici nel terzo capitolo, Bergson mette già l’accento sulla differenza introdotta dalla morale dinamica, che sostituisce il movimento al riposo, l’umanità alla nazione e la creazione operata da individualità privilegiate al cerchio chiuso della conservazione che lega la società e gli individui.

Il nesso profondo tra le due morali non si dà solo di fatto, a causa cioè del loro presentarsi sempre mischiate nell’esperienza concreta – poiché “l’aspirazione pura, come la nuda obbligazione, è un limite ideale”⁷²⁵ –, ma anche di diritto, nella misura in cui, pur derivando da due fonti diverse, esse

⁷¹⁹ Da intendere naturalmente in senso sociologico come legame sociale, senza implicazioni rispetto ad un atteggiamento etico-sociale di tipo solidale.

⁷²⁰ Il termine viene introdotto a p. 23 e tornerà ad essere utilizzato diffusamente nel secondo capitolo, a proposito della funzione fabulatrice.

⁷²¹ *DS*, pp. 20-21.

⁷²² *Ibidem*.

⁷²³ *Ivi*, p. 16.

⁷²⁴ Si veda in particolare *Ivi*, pp. 30-60.

⁷²⁵ *Ivi*, p. 85.

sono entrambe collegate in ultima istanza alla vita, ad un *élan* che è in un caso forza biologica o *natura naturata*, dall'altro forza mistica o *natura naturans*⁷²⁶:

[...] c'est la même force qui se manifeste directement, en tournant sur elle-même, dans l'espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement par l'intermédiaire d'individualités privilégiées, pour pousser l'humanité en avant⁷²⁷.

La continuità con *L'évolution créatrice* è sottolineata dal ricorso frequente all'immagine dello slancio vitale, che nei primi tre capitoli viene costantemente ripresa e messa in relazione con il suo nuovo ambito di impiego, quello dello studio della morale e della religione.

Nel secondo capitolo un'intera sezione⁷²⁸ è dedicata a ricostruire la caratterizzazione dell'*élan*, che esprime la "durata reale, efficace, che è l'attributo essenziale della vita"⁷²⁹, e a riprenderne il concetto per conferire all'intelligenza e alla socialità – i due caratteri essenziali dell'uomo⁷³⁰ – un'interpretazione biologica oltre che sociologica e psicologica.

È all'interno di questa prospettiva che viene analizzata anche la religione nella sua funzione sociale, che, come abbiamo già accennato, è quella di ridurre il rischio di dissoluzione che minaccia le società umane in quanto costituite da esseri intelligenti. Il concetto centrale dell'analisi bergsoniana della religione statica è quello di "funzione fabulatrice", che incarna l'istinto virtuale nell'ambito specifico delle rappresentazioni religiose. Queste ultime sono cioè il prodotto di un'attività dell'intelligenza, ma in un certo senso guidata dal permanere di un residuo o di una virtualità d'istinto⁷³¹, che realizza in forma riflessiva quella forza di coesione che nelle società animali si produce in modo meccanico e senza inconvenienti.

Con la funzione fabulatrice, l'intelligenza riesce a togliere gli ostacoli che lei stessa ha posto alla società e all'azione e che sono connessi da un lato alla consapevolezza dell'inevitabilità della morte e al rischio di fallimento dell'azione umana, dall'altro alla dissoluzione possibile della società causata dall'egoismo individuale.

La religione, in quanto prodotto di questa attività fabulatrice, è

*une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence*⁷³².

Sulla base di questo schema è possibile analizzare tutte le religioni antiche e le diverse forme della credenza religiosa, che dietro le immagini più bizzarre, le idee più assurde e le pratiche più

⁷²⁶ Per l'utilizzo delle due espressioni di ascendenza spinoziana cfr. *Ivi*, p. 56.

⁷²⁷ *Ivi*, p. 48.

⁷²⁸ *Ivi*, pp. 115-121.

⁷²⁹ *Ivi*, p. 120.

⁷³⁰ *Ivi*, p. 121.

⁷³¹ *Ivi*, p. 125.

⁷³² *Ivi*, p. 217.

aberranti⁷³³ rivelano la medesima funzione di rafforzamento della fiducia nell'azione e nella forza del gruppo, una stessa "intenzione della natura"⁷³⁴, "semplice"⁷³⁵ e "primitiva"⁷³⁶.

Anche il misticismo, come la religione statica, assicura sicurezza e serenità, ma su un altro livello e "in forma eminente"⁷³⁷. Ciò che esso recupera e intensifica non è una frangia d'istinto, come quello che fa sentire la sua efficacia nell'abitudine all'obbedienza e nella funzione fabulatrice, ma una "frangia d'intuizione"⁷³⁸ capace di risalire all'*élan* e di spingere l'azione nella direzione da cui esso era venuto, oltrepassando gli esiti raggiunti dall'evoluzione umana.

Il terzo capitolo, dedicato alla religione dinamica e alla sua fonte mistica, si apre quindi con un'ulteriore ripresa de *L'évolution créatrice* e in particolare delle sue conclusioni. Questo capitolo è in effetti il prolungamento vero e proprio di quell'opera⁷³⁹, poiché pone due questioni metafisiche che in essa erano rimaste irrisolte, e anzi erano emerse solo in modo implicito, quella della destinazione dell'uomo e quella dell'origine dello slancio vitale.

È solo nel terzo capitolo, con la trattazione diffusa e approfondita dell'esperienza mistica, ovvero della seconda fonte della morale e della religione, che è possibile saggiare nella sua forma più completa il metodo bergsoniano della dissociazione, con la messa in luce della differenza di natura o del salto che separa la religione statica, di matrice infra-intellettuale, dal contatto mistico con il principio creatore, che costituisce invece la fonte sopra-intellettuale.

Come vedremo meglio nei paragrafi terzo e quarto del presente capitolo, dedicati in modo specifico alla mistica e al suo rapporto con la filosofia, l'introduzione del misticismo come azione creatrice in grado di ripristinare il contatto con l'origine della vita si accompagna ad una prospettiva storica in base alla quale "il misticismo completo è quello dei grandi mistici cristiani"⁷⁴⁰ ed è stato preceduto da una serie di "misticismi incompleti"⁷⁴¹, da quello greco, che si sviluppa in forme diverse dai culti misterici al platonismo e al misticismo alessandrino, a quello orientale induista e buddhista⁷⁴², al profetismo ebraico⁷⁴³.

L'apertura introdotta dai mistici cristiani è quella di un amore che non è rivolto ad un oggetto o ad una persona, ma che rappresenta "un'emozione di ordine superiore" che "basta a se stessa"⁷⁴⁴ e che si manifesta in una volontà e in una individualità agente, in grado di costituire un modello e di fungere da stimolo per un rinnovamento morale e sociale⁷⁴⁵.

⁷³³ La prima sezione del primo capitolo è intitolata "De l'absurdité chez l'être raisonnable".

⁷³⁴ Cfr. *DS*, p. 215, p. 218.

⁷³⁵ *Ivi*, p. 215.

⁷³⁶ *Ivi*, p. 214.

⁷³⁷ *Ivi*, p. 225.

⁷³⁸ *Ivi* p. 224.

⁷³⁹ *Ivi*, p. 272.

⁷⁴⁰ *Ivi*, p. 240.

⁷⁴¹ *Ivi*, pp. 229-240.

⁷⁴² Per alcune considerazioni sul giudizio bergsoniano delle diverse forme di misticismo e sui suoi limiti, cfr. la nota 862.

⁷⁴³ *DS*, pp. 254-255.

⁷⁴⁴ *Ivi*, p. 270.

⁷⁴⁵ Questo rapporto tra l'azione mistica e la trasformazione della società ci sembra determinare un'inversione del rapporto tra religione e morale rispetto alla dimensione chiusa o statica.

Se la religione statica è determinata dalla morale "naturale" e dalla società chiusa, nel senso che essa è il prodotto di una

Si comprende così come la ricerca delle fonti della morale e della religione, giunta ad individuare nell'esperienza mistica la testimonianza del polo spirituale o divino, divenga anche un prolungamento metafisico delle analisi de *L'évolution créatrice*. Il filosofo, trovando nel misticismo l'attestazione della seconda fonte, naturale in virtù di un "senso molto comprensivo" della natura⁷⁴⁶, può derivare da esso anche una prova dell'esistenza di Dio fondata sull'esperienza e svincolata dal riferimento al dogma e alla rivelazione:

C'est donc sur la nature de Dieu, immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire de perceptible aux yeux de l'âme, que le philosophe devra l'interroger⁷⁴⁷.

La presentazione dell'itinerario tracciato da *Les deux sources* non è completa tuttavia senza un riferimento alla trattazione della mistica nell'ultimo capitolo, intitolato *Remarques finales. Mécanique et mystique*, nel quale Bergson tenta di trarre dalle analisi svolte una diagnosi del suo presente e alcuni spunti per un'azione politica.

Sebbene, secondo quanto riportato da J. Chevalier, Bergson ritenga che il suo libro sia "incompleto" in quanto "non ha indicato l'applicazione alla pratica"⁷⁴⁸, il quarto capitolo può essere considerato come l'abbozzo di questa parte pratica; certo non di un sistema di etica⁷⁴⁹, ma di una messa in relazione tra le riflessioni svolte nei primi tre capitoli e l'attualità, per pensare le modalità possibili di una trasformazione sul piano politico e morale⁷⁵⁰.

Bergson riprende in primo luogo i risultati delle analisi precedenti e nella fattispecie le distinzioni tra società chiusa e aperta, morale statica e dinamica, religione della città e religione dell'umanità. All'interno di questo schema e della comprensione insieme biologica e dualista che lo sorregge trovano una collocazione questioni politiche come la democrazia, di cui si dice che è "di essenza evangelica" e che, di tutte le concezioni politiche, è la più lontana dalla natura, identificando un

reazione difensiva volta a conservare il legame sociale, viceversa la morale umana e la società aperta possono emergere solo come la diffusione del modello mistico in una religione dinamica: è il mistico, e su tutti il primo mistico, Cristo, a rendere possibile l'apertura. Sul rapporto tra società, morale e religione ne *Les deux sources* si veda G. Waterlot, "Introduction. Penser avec et dans le prolongement des *Deux sources*", Id. (a cura di), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 2008. .

⁷⁴⁶ *DS*, p. 103. L'espressione è riferita qui alla biologia e non alla natura.

⁷⁴⁷ *Ivi*, p. 267.

⁷⁴⁸ J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson* cit., p. 150. Bergson dice anche che il quarto capitolo avrebbe dovuto inizialmente costituire un altro libro, a cui poi dovette rinunciare.

⁷⁴⁹ Per una prospettiva critica su *Les deux sources* come teoria morale, si veda E. Cassirer, "L'éthique et la philosophie de la religion de Bergson", *Annales bergsoniennes III* cit., pp. 71-97. Il saggio, muovendo dalla domanda se la metafisica di Bergson potesse condurre ad un'etica e dalla posizione di Rickert che nega la possibilità di derivare dal biologismo bergsoniano una teoria del valore, individua ne *Les deux sources* non un'etica ma "un cammino verso l'etica".

⁷⁵⁰ Si potrebbe parlare anche di un "rinnovamento spirituale", tenendo conto che lo spiritualismo bergsoniano, ne *Les deux sources* come altrove (si pensi al ruolo del corpo in *Matière et mémoire* e a quello della materia ne *L'évolution créatrice*) è fortemente ancorato ad una corporeità che, lungi dall'ostacolare lo sviluppo spirituale, lo rende possibile. Gurvitch ha sottolineato come l'"ottimismo morale" e la fiducia nel progresso spirituale del primo Bergson abbia lasciato posto, "sotto l'influenza forse delle crudeli delusioni vissute con tutti i suoi contemporanei a partire dal 1914", ad una revisione e alla consapevolezza che "la salita della società verso la partecipazione alla vita spirituale [...] non era un processo continuo, ma una lotta estremamente faticosa, con salti in avanti e ricadute" (*La vocation actuelle de la sociologie*, vol. 2, *Antécédents et perspectives*, PUF, Paris 1963, cap. IX "La théorie sociologique de Bergson", pp. 560-561, trad. nostra).

ideale più che una forma di governo⁷⁵¹, e la guerra, il cui radicamento nelle tendenze più profonde della socialità umana non impedisce di pensare ad una “regolamentazione” della vita degli stati per arginare l’“istinto guerriero” e favorire la pace⁷⁵².

Le due leggi introdotte nella parte conclusiva, quella della “dicotomia” e quella della “duplice frenesia”⁷⁵³, che regolano lo sviluppo delle società umane, devono orientare l’azione politica verso un controllo dell’industrializzazione tale da rendere proporzionati l’uno all’altro lo sviluppo spirituale e quello dell’apparato meccanico.

La meccanizzazione infatti è vista in queste pagine nei suoi due risvolti: da un lato come mezzo di diffusione di un progresso anche morale, nella misura in cui “l’uomo” può “sollevarsi da terra solo se un’attrezzatura potente gli fornisce il punto d’appoggio”⁷⁵⁴, dall’altro come una crescita di potenza e di ricchezza che, se non viene controllata, porta ad esiti distruttivi⁷⁵⁵.

La tecnica e lo sviluppo industriale non sono dunque considerati come negativi *in sé*, poiché risultano dalla stessa tendenza da cui ha origine la mistica. La soluzione va cercata allora non in un ritorno “frenetico” e unilaterale all’ascetismo, ma in un tentativo di guidare la crescita del corpo meccanico dell’umanità per mezzo di un “supplemento d’anima”⁷⁵⁶.

5.2. Il confronto con le scienze sociali

La concezione del sociale nell’opera bergsoniana prima de *Les deux sources* consisteva grosso modo in una sua identificazione con l’ambito dell’azione, dell’interesse pragmatico e del linguaggio che, come abbiamo visto, precede sempre quello speculativo di una conoscenza pura e disinteressata, possibile solo mediante uno sforzo di inversione dell’approccio utilitario.

Compreso in questo modo, il sociale veniva “presupposto” più che pensato ed era oggetto della filosofia solo indirettamente, come dimensione opposta a quella “profonda” e intuitiva del ritorno all’immediato, che appariva come una “desocializzazione della coscienza”⁷⁵⁷. Questo vale soprattutto per l’*Essai* dove, ricordiamo, la vita sociale e i suoi bisogni sono la matrice di una conoscenza “intelligente” o “riflessiva” che ama le distinzioni nette, traduce l’ineffabile in estensione e disconosce la realtà della durata rappresentandola in termini simbolici e spaziali.

⁷⁵¹ *DS*, pp. 299-302.

⁷⁵² *Ivi*, pp. 302-313.

⁷⁵³ *Ivi*, p. 316. La legge della dicotomia afferma che un’unica tendenza è suscettibile di svilupparsi in tendenze diverse, ciascuna delle quali, secondo la legge della doppia frenesia, viene spinta fino alla fine.

⁷⁵⁴ *Ivi*, p. 329.

⁷⁵⁵ C’è una differenza sostanziale tra il rapporto tra misticismo e macchina stabilito nei discorsi di guerra di Bergson, declinato all’interno dell’opposizione franco-tedesca, e quello che viene articolato ne *Les deux sources*: nel primo caso i due termini vengono contrapposti come la forza spirituale e quella materiale, nel secondo caso c’è piuttosto un tentativo di integrare meccanismo e misticismo, corpo e anima e di pensarli non come due alternative politiche, ma come i due elementi indissociabili di una politica auspicabile. Su questi temi cfr. C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra* cit., pp. 97-101, pp. 139-144. P. Soulez (*Bergson politique* cit., pp. 265 e segg.) ha sottolineato come Bergson sviluppi una riflessione sul politico solo dopo la sua presa di parola sulla politica nei discorsi di guerra, cioè con *Les deux sources*, rivedendo profondamente le sue concezioni.

⁷⁵⁶ *DS*, p. 330.

⁷⁵⁷ G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie* cit., p. 556.

Il nesso tra intelligenza e socialità dunque era già presente a questa altezza, ma nella forma di una realtà constatata da superare in direzione di un nuovo legame tra conoscenza intuitiva e *moi profond*.

Una concezione molto simile traspare da *Matière et mémoire*, dove la dimensione sociale, seppur non tematizzata in modo esplicito, appare come il campo presupposto di una conoscenza abituale e conforme all'interesse pratico.

Sarebbe interessante tuttavia valutare come in questo testo subentri un'accezione in parte differente della conoscenza che potremmo definire "socializzata", nella forma del "senso pratico" o "buon senso"⁷⁵⁸, che consiste in un equilibrio tra memoria e situazione presente, o tra pensiero e azione, e in quella delle idee generali⁷⁵⁹ e del loro ruolo nel processo dinamico del riconoscimento.

Il definirsi di un rapporto più complesso tra la dimensione spirituale e quella corporea e vitale viene quindi a sottrarre la società ad un giudizio semplicisticamente negativo, secondo cui essa costituirebbe l'inautentico e l'ostacolo esterno all'appropriazione interiore di sé.

Questo cambiamento di prospettiva è parallelo all'uscita progressiva della filosofia bergsoniana dalla dimensione della coscienza individuale, prima con la tematizzazione della percezione e della materia in *Matière et mémoire*, poi con lo studio dell'evoluzione biologica e la prospettiva cosmologica de *L'évolution créatrice*.

Si vede allora che lo spazio maggiore riservato al "noi" non deriva ancora da un interesse specifico, ma è piuttosto l'effetto di una concezione del reale come dimensione composita e sfaccettata, caratterizzata da più piani che non sono tra loro in conflitto⁷⁶⁰.

Ne *L'évolution créatrice* sebbene la "vita sociale"⁷⁶¹, umana e animale, sia compresa come parte integrante della vita naturale, tuttavia il sociale non presenta alcuna specificità rispetto al biologico e Bergson utilizza il termine "società" anche per indicare l'organismo come insieme di parti tra loro solidali⁷⁶². Certo, come abbiamo già detto e avremo modo di ripetere, anche ne *Les deux sources* c'è una sovrapposizione tra la dimensione sociale e quella biologica o naturale, ma essa viene declinata in modo differente, cioè partendo dai dati e dai caratteri dell'esperienza propriamente sociale (obbligazione, funzione sociale della religione, ...) per ricondurli alla loro genesi interna alla vita.

Vale a dire che ne *Les deux sources* il sociale può divenire oggetto primario di interesse e di studio per la filosofia perché esso viene individuato in un'esperienza che consente un trattamento positivo, sia sul piano di una comprensione "biologica", che per Bergson è insieme anche sociologica e psicologica e poggia sullo studio delle società primitive unito all'introspezione, sia sul piano dinamico della trasformazione determinata dall'azione mistica.

⁷⁵⁸ *MM*, p. 170.

⁷⁵⁹ *Ivi*, p. 173-198.

⁷⁶⁰ Una trattazione a parte merita *Le rire*, il breve "saggio sul significato del comico" pubblicato nel 1900. Com'è noto, Bergson attribuisce grande importanza alla "funzione sociale" del riso, la cui comprensione richiede di collocarlo "nel suo ambiente naturale, che è la società". In questo testo, di trent'anni precedente a *Les deux sources*, il riso è definito negli stessi termini che saranno impiegati per indicare la religione statica, cioè in quelli di una "reazione difensiva" della società nei confronti di un comportamento che la minaccia o ne impedisce la fluidità.

⁷⁶¹ Cfr. per esempio *EC*, p. 139, p. 141, pp. 158-159.

⁷⁶² Cfr. *Ivi*, p. 16, pp. 41-42, p. 57, p. 89, p. 100, p. 122, pp. 124-126, p. 167, pp. 259-261.

Su entrambi i livelli, la dimensione sociale risulta tutt'altro che "superficiale", come il *moi* socializzato dell'*Essai*, e appare piuttosto come il luogo di una profondità che rimanda in un caso al "nocciolo primitivo" presente in ogni società, nell'altro alla ripresa dello slancio vitale da parte del mistico, che riporta il movimento dello spirito laddove si era cristallizzata una società in stato di riposo.

Uno dei due assi su cui è orientata la riqualificazione della dimensione sociale nell'opera del 1932 è dunque il confronto con le scienze sociali⁷⁶³, che viene condotto principalmente nei primi due capitoli, dedicati rispettivamente all'obbligazione morale e alla religione statica.

Le scienze maggiormente considerate sono la sociologia, l'etnologia e la scienza delle religioni, con riferimento particolare alla scuola durkheimiana, ai cui studi Bergson rimanda in modo ora esplicito ora implicito.

Se da un lato era impossibile, per chi si interessasse di temi legati alla morale e alla religione, tralasciare gli studi di E. Durkheim sulla società o sulla religione, quelli di L. Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva e quelli di M. Mauss e H. Hubert sulla magia⁷⁶⁴, dall'altro bisogna considerare che Bergson condivideva con gli esponenti della sociologia francese nascente uno stesso contesto intellettuale e istituzionale, così che i loro studi costituiscono per lui il primo e più naturale referente⁷⁶⁵.

Sono tuttavia individuabili anche altri riferimenti, sebbene poco sviluppati e in alcuni casi impliciti. In primo luogo ad A. Comte, a cui è stata fatta in parte risalire la coppia statico-dinamico che struttura *Les deux sources*⁷⁶⁶, anche in ragione di un rapido rimando nel testo alle "due condizioni poste da Comte, ordine e progresso"⁷⁶⁷, il cui senso non è però sovrapponibile a quello dei due termini bergsoniani.

G. Tarde⁷⁶⁸ invece non viene mai citato nel testo, ma l'eco delle analisi e del lessico della sua sociologia può essere individuato nella nozione di "imitazione" utilizzata per indicare l'agente di

⁷⁶³ A nostro avviso la messa in rilievo del confronto con le scienze sociali e del suo carattere strutturale rispetto al disegno de *Les deux sources* è fondamentale non solo in un lavoro come il nostro, incentrato sulla relazione tra metafisica e scienze, ma anche per un approccio che voglia sondare la rilevanza della filosofia bergsoniana in un'ottica di riflessione politica. Un'analisi del pensiero "politico" o "sociale" di Bergson che prescindendo dalla centralità del rapporto con le scienze sociali può portare, per esempio, a non riconoscere lo scarto tra l'opera del 1932 e il "bergsonismo politico" elaborato da un pensatore come Sorel negli anni precedenti al primo conflitto mondiale e derivato direttamente da un pensiero, attinto in particolare a *L'évolution créatrice*, che Bergson si guardò bene dal ritenere "pronto" per un'applicazione politica. Un contributo come quello di J. Shklar ("Bergson and the politics of intuition", *Review of Politics*, 20, 4, 1958, pp. 634-658), per esempio, ci sembra rappresentare questo tipo di analisi che, pur essendo lucida e interessante nel mettere in luce i problemi della filosofia dell'intuizione in un'ottica di filosofia politica, tuttavia lascia troppo nell'ombra il luogo in cui maggiormente va cercato un contributo bergsoniano al pensiero politico, cioè *Les deux sources*.

⁷⁶⁴ I nomi citati sono quelli degli autori della scuola durkheimiana a cui Bergson si riferisce in modo esplicito nel testo.

⁷⁶⁵ Si tenga anche presente il rapporto personale che legava il nostro autore a Lévy-Bruhl, che fu un interlocutore prima e ben oltre la preparazione de *Les deux sources*. Sulla corrispondenza tra Bergson e Lévy-Bruhl si veda P. Soulez, "La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 179 (4), 1989, pp. 481-492. Lévy-Bruhl si interessò fin da subito all'opera di Bergson, recensendo l'*Essai* nel maggio 1890 per la *Revue philosophique*.

⁷⁶⁶ Cfr. Sitbon-Peillon, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, PUF, Paris 2009, pp. 275-279 e la nota 143 al capitolo 1 dell'edizione critica PUF, *DS*, p. 397.

⁷⁶⁷ *DS*, p. 122.

⁷⁶⁸ Su Tarde, Bergson scrisse un discorso di commemorazione, pronunciato il 12 settembre 1909 (*M*, pp. 799-801) e una Prefazione al volume G. Tarde, *Pages choisies*, Michaud, Paris 1909, ora in *M*, pp. 811-813.

diffusione di una trasformazione sociale – sebbene quest’ultima si collochi nei due autori su due piani ben diversi, quello della mistica in Bergson e quello di una dinamica puramente sociale in Tarde⁷⁶⁹ – e nella figura del “sonnambulo” come modello del tipo sociale, che si conforma in modo spontaneo e irriflesso all’obbligazione⁷⁷⁰. Inoltre la concezione bergsoniana del sociale, che non pone alcuna soluzione di continuità con la psicologia individuale e che fa appello all’introspezione per ritrovare il meccanismo di conformazione al vincolo sociale, nell’opporre *Les deux sources* ai presupposti della sociologia durkheimiana lo avvicina forse a Tarde, il quale fu il promotore di un’analisi della società costruita su basi epistemologiche opposte a quelle dell’opera di Durkheim. Infine è innegabile la presenza di H. Spencer, seppure impallidita rispetto alla *verve* critica che la accompagnava ne *L’évolution créatrice*, in cui quello che era stato il maestro di Bergson veniva individuato come il principale rappresentante di un “falso evoluzionismo” filosofico.

Egli viene citato in relazione al tema dell’ereditarietà dell’acquisito, rispetto alla quale Bergson lo aveva criticato già nell’opera del 1907. Anche se *Les deux sources* in merito alla questione della trasmissione delle abitudini acquisite ha di mira soprattutto Lévy-Bruhl e la sua idea di una differenza tra la mentalità “primitiva” e quella “civilizzata”, Bergson ritorna anche sulla sua polemica con Spencer, affermando che l’opera “biologica e psicologica” del filosofo inglese riposa “interamente sull’idea della trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti”, la quale a sua volta non è che la “generalizzazione di una tesi sul progresso sociale”⁷⁷¹. In questo modo non solo viene ribadita la debolezza della tesi tanto avversata, che per di più risulta derivare dall’estensione di una teoria sociologica errata, ma viene anche indicata la continuità tra una concezione della vita che individua nelle sue linee evolutive dei percorsi divergenti anziché un progresso lineare e una concezione del sociale che pensa il primitivo come il differente e non come l’originario rispetto al civilizzato⁷⁷².

La ricerca dei riferimenti “taciti” presenti ne *Les deux sources* è stimolata dal fatto che in quest’opera la discussione con le scienze sociali appare più implicita di quella intavolata con le

⁷⁶⁹ Sul tema dell’imitazione” cfr. *DS*, p. 30, p. 99, p. 102, p. 143, p. 254, p. 292, p. 295, p. 323. Diversamente da quanto avviene nella concezione tardiana, per Bergson l’imitazione non esprime la dinamica della società *tout court*, ma solo quella della società aperta “imitatrice” dei mistici. Inoltre l’imitazione in Tarde è intesa in senso impersonale, come dinamica della folla, mentre in Bergson è imitazione consapevole di soggetti mossi dall’esempio di una personalità eccellente. Tuttavia è possibile individuare ne *Les deux sources* un paio di occorrenze in cui il concetto di imitazione è riferito alla società chiusa ed è del tutto sovrapponibile a quello di Tarde (*DS*, p. 143, p. 323).

⁷⁷⁰ *DS*, p. 20. Sull’analogia con Tarde in rapporto al nesso tra socialità e sonnambulismo, cfr. B. Karsenti, *Introduction* cit., nota 11 alla p. 104.

⁷⁷¹ *DS*, p. 290.

⁷⁷² In Bergson bisogna distinguere in realtà tra il primitivo come *source*, come “umanità primitiva” (*Ivi*, pp. 131-133), presente nelle società primitive come in quelle civilizzate, e le società primitive, da cui quelle civilizzate sono separate non da un’evoluzione che ne ha mutato il nocciolo “naturale”, ma da una differenza nelle abitudini e nelle conoscenze. Cfr. anche *Ivi*, p. 24, pp. 289-292. La negazione della tesi dell’ereditarietà dell’acquisito orienta tutte le analisi sociologiche ed etnologiche de *Les deux sources*, come era già avvenuto ne *L’évolution créatrice* per quelle biologico-evolutive. Un esempio significativo è quello dei rapporti tra magia, religione e scienza (*DS*, p. 171-184). Bergson infatti rifiutando la concezione per cui la scienza sarebbe una forma sviluppata della magia e individuando piuttosto in quest’ultima una matrice “religiosa” in senso lato, non fa che sviluppare la sua teoria che nega l’esistenza di un “progresso” della mentalità dal primitivo al civilizzato. Magia e scienza non sono due forme di sapere diversamente evolute, ma l’espressione di due modi differenti di approcciarsi al reale e di preparare l’azione che possono convivere nella medesima società.

scienze nei testi precedenti, in particolare ne *L'èvolution créatrice*⁷⁷³. A quelli già nominati è sufficiente aggiungere i nomi di E. Wastermarck, A. Von Gennep e W. James per esaurire l'elenco degli autori di ambito sociologico, psicologico ed etnologico citati in relazione allo studio della società chiusa e della religione statica. Ugualmente esigui saranno nel terzo capitolo i riferimenti a studi sulla mistica, limitati alle opere cardine di H. Delacroix e E. Underhill, alle analisi psicopatologiche di P. Janet e ad un contributo di M. de Montmorand.

Nonostante il carattere meno diffuso e manifesto del confronto con le scienze, questo riveste un'importanza metodologica pari a quella delle opere precedenti, come attesta il fatto che i temi affrontati da Bergson nel suo studio sono in gran parte condivisi con l'approccio delle scienze sociali alla morale e alla religione. Dal tema dell'obbligazione a quello del primitivo, dalla funzione sociale della religione all'evoluzione dei sistemi penali, Bergson compie affondi diretti nelle questioni che erano discusse da sociologi e antropologi e quando dissente dalle loro analisi non lo fa in virtù di uno spostamento di piano – che pure avverrà con il riferimento alla mistica e alla società aperta – ma di uno sforzo di integrazione dei loro studi che rivela al tempo stesso il loro essere ben centrati.

Diverso è il caso dei tradizionali approcci filosofici alla morale, quello di Kant e di ogni formalismo o quello utilitarista⁷⁷⁴, che per Bergson non sono semplicemente insufficienti, ma risultano “fuori tema”, poiché mancano del tutto la questione fondamentale (quella della fonte) e situano il loro discorso nel campo della logica e di “considerazioni puramente razionali”⁷⁷⁵, lasciandosi sfuggire a valle l'obbligazione morale come pressione a cui il soggetto “si lascia andare” e a monte il carattere sovra-intellettuale dell'emozione testimoniata dal mistico.

Non cambia quindi, rispetto ai testi precedenti, la scelta metodologica di riporre maggiore fiducia nell'approccio positivo delle scienze, che pure va rivisto e integrato, che in quello intellettualistico e astratto della filosofia, che “mette sempre della logica nella nostra condotta”⁷⁷⁶ e si rappresenta gli uomini come degli esseri puramente razionali, rinunciando a pensarli in base alle loro pratiche e alla loro esperienza concreta.

Nel primo capitolo il rapporto con la scuola durkheimiana emerge con forza dal ricorso al vocabolario sociologico (“interdiction”, “discipline”, “obligation”, “obéissance”, “solidarité”), che esprime un'impostazione dello studio della società e della morale basata sulle questioni proprie della “scienza dei fatti sociali”⁷⁷⁷.

Sebbene il confronto non venga esplicitato, Bergson propone in questa parte iniziale una concezione della società che, se da un lato è debitrice di quella durkheimiana e del suo concetto di “obbligazione”, dall'altro attenua il carattere costrittivo attribuito da Durkheim ai fatti sociali, per mettere in luce piuttosto come il fenomeno dell'obbedienza sia connesso ad una dimensione di

⁷⁷³ Cfr. P. Soulez, F. Worms, *Bergson. Biographie* cit., p. 233 e B. Karsenti, *Introduction* cit., p. 15.

⁷⁷⁴ *DS*, pp. 14-22, 86-96.

⁷⁷⁵ *Ivi*, p. 91.

⁷⁷⁶ *Ivi*, p. 88.

⁷⁷⁷ Bergson, ricorrendo alla denominazione data dallo stesso Durkheim, definisce così la scienza sviluppata dalla scuola durkheimiana, sulla scia della corrente positivista inaugurata da Comte, nel testo su “La philosophie française” cit., p. 1173.

abitudine analoga alla necessità naturale e come il sentimento del vincolo intervenga solo quando subentra un'“esitazione”⁷⁷⁸. La centralità della nozione di abitudine nella genesi del sociale tracciata da *Les deux sources* d'altro canto non è che la conseguenza di una concezione per cui la società è il prolungamento del biologico e non una dimensione *sui generis*.

Tutto il capitolo è attraversato sotto traccia da un dialogo con la sociologia durkheimiana, o comunque con i temi di un dibattito di cui essa era protagonista. Vanno letti in questa direzione i riferimenti, non sviluppati in modo ampio e specifico, al rapporto di immanenza della società agli individui che ne sono membri⁷⁷⁹, al ruolo sociale della religione⁷⁸⁰, che per Bergson è solo accidentale e non strutturale, dato che la religione dinamica non si esaurisce nella funzione di “sostenere e rinforzare le esigenze della società”⁷⁸¹, ai tipi diversi di organizzazione sociale⁷⁸², agli “stati emozionali” che determinano una trasformazione sociale e che, per Bergson, sono collocati in un'apertura per natura differente dalla dimensione chiusa della socialità.

È nel secondo capitolo che vengono più sviluppati i riferimenti espliciti alla ricerca sociale, con particolare attenzione alla religione che, nella sua forma “statica”, è l'oggetto del capitolo in questione. Bergson si confronta con Lévy-Bruhl a proposito della sua nozione di “mentalità primitiva”, che viene criticata prima in termini generali, poiché l'idea che il pensiero primitivo sia dotato di una “struttura fondamentale differente” dalla nostra implica che “l'intelligenza umana si sia evoluta”⁷⁸³, poi in rapporto alla questione specifica della credenza nelle cause meccaniche o “seconde” o nelle cause mistiche, rispetto a cui Bergson sostiene, contrariamente all'etnologo, che anche il primitivo assume come supporto per l'azione la fiducia nella causalità naturale, sebbene non se la rappresenti, ma si limiti a viverla⁷⁸⁴.

Durkheim è invece citato in tre occasioni, di cui la prima ci sembra particolarmente rilevante poiché mette in evidenza una differenza epistemologica significativa tra le impostazioni dei due autori in rapporto allo statuto della sociologia e del suo oggetto di studio. In questo passaggio⁷⁸⁵ Bergson

⁷⁷⁸ DS, p. 13.

⁷⁷⁹ Ivi, p. 3. Per una messa in luce delle analogie o differenze rispetto a Durkheim, o comunque del tacito rimando a questioni durkheimiane, cfr. l'apparato critico dell'edizione Flammarion, a cura di B. Karsenti, l'apparato critico dell'edizione PUF, a cura di F. Keck e G. Waterlot, e B. Sitbon-Peillon, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson* cit.

⁷⁸⁰ DS, p. 5.

⁷⁸¹ *Ibidem*.

⁷⁸² Ivi, p. 22.

⁷⁸³ Ivi, p. 106. Nel Fonds Bergson della Bibliothèque Doucet è conservata la copia Bergsoniana de *La mentalité primitive* di Lévy-Bruhl, con dedica personale dell'autore (collocazione BGN 298, II BGN^{III 57}). Bergson annota a margine numerosi passaggi relativi al concetto di mentalità primitiva e alla questione delle cause mistiche e delle cause meccaniche.

⁷⁸⁴ Cfr. DS, pp. 149-158. Questo confronto con le tesi di Lévy-Bruhl è condotto in una sezione dedicata al caso (“Du hasard”). L'idea di Bergson è che l'attività del primitivo implica, proprio come la nostra, la fiducia nell'invariabilità delle leggi naturali, fiducia che, secondo Lévy-Bruhl, è invece assente, a favore della credenza nelle cause mistiche. Bergson mostra come la nostra idea di “caso” è uno sviluppo delle cause mistiche o occulte dei primitivi e come esso presupponga infatti un elemento di intenzione, sebbene questa sia senza oggetto, senza contenuto. Se infatti la dimensione intenzionale fosse del tutto assente, si parlerebbe solo di cause meccaniche o naturali. Bergson annota nella sua copia de *La mentalité primitive* (cfr. nota precedente), a margine di un passo che afferma l'indifferenza del primitivo alle cause naturali: “Anche noi, per uscire dall'indecisione, giochiamo a testa o croce”, a testimonianza del fatto che, secondo il nostro autore, l'affidamento dell'azione e della decisione alla sorte è la forma odierna della credenza alle cause occulte.

⁷⁸⁵ DS, p. 107. Bergson cita un articolo di Durkheim apparso sull'*Année sociologique* dal titolo “De la définition du

contesta l'idea di una differenza di natura tra la mentalità collettiva e quella individuale, sostenuta invece da Durkheim, per il quale la società "ha il suo modo di essere proprio" e quindi "il suo modo di pensare", che risulta "sconcertante per le ragioni individuali"⁷⁸⁶. Per Bergson l'esistenza di "rappresentazioni collettive, depositate nelle istituzioni, nel linguaggio e nei costumi"⁷⁸⁷ è senz'altro ammessa, ma non implica una cesura rispetto alle rappresentazioni individuali. Lo scarto è palese rispetto a quanto affermato da Durkheim anche nell'articolo "Représentations individuelles et représentations collectives"⁷⁸⁸, nel quale l'autonomia della sociologia come scienza era proprio costruita sulla natura dei fatti sociali, che sono indipendenti dagli individui ed esterni rispetto alle coscienze individuali. Si tratta di una diversa concezione del rapporto tra psicologia e sociologia, o tra psicologia individuale e collettiva, se è vero che Durkheim, parlando dei fatti sociali in termini di "rappresentazioni", non nega la loro natura psicologica, ma afferma una differenza interna alla dimensione psicologica tra coscienza individuale e collettiva, individuando in quest'ultima il campo proprio della sociologia come scienza indipendente, proprio come la natura rappresentativa dei fatti di coscienza fonda la loro cesura rispetto ai fatti naturali e quindi l'autonomia della psicologia dalla biologia. Come vedremo, sebbene Bergson sia sensibile alla rivendicazione di autonomia da parte delle nuove scienze e condivide la critica al riduzionismo, egli intende il rapporto tra biologia, psicologia e sociologia in modo molto diverso, condizionato anche dal posto che nel suo pensiero riveste la dimensione metafisica, vero terreno dello spirituale.

Gli altri due riferimenti a Durkheim sono relativi a questioni più circoscritte, rispettivamente a quella della natura del "mana"⁷⁸⁹, sulla quale Bergson non si esprime a favore di un'interpretazione o di un'altra, e quella del totemismo⁷⁹⁰, di cui invece egli propone, in antitesi a molte letture esistenti e anche a quella durkheimiana, una teoria originale, che sarà apprezzata per esempio da Lévi-Strauss. Quest'ultimo affermerà infatti che Bergson, grazie ad un "percorso nell'interiorità", svolto "provando su se stesso dei modi di pensare"⁷⁹¹, e quindi esprimendo un pensiero esso stesso primitivo, è riuscito a cogliere aspetti del totemismo che erano sfuggiti fino ad allora agli antropologi: da un lato la funzione dell'animale totem in quanto genere e non in quanto individualità, dall'altro l'importanza della differenza tra due animali totemici, che rappresenta quella tra due clan, più che dell'identificazione di un clan con questo o quell'animale.

phénomène religieux".

⁷⁸⁶ Le citazioni sono dal passaggio dell'articolo di Durkheim riportato da Bergson.

⁷⁸⁷ *DS*, p. 108.

⁷⁸⁸ Il saggio, pubblicato sulla *Revue de métaphysique et de morale* nel 1898, è poi stato incluso nella raccolta postuma É. Durkheim, *Sociologie et philosophie* (1924), PUF, Paris 1996.

⁷⁸⁹ *DS*, p. 140.

⁷⁹⁰ *Ivi*, p. 193. Sul totemismo, Bergson fa riferimento in nota anche ad altri due autori: E. Westermarck, di cui cita l'opera *History of human marriage* per il rapporto tra totemismo e legami di parentela (*DS*, p. 195), e M. Van Gennep, di cui cita con giudizio favorevole l'opera *L'état actuel du problème totémique* (*DS*, p. 196).

⁷⁹¹ C. Lévi-Strauss, "Le totémisme du dedans", *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, pp. 136-146. Lévi-Strauss, più che mettere l'accento sul metodo introspettivo implicato da questo "percorso in interiorità" che conduce Bergson alla comprensione del totemismo, parla della natura "totemica" e quindi primitiva del pensiero di Bergson, che gli ha permesso di intendere "la verità del totemismo".

Infine si trova, nella sezione dedicata alla magia e alle sue origini psicologiche, un riferimento alla teoria di Mauss e Hubert (*Théorie générale de la magie*)⁷⁹², che fa derivare la credenza nella magia dalla concezione del mana come forza diffusa nella natura. Bergson contesta questa lettura, proponendo di pensare piuttosto ad una relazione inversa, secondo la quale “è perché l’uomo credeva alla magia, perché la praticava, che si è rappresentato così le cose”⁷⁹³, che ha pensato cioè ad una natura magnetica e animata della materia, in grado di spiegare la buona riuscita delle sue pratiche magiche.

Ma al di là delle differenze o analogie con le tesi della sociologia e dell’etnologia, che abbiamo qui brevemente ricostruito, qual è l’uso che Bergson fa delle scienze sociali e quale lo statuto che attribuisce loro?

In primo luogo esse sono utilizzate, come già le scienze psicologiche in *Matière et mémoire* e le scienze della vita ne *L’évolution créatrice*, in qualità di basamento su cui costruire lo studio della morale e della religione. *Les deux sources* si colloca immediatamente in un campo d’indagine strutturato dai fatti analizzati dalla sociologia, dall’etnologia e dalla scienza delle religioni, dalle loro teorie e dai problemi su cui si orienta la loro ricerca. Come abbiamo visto, la scelta di poggiare il proprio lavoro sulle nuove scienze sociali è indice del riconoscimento della legittimità di questo sapere e della sua utilità anche per un pensiero orientato alla costruzione di una metafisica, nonché di una presa di distanza da un approccio strettamente filosofico alla morale.

Ma – di nuovo si impone il parallelo con la relazione già costruita con la psicologia e con le scienze biologiche – Bergson non si limita ad assumere le teorie della sociologia e delle altre discipline come un insieme di dati disponibili e, distinguendo i fatti e le interpretazioni, lavora sul materiale offerto dalla ricerca sociale nascente, esercitando uno sforzo ermeneutico e critico, che egli considera interno ora alla filosofia, ora alla sociologia⁷⁹⁴.

Insomma, *Les deux sources* non si appella – almeno ad un primo livello – ad un’alterità “epistemica” o di piano rispetto alle scienze e intavola un confronto che avviene sul loro stesso terreno, proponendo risposte originali e alternative alle teorie esistenti, come abbiamo visto per esempio a proposito del totemismo e del pensiero primitivo.

Tuttavia, il piano sociologico su cui Bergson colloca il proprio discorso nei primi due capitoli dell’opera non è assunto senza una sua sostanziale revisione, nella misura in cui, nella concezione bergsoniana, l’interpretazione sociologica dei fatti è strutturalmente connessa a quella psicologica e a quella biologica⁷⁹⁵, che la integrano con una prospettiva “interna” sui fenomeni.

⁷⁹² DS, p. 173.

⁷⁹³ Ivi, p. 174.

⁷⁹⁴ È stato più volte evidenziato dagli interpreti come Bergson definisca *Les deux sources* un lavoro ora di sociologia (“Bergson à P. Masson-Oursel”, *Correspondances*, pp. 1386-1388), ora di filosofia (J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson* cit., p. 152).

Nelle pagine che seguono ci permettiamo, per ragioni di comodità, di utilizzare i termini “sociologia” o “sociologico” per indicare in generale lo spettro delle teorie sulla società e sulla religione a cui Bergson fa riferimento nell’opera.

⁷⁹⁵ B. Sitbon-Peillon, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson* cit., pp. 203 e segg. e “Bergson et Durkheim. Entre philosophie et sociologie. Ruptures et unité”, *Klesis* (<http://revue-klesis.org>), novembre 2007.

L’autrice pone in grande rilievo come il metodo de *Les deux sources* sia un “pluralismo” di approcci disciplinari che devono collaborare tra loro. Riteniamo che l’aspetto della collaborazione disciplinare sia fondamentale – in generale nell’ottica di un’analisi sul rapporto tra metafisica e scienze – ma abbiamo qualche riserva su una sua spiegazione in

Come abbiamo già detto, è il sociale ad essere sottratto all'idea di una sua incommensurabilità a qualsiasi altro livello (biologico, individuale), per essere compreso come manifestazione della vita e della sua evoluzione, come fenomeno che dev'essere spiegato in funzione delle esigenze della natura⁷⁹⁶.

Il continuo rimando alla teoria dell'*élan vital*, per esempio, è il segno di un'iscrizione dei fatti sociali nell'evoluzione della vita, che sulla linea culminata nell'uomo ha prodotto al tempo stesso l'intelligenza e la socialità.

L'espressione stessa "istinto virtuale", centrale in rapporto sia alla definizione dell'obbligazione morale sia a quella della funzione fabulatrice che è all'origine delle rappresentazioni religiose, testimonia che per Bergson la dimensione biologica è da un lato la fonte a cui attingere l'apparato concettuale e dall'altro, più in profondità, l'ordine del reale in cui collocare i fenomeni sociali⁷⁹⁷.

La vita sociale è "immanente" sia all'istinto sia all'intelligenza, sia all'esistenza animale sia a quella umana, e in entrambi i casi essa offre un'organizzazione e "un insieme di regole e leggi" che "o è semplicemente vissuto, o è in più rappresentato"⁷⁹⁸. In questi passaggi riecheggia la trattazione bergsoniana delle idee generali⁷⁹⁹, o meglio del processo di generalizzazione, che, in linea con il principio per cui "nel labirinto degli atti, stati e facoltà della mente non bisogna mai lasciare il filo che fornisce la biologia"⁸⁰⁰ è compreso come una funzione vitale propria sia agli animali, dai quali è solo "vissuta" e "agita", sia dell'uomo, che invece la riflette e la elabora in idee generali.

Sono quindi le linee di fondo che hanno orientato tutto il pensiero bergsoniano a sorreggere la sua interpretazione dei fenomeni morali e religiosi: la comprensione biologica del sociale è l'espressione di una continuità con l'idea bergsoniana del *primum vivere*, del primato della pratica e del rifiuto delle spiegazioni teoriche.

Scriva Bergson, spiegando il metodo seguito per ricostruire la genesi delle credenze religiose:

Nous ne cesserons de le répéter: avant de philosopher, il faut vivre; c'est d'une nécessité vitale qu'ont dû sortir les dispositions et les convictions originelles [...]. La vérité est que la religion, étant coextensive à notre espèce, doit tenir à notre structure. Nous venons de la rattacher à une expérience

termini di "interdisciplinarietà" e "dialettizzazione" di diversi approcci al sociale. Se Bergson fa interagire questi diversi approcci non è tanto in virtù di una vocazione interdisciplinare del suo lavoro, ma di una concezione *sui generis* del sociale (che lo connette al piano biologico e a quello psicologico) e di una visione peculiare del rapporto tra la metafisica e la scienza.

⁷⁹⁶ Nelle sue note all'opera di A. Loisy, risposta a *Les deux sources* critica fin dal titolo (*Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion?*, Emile Nourry Editeur, Paris 1934), disponibili nel Fonds Bergson (BGN 660, IV BGN IV 85, V BGN-1), Bergson sottolinea come la differenza tra la propria posizione e quella di Durkheim – che Loisy vuole invece far coincidere – vada rintracciata proprio nell'idea di una base biologica dell'obbligazione affermata dal proprio studio: "La corrispondenza tra l'istinto sociale degli imenotteri e le società umane è una delle mie constatazioni fondamentali. Nemmeno una parola su questo nel libro di Loisy. La prima base dell'obbligazione è dunque biologica e non sociologica (nel senso di Durkheim). È un grande errore vedere Durkheim nel mio primo capitolo, come vuole Loisy".

⁷⁹⁷ Vedremo tuttavia come l'aggettivo "virtuale" suggerisca lo scarto dell'analisi bergsoniana da un semplice naturalismo.

⁷⁹⁸ *DS*, p. 22.

⁷⁹⁹ "Introduction" II, *PM*, pp. 53 e segg. Cfr. anche le nostre analisi nel primo capitolo.

⁸⁰⁰ *Ivi*, p. 54.

fondamentale [...]; il suffit pour cela de replacer l'homme dans l'ensemble des vivants, et la psychologie dans la biologie⁸⁰¹.

La teoria sociale di Bergson può essere allora considerata una forma di naturalismo o di biologismo, che riconduce le forme sociali unicamente ad un fondamento naturale⁸⁰²?

Prima di affrontare il tema della società aperta e della religione dinamica, in cui sarà ancora più visibile la volontà di sottrarre la morale e la religione ad una determinazione interna alle necessità della specie, riconducendola ad una fonte che è vita solo in un senso molto peculiare⁸⁰³, vediamo come già a quest'altezza sia possibile rispondere negativamente a tale domanda⁸⁰⁴.

Se è vero che la socialità è un carattere naturale della condizione umana e in quanto “obbligazione in generale” si dà nella forma di un istinto, di una pura necessità, tuttavia tale istinto si presenta nell'uomo come *virtuale*, cioè come un’“intenzione” della natura che si rivela in altro da sé⁸⁰⁵ e realizza i suoi fini tramite “l'intelligenza, la scelta e di conseguenza la libertà”⁸⁰⁶.

Per Bergson la società, nonostante vada ricompresa nei fenomeni generali della vita, resta “un insieme di esseri liberi”⁸⁰⁷ e, se essa è di natura istintiva, lo è solo in qualità di “tutto dell'obbligazione”, mentre “ciascuna obbligazione, presa a sé, implica la libertà”⁸⁰⁸ e uno sforzo inventivo che è il portato dell'intelligenza.

Volgendoci poi a considerare lo studio della religione, a proposito della quale viene di nuovo invocato l'istinto virtuale per indicare in questo caso la funzione fabulatrice, leggiamo che le “immagini fantastiche” da essa prodotte rivestono un ruolo che sarebbe stato riservato all'istinto “in un essere sprovvisto di intelligenza”⁸⁰⁹.

Insomma, la nozione di istinto viene utilizzata “provvisoriamente” e, potremmo dire, solo per analogia, per indicare una condotta simile a quella che “all'estremità di un'altra linea evolutiva, nella società degli insetti” viene provocata “meccanicamente”⁸¹⁰.

La funzione fabulatrice e la morale “naturale” appaiono dunque come soluzioni non naturali a problemi posti dalla natura e sono in questo senso comparabili al linguaggio. Se i segni animali, infatti, permettono di comunicare nella forma stessa in cui sono prodotti dall'istinto, la lingua

⁸⁰¹ *DS*, pp. 185-186.

⁸⁰² Su questi temi cfr. E. Cassirer, “L'éthique et la philosophie de la religion de Bergson” cit. e E. Sandoz, “Myth and society in the philosophy of Bergson”, *Social research*, 30, 2, 1963, pp. 171-202.

⁸⁰³ Per E. Sandoz (“Myth and society in the philosophy of Bergson” cit.) è invece proprio il biologismo di Bergson – elaborato ne *L'évolution créatrice* e continuato nelle analisi dei primi due capitoli de *Les deux sources* – che si rivela insufficiente a spiegare l'origine della morale e della religione (in senso lato, non solo quindi morale e religione statiche) e che obbliga Bergson a prolungare la sua teoria “biologica” della natura dell'uomo in una mistica. Anche F. Worms sembra individuare lo scarto da un biologismo morale nella duplicità interna all'uomo tra due “sensi della vita”, riconducendo quindi solo al piano della mistica e della società aperta l'uscita dalla determinazione naturale della morale. Su questi temi si vedano anche le analisi di F. Worms, *Bergson ou les deux senses de la vie*, PUF, Paris 2004, pp. 265-345.

⁸⁰⁴ B. Karsenti, *Introduction* cit., pp. 27-35.

⁸⁰⁵ *Ivi*, p. 34.

⁸⁰⁶ *DS*, p. 24.

⁸⁰⁷ *Ivi*, p. 3. Ecco perché la società è identificabile ad un organismo solo per similitudine.

⁸⁰⁸ *Ivi*, p. 24.

⁸⁰⁹ *Ivi*, p. 114.

⁸¹⁰ *Ivi*, p. 114.

umana è invece “un prodotto dell’uso” e “niente del suo vocabolario e della sua sintassi viene dalla natura”, anche se “è naturale parlare”⁸¹¹.

Il rapporto tra ordine naturale ed ordine simbolico, sociale e religioso risulta così concepito: se la società non è comprensibile al di fuori dei problemi posti dalla natura e, nella fattispecie, dalle esigenze di autoconservazione della specie, essa elabora tuttavia delle soluzioni non naturali e storicamente determinate, introducendo così un piano propriamente simbolico.

Se il senso della comprensione biologica del sociale che orienta il lavoro di Bergson non va individuato nella riduzione dei fenomeni morali e religiosi alla loro determinazione naturale, in che cosa risiede il nucleo profondo di questo tipo di tematizzazione?

Ci sembra che esso vada cercato nel nesso tra biologia, scienze sociali e psicologia costitutivo del metodo de *Les deux sources*, e in una concezione, ad esso strettamente connessa, per la quale c’è un’identità di fondo tra il “naturale”, il “primitivo” e la “struttura mentale” di base rintracciabile al fondo di noi stessi.

Questa identità, che dev’essere ricostruita dal filosofo integrando ogni parzialità disciplinare, quella di una psicologia che trascura la “destinazione sociale” dell’individuo⁸¹², così come quella di una sociologia che dei fatti studiati considera solo il “carattere specifico”⁸¹³ e non il più ampio significato “vitale”, risulterà importante anche per le implicazioni politiche delle analisi de *Les deux sources*⁸¹⁴. Il tema della guerra viene infatti introdotto nei *Remarques finales* dopo una ripresa della questione della “persistenza” del naturale e del primitivo, che era stata trattata nei primi due capitoli in rapporto alla negazione dell’ereditarietà dell’acquisito in ambito sociale. Quest’ultima, come abbiamo visto, è il terreno di una presa di distanza da Lévy-Bruhl e da Spencer e costituisce uno dei principi guida della ricerca bergsoniana delle “due fonti”.

Se è possibile ritrovare la funzione naturale della società e della religione è perché la natura – biologica, *quindi* psicologica e sociale – si presenta in noi invariata rispetto alla sua struttura primitiva, ricoperta da un cumulo di pratiche e abitudini che non ne hanno però modificato il nucleo originario.

Sui due principi dell’iscrizione del sociale nel biologico e della non ereditarietà delle abitudini sociali acquisite è fondata la possibilità di integrare la ricerca etnologica con l’introspezione, che costituisce per Bergson “la fonte d’informazione per eccellenza”⁸¹⁵ e il metodo imprescindibile di ogni ricerca sull’origine della società e della religione.

⁸¹¹ *Ivi*, p. 23.

⁸¹² *Ivi*, p. 108.

⁸¹³ *Ivi*, p. 23.

⁸¹⁴ Il tema del primitivo e della negazione dell’ereditarietà ha importanti ricadute per la comprensione del disastro della Prima guerra mondiale e dunque illustra bene la portata anche storica e politica dell’ultima opera di Bergson. In che modo a quello che era parso un progresso dell’umanità e dello spirito è potuto seguire un nuovo sprofondamento nella barbarie della guerra? Se davvero ci fosse un’evoluzione dello spirito umano, della sua natura o del suo nucleo primitivo, esso dovrebbe farci concludere o per un pessimismo morale (l’evoluzione si compie solo in direzione tecnologica e tecnocratica) o nell’impossibilità di comprendere la storia, che apparirebbe irrazionale. Ciò che *Les deux sources* afferma, invece, è che non c’è alcuna evoluzione nello spirito umano e che la fonte della morale e della religione rimanda ad una natura che resta invariata. Per una lettura de *Les deux sources* orientata anche su questi aspetti, cfr. C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra* cit. e B. Karsenti, *Introduction* cit.

⁸¹⁵ *DS*, p. 292.

Possiamo dunque passare dall'osservazione esterna (studio delle società primitive) a quella interna (studio del "primitivo" in noi), come da una "linea di fatti" ad un'altra con essa convergente, perché "il naturale è oggi ciò che è sempre stato"⁸¹⁶, nella forma di "tendenze fondamentali che uno sforzo d'introspezione ci farà scoprire in noi stessi"⁸¹⁷.

L'osservazione psicologica, se da un lato costituisce un ausilio per lo "studio dei non-civilizzati" e per la spiegazione etnologica dei fenomeni sociali e religiosi che li riguardano, dall'altro ha di mira la vera posta in gioco dell'opera bergsoniana, che coincide con l'individuazione delle fonti della morale e della religione, dove il termine "fonte" non si riferisce ad un momento storicamente sempre più lontano in cui rintracciare l'origine dei fenomeni morale e religioso, ma ad una struttura ancora attiva, ad un impulso che permane e che continua ad essere produttivo ed efficace, tanto da essere individuabile tramite uno sforzo introspettivo⁸¹⁸.

È all'altezza delle "due fonti" della morale e della religione che si produce però anche lo scarto maggiore rispetto alle scienze sociali e la necessità di un loro prolungamento.

Abbiamo visto come esse forniscano uno studio positivo che, integrato con il metodo introspettivo e con una prospettiva biologica, permette di comprendere adeguatamente l'obbligazione morale e la funzione fabulatrice che produce le rappresentazioni religiose. Queste ultime però costituiscono solo una parte della realtà morale e religiosa, che corrisponde alla società chiusa e alla religione statica. Per comprendere la società aperta e la religione dinamica sarà necessario un passaggio al di fuori delle scienze sociali, reso possibile da un'appropriazione filosofica della testimonianza dei mistici per farne un'esperienza rilevante dal punto di vista metafisico.

Non è tuttavia corretto concludere che la "genesi" bergsoniana del morale e del religioso conduca all'individuazione di una fonte sociologica e di una mistica e che lo scarto rispetto alle scienze sociali intervenga solo all'altezza della seconda. Come abbiamo visto, infatti, nemmeno la "prima fonte", quella infra-razionale, corrisponde ad una genesi unicamente sociologica della morale e della religione.

Già al livello della morale chiusa e della religione statica bisogna integrare l'approccio degli studi sociali e fare appello ad una forma di "intuizione". È vero che ne *Les deux sources* questo concetto fondamentale del pensiero bergsoniano subentra in modo esplicito solo con la trattazione della mistica, ma è innegabile che il ricorso al punto di vista interno o psicologico dell'introspezione, che deve completare quello "esterno" adottato dalle scienze sociali, assuma già la forma di una conoscenza che cerca il suo oggetto nella coincidenza con esso.

Abbiamo visto che per Lévi-Strauss Bergson riesce a comprendere il totemismo grazie ad un percorso interiore, provando cioè su se stesso dei modi di pensare "primitivi" e ritrovando con l'osservazione interiore una natura condivisa con il non-civilizzato. Questo metodo, che Bergson

⁸¹⁶ *Ivi*, p. 168.

⁸¹⁷ *Ivi*, p. 170.

⁸¹⁸ B. Karsenti, *Introduction* cit., pp. 16-19. Karsenti sottolinea come, collocata in questo quadro, l'introspezione non sia il segno di un'opposizione tra individuale e collettivo a scapito del secondo termine, ma di un'integrazione delle scienze sociali e dell'osservazione esterna che ne costituisce il metodo. Bisogna inoltre tenere conto di come il metodo introspettivo rivendicato abbia di mira non tanto l'individuo, ma la vita, o meglio la vita nell'individuo.

nei primi due capitoli adotta per comprendere tutti i “fatti sociali” considerati, ci sembra introdurre una forma di intuizione anche nella spiegazione della fonte infra-razionale.

Bisognerebbe chiedersi a questo punto se la concezione “epistemologica” di Bergson veicoli una proposta di ampliamento delle scienze sociali e del loro metodo o un completamento di queste tramite la filosofia. È solo il filosofo a poter completare una scienza di per sé insufficiente anche a spiegare l’obbligazione e la fabulazione, o Bergson pensa piuttosto ad un’intuizione propria dello scienziato sociale?

Abbiamo visto che Bergson ha parlato in alcuni luoghi di un’intuizione interna al lavoro scientifico, che ha reso possibile tutte le grandi scoperte e l’avanzamento della conoscenza scientifica. Sebbene non sia possibile trovare una risposta certa alla nostra questione, si può dunque ipotizzare che, per Bergson, le scienze sociali siano solo di fatto e non di diritto incapaci di comprendere la società e la religione nella loro forma naturale o infra-razionale e che esse possano e debbano appropriarsi della prospettiva biologica e psicologica che le rende davvero adeguate al loro compito.

Ci sembra quindi di poter concludere che, se la prima fonte individuata da Bergson non è esattamente sovrapponibile a quella sociologica e impone di completarla con il punto di vista biologico, tuttavia il quadro fornito dalla ricerca sociale viene conservato nei primi due capitoli de *Les deux sources*, almeno nelle sue coordinate generali, mentre verrà invece a saltare con il passaggio alla seconda fonte.

A questa altezza viene dunque proposta una *trasformazione* della scienza dei fatti sociali piuttosto che una sua sostituzione o un suo oltrepassamento.

Il vero scarto si produce con l’introduzione della mistica e con il passaggio all’altra fonte, questa si invece incommensurabile con l’orizzonte ricostruito dalla sociologia e dall’etnologia e separata da esso da un “salto brusco”⁸¹⁹ e da una “differenza di natura”⁸²⁰.

È appunto in questa discontinuità radicale tra il chiuso e l’aperto, tra la pressione e l’emozione creatrice, che si può individuare la cifra della distanza della prospettiva bergsoniana rispetto a quella della sociologia con cui si confronta. Il passaggio all’altra fonte e alla dimensione della morale aperta, della religione dinamica e dei diritti umani non può essere determinato da uno sviluppo graduale della morale chiusa, della religione naturale e del diritto nazionale, ma solo da una creazione che introduce qualcosa di radicalmente eterogeneo rispetto a quanto esisteva prima, che irrompe con il cristianesimo.

Certo, l’incommensurabilità tra le due dimensioni non equivale ad una forma di incomunicabilità e il dualismo delle fonti dev’essere compreso nel suo carattere metodologico e gnoseologico⁸²¹. Nella realtà il chiuso e l’aperto, lo statico e il dinamico si sovrappongono e costituiscono sempre un “misto”, che la filosofia ha il compito di spiegare risalendo a due fonti che sono differenti per natura e costituiscono i due limiti della nostra esperienza morale e religiosa⁸²².

⁸¹⁹ *DS*, p. 73.

⁸²⁰ *Ivi*, p. 28.

⁸²¹ C. De Bello, “Bergsonisme et christianisme. *Les deux sources de la morale et de la religion* au jugement des catholiques”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85, 4, 2001, pp. 641-667.

⁸²² Allo stesso modo, lo ricordiamo, *Matière et mémoire* ritrovava la purezza di un dualismo tra percezione e memoria solo risalendo alle condizioni non direttamente esperibili di un’esperienza conoscitiva che è sempre un’integrazione e

5.3. La mistica

Bergson inizia ad interessarsi dei mistici, nel periodo immediatamente successivo alla pubblicazione de *L'évolution créatrice*, sulla spinta di sollecitazioni numerose e diverse.

In questi anni, alcuni riferimenti all'interno di testi e interventi pubblici rivelano come la mistica cominci a diventare una figura dell'immaginario bergsoniano, prima di costituirsi come l'oggetto di un interesse filosofico specifico. Si tratta però di un riferimento che, quando non è del tutto estrinseco⁸²³, è ancora distante da quello che sarà proposto ne *Les deux sources*. Nei cosiddetti discorsi di guerra, per esempio, la mistica è impiegata in funzione patriottica⁸²⁴, per esprimere i valori di moralità e idealismo della Francia in contrapposizione con il nemico tedesco e presenta quindi un'accezione incompatibile con la figura del mistico come individualità superiore che trascende ogni appartenenza ad un gruppo determinato come la nazione e diviene l'ispiratore di una morale umana.

Nell'intervista a J. Lotte dell'aprile 1911⁸²⁵, lamentando le difficoltà di dare forma al suo progetto di un'opera sulla morale, Bergson dichiara con entusiasmo il suo interesse per i mistici, a cui stava in parte dedicando le proprie ricerche.

Due anni prima, il 30 gennaio del 1909⁸²⁶, egli aveva presentato presso l'*Accademia di scienze morali e politiche* il volume di H. Delacroix intitolato *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, che sarà poi uno dei pochi testi di argomento mistico citati ne *Les deux sources*.

Poco tempo dopo, nell'aprile del 1909, scrive a James a proposito di due suoi articoli, uno dei quali dedicato alla mistica (*A suggestion about mysticism*). In questo contributo Bergson vede il punto di partenza di nuove ricerche, basate sullo studio del "valore noetico degli stati di pensiero anormali", e trova la descrizione di una visione (l'"*uncovering*" jamesiana) che ritiene di aver in parte sperimentato e che può essere considerata, se non un'esperienza mistica, una forma molto profonda di contemplazione⁸²⁷.

Il filosofo e psicologo americano fu senza dubbio un altro canale importante della scoperta della mistica da parte di Bergson e più in generale del suo interesse per lo studio della religione. In una lettera del 1903⁸²⁸ il nostro autore dichiarava la "profonda impressione" suscitata in lui dalla lettura di *Varieties of the religious experience*. Bergson in quest'occasione non nomina ancora la mistica,

una messa in circolo delle due.

⁸²³ È il caso di alcune ricostruzioni di carattere storico-filosofico, in cui Bergson, annoverando tra le correnti del pensiero francese contemporaneo anche gli studi religiosi, segnala al loro interno la scoperta dei mistici e del significato anche psicologico della loro esperienza ("La philosophie française" cit., p. 1176; "Rapport sur 'Une nouvelle philosophie de l'histoire moderne et française' de R. Gillouin, *M*, pp. 1333-1336, pp. 1334-1335).

⁸²⁴ "La guerre et la littérature de demain", *M*, pp. 1151-1156, pp. 1154-1155. Un'accezione analoga è presente anche nelle Conferenze di Madrid (*Ivi*, p. 1235), dove pure il misticismo è utilizzato anche con un significato morale e spirituale differente (*Ivi*, p. 1201). La figura della mistica occorre infine anche nell'elogio alla nazione americana (*Ivi*, p. 1262), dove pure la coloritura bellicista non è assente (l'amicizia franco-americana invocata dal discorso bergsoniano è naturalmente la base di un'alleanza auspicata in funzione anti-tedesca).

⁸²⁵ "Entretien Bergson-E. Lotte", *M*, pp. 879-882, pp. 880-882. Bergson in quest'occasione nomina San Francesco, M.me Guyon, San Giovanni della Croce, Santa Teresa.

⁸²⁶ "Rapport sur 'Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme' d'Henri Delacroix", *M*, pp. 788-790.

⁸²⁷ "Bergson à W. James" (9 aprile 1909), *M*, p. 791.

⁸²⁸ "Bergson à W. James" (6 gennaio 1903), *M*, pp. 579-581.

ma elogia James per aver inaugurato un importante percorso di ricerca nell'ambito della psicologia della religione e per essere riuscito ad “estrarre la quintessenza dell'emozione religiosa”⁸²⁹.

È stato sottolineato⁸³⁰ come tutti gli studi sulla mistica citati da Bergson ne *Les deux sources* siano riconducibili ad una ripresa in ambito inglese (quello di E. Underhill) o francese (l'opera già citata di H. Delacroix, il contributo di M. de Montmorand) degli studi jamesiani di psicologia della religione e della loro impostazione pragmatista⁸³¹. Fa eccezione da questo punto di vista l'opera di P. Janet *De l'angoisse à l'extase* che, sulla scia della tradizione psicopatologica francese fa del misticismo una forma di malattia psichica, nella fattispecie di psicastenia, interpretazione dalla quale Bergson prenderà le distanze.

Si può inscrivere la riflessione bergsoniana sul misticismo all'interno di quello che E. Poulat ha definito un “asse epistemico”⁸³², cioè un contesto scientifico e intellettuale particolarmente sensibile al tema, che attraversa settori disciplinari e ambienti istituzionali molto diversi.

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, infatti, la mistica era oggetto di interesse non solo per il pensiero cattolico, per esempio all'interno del dibattito modernista (A. Loisy, H. Bremond), ma anche per l'ambiente intellettuale laico, che vedeva nella mistica ora una figura di rilievo filosofico⁸³³, ora un campo dell'indagine etnologica (L. Lévy-Bruhl), ora, come abbiamo visto, un fenomeno rilevante dal punto di vista della patologia psichica o di uno studio psicologico sulla religione.

Per quanto riguarda le letture bergsoniane che preparano la riflessione sul misticismo ne *Les deux sources*, se Bergson è parco di rimandi agli studi sulla mistica, che si riducono ai quattro sopra citati (Delacroix, Montmorand, Underhill, Janet), lo è in misura ancora maggiore di riferimenti alle figure di mistici sulla cui testimonianza poggiano le sue analisi. Solo in un passaggio dell'opera viene fornito un breve elenco di nomi, che comprende San Paolo, Santa Caterina da Siena, San Francesco e Giovanna d'Arco, accomunati dall'aver molto compiuto “nel dominio dell'azione”⁸³⁴, ma anche, lo si noterà subito, dall'appartenere tutti alla mistica cristiana e specificamente a quella cattolica.

In alcune interviste però Bergson affermerà di aver letto e meditato soprattutto gli scritti di Santa Teresa e di San Giovanni della Croce (che non viene nemmeno citato nell'elenco)⁸³⁵, scritti di cui

⁸²⁹ Il concetto di emozione è fondamentale nella caratterizzazione bergsoniana della mistica e della seconda fonte.

Nel Fonds Bergson della Bibliothèque Doucet è disponibile la copia bergsoniana (in inglese) di *The Varieties of religious experience* (collocazione BGN 304 – II BGN IV 102). Il testo è interamente sottolineato e, se si considerano le Lectures XVI e XVII, dedicate al misticismo, è possibile seguire il filo dell'interesse bergsoniano, che segna a lato i passaggi sulla coscienza mistica e sulla sua “coltivazione” nella religioni orientali, sulla questione dello statuto sensibile o intellettuale dell'accesso mistico alla verità, sul problema dell'incomunicabilità dell'esperienza mistica, sui suoi effetti non solo contemplativi, sull'idea che le ipotesi forniteci dai mistici non dovrebbero essere ignorate.

⁸³⁰ C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra* cit., pp. 126-127

⁸³¹ Un altro autore importante per lo studio bergsoniano della mistica è J. Baruzi, con il suo testo *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, la cui copia bergsoniana è disponibile nel Fonds Bergson (collocazione BGN 1116, IV BGN III 4). Anche Baruzi, come James e gli autori sopra citati, insiste sul ruolo centrale dell'azione nell'esperienza del mistico.

⁸³² *L'Université devant le mystique* cit. Abbiamo già fatto riferimento a questa espressione e allo studio di Poulat nella nostra *Introduzione*.

⁸³³ Si pensi a due autori come Lévi-Bruhl e Koyré, conosciuti per studi molto distanti dal tema della mistica, che scrissero però, rispettivamente, *La Philosophie de Jacobi* e *La Philosophie de Jacob Böhme*.

⁸³⁴ *DS*, p. 24.

⁸³⁵ Si vedano i colloqui con J. Chevalier (Id., *Entretiens avec Bergson* cit.) e con J. Lotte (“Entretien” cit., *M*, pp. 879-

però non si fa cenno ne *Les deux sources*, in cui l'unico "testo mistico" ad essere menzionato è il Vangelo.

La povertà di riferimenti alle persone dei mistici e ai loro testi sorprende in una prospettiva come quella de *Les deux sources*, che, come vedremo, ravvisa la fonte sopra-razionale in un'aspirazione o emozione incarnate in individualità straordinarie che rivestono la funzione di esempi e, suscitando un atteggiamento di imitazione, rendono possibile una trasformazione morale a livello collettivo.

Tale riferimento a personalità eccezionali, dotate di qualità morali superiori, non è una novità dell'opera del 1932, ma riprende una figura già introdotta da Bergson, che nel finale del saggio del "La conscience et la vie" (1911) aveva parlato di "grandi uomini di bene" il cui "eroismo inventivo e semplice" è in grado di rivelarci "verità metafisiche" e di rendere visibile "l'impulso che viene dal fondo"⁸³⁶.

Questi passaggi mostrano come la riflessione sui mistici ne *Les deux sources* venga ad inserirsi in un percorso in parte già abbozzato e a sviluppare compiutamente una costellazione di concetti (gioia, invenzione morale, l'azione individuale come successo dell'evoluzione della vita) che per Bergson rappresentavano già da tempo le basi su cui costruire una morale.

La mistica, come abbiamo già visto, figura ne *Les deux sources* come la seconda delle due fonti della morale e della religione, o meglio come l'esperienza che rivela tale fonte come forza realmente agente tra gli uomini.

Già nel primo capitolo Bergson aveva anticipato alcuni caratteri del misticismo, per marcarne la radicale differenza rispetto alla dimensione dell'obbligazione o della pressione sociale. Se già a livello della morale e della società chiuse si poteva parlare di "emozione", quest'ultima veniva tuttavia intesa come effetto di una rappresentazione, mentre sul piano della morale aperta l'emozione "precede la rappresentazione"⁸³⁷ e la crea.

Da un punto di vista morale, l'apertura determinata dai mistici sostituisce alla pressione un'aspirazione che deriva direttamente dal contatto con lo "slancio d'amore"⁸³⁸: le persone in questo caso non agiscono in virtù della forza impersonale dell'obbligazione sociale, ma rispondono "all'appello di una personalità", cioè del mistico che si fa esempio e motore di trasformazione.

Nel terzo capitolo, dedicato alla religione dinamica, il misticismo viene presentato come l'altra soluzione possibile al problema del "deficit" di attaccamento alla vita, di cui le analisi del secondo capitolo avevano mostrato l'antidoto infra-razionale, corrispondente alla religione statica e alle sue credenze e rappresentazioni più diverse.

Ma si può davvero, chiede Bergson, attribuire lo stesso nome di "religione" a due fenomeni così diversi come la reazione difensiva espressa nelle produzioni immaginarie della funzione fabulatrice e la coincidenza con il principio creatore che identifica il misticismo? La risposta è positiva e poggia su due ragioni: in primo luogo sulla continuità funzionale tra i due fenomeni, entrambi volti

882), in cui si fa riferimento anche a M. me Guyon, dalla quale sembra che Bergson abbia iniziato le sue letture mistiche.

⁸³⁶ "La conscience et la vie" cit., p. 25.

⁸³⁷ *DS*, p. 44.

⁸³⁸ *Ivi*, p. 102.

a garantire “la sicurezza e la serenità”⁸³⁹, anche se su due piani diversi, rispettivamente la società e l’umanità; in secondo luogo sullo “stato di diluizione” in cui si presenta sempre il misticismo, il quale è di “essenza rara” e non si incontra mai allo stato puro, ma sempre declinato all’interno dei quadri di una dottrina e di una religione istituzionale.

Noi infatti abbiamo sempre a che fare con una “religione mista”⁸⁴⁰ che unisce la religione dell’appello e dell’emozione alle forme rappresentative e alle pratiche proprie delle religioni naturali. Questo implica anche che, sebbene il misticismo non sia funzionale alla società nello stesso senso in cui lo è la religione statica, esso non abbia affatto di mira un dissolvimento della società, ma piuttosto un’emancipazione della coesione sociale dalla staticità e dalla chiusura. Tale emancipazione, inoltre, non può essere definitiva: il cristianesimo, che con i mistici ha prodotto un’apertura in atto, non determina un progresso della “natura umana”, ma solo l’ingresso nella storia dell’altra “fonte”, forza trasformatrice che entra in tensione con quella conservatrice e naturale senza né vincerla né mutarla alla radice.

Rilevare lo stato sempre misto in cui si manifesta l’apertura non significa però ridimensionare la differenza radicale che distingue la religione statica dall’aspirazione e dall’amore che caratterizzano quella dinamica. Quest’ultima è resa possibile da un’anima che “risale verso la direzione stessa da cui è venuto lo slancio”⁸⁴¹, per riprenderlo e dispiegarlo nuovamente in un’azione creatrice, e che si trasporta “su un altro piano”⁸⁴² grazie alla sua capacità di “lasciarsi penetrare da un essere che può immensamente più di lei”⁸⁴³.

Vediamo in questo modo come all’iscrizione della mistica in una dimensione morale e religiosa si accompagni l’affermazione del suo significato metafisico, nella misura in cui, se essa è la fonte di un impulso creatore, lo è in quanto “presa di contatto” e “parziale coincidenza” con il principio stesso della creazione e della vita. Il misticismo, nella sua forma completa – cioè, vedremo, nei mistici cristiani – costituisce la manifestazione di uno sforzo che è “di Dio, se non è Dio stesso”⁸⁴⁴.

In questo modo, *Les deux sources* realizza anche il prolungamento della dottrina dello slancio vitale elaborata ne *L’évolution créatrice*, nella direzione di un rapporto d’amore tra Dio, di cui i mistici fanno esperienza diretta come “amore e oggetto d’amore”⁸⁴⁵, e le sue creature.

In questi aspetti di immediatezza e semplicità della mistica, connessi al suo essere una coincidenza almeno parziale con Dio, essa rivela la sua affinità con l’intuizione filosofica e con il rifiuto di ogni mediazione simbolica che la caratterizza⁸⁴⁶. Come nel caso dell’intuizione, anche qui

⁸³⁹ *Ivi*, p. 225.

⁸⁴⁰ *Ivi*, p. 227.

⁸⁴¹ *Ivi*, p. 224.

⁸⁴² *Ivi*, p. 225.

⁸⁴³ *Ivi*, p. 224.

⁸⁴⁴ *Ivi*, p. 233. La concezione per la quale tale sforzo sarebbe “Dio stesso” era chiaramente inaccettabile per l’ortodossia cattolica. Sulle critiche e sui tentativi di Bergson di chiarire la sua concezione del divino in rapporto a quella cristiana, cfr. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson* cit., p. 164 e C. de Belloy, “Bergsonisme et christianisme” cit.

⁸⁴⁵ *DS*, p. 267.

⁸⁴⁶ Si veda a questo proposito la voce “mystique” del *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (cit.) di Lalande, che, in una sezione di approfondimento del termine recita: “ce qui semble propre à ces états [gli stati mistici], c’est d’une part la dépréciation et comme l’effacement des symboles sensibles et des notions de la pensée abstraite et discursive; c’est d’autre part le contact direct et l’immédiation de l’esprit avec la réalité possédée à même” (*Ivi*, p. 662).

l'immediatezza si accompagna però ad una dimensione di "sforzo"⁸⁴⁷ che caratterizza la condizione del mistico nella tensione del suo avvicinamento a Dio, cioè nelle fasi⁸⁴⁸ attraverso le quali egli si libera progressivamente del suo attaccamento alla vita e alla conoscenza ordinarie per giungere all'amore di Dio.

In questo modo, si può affermare che ci sia una continuità dello sforzo, da quello intellettuale a quello mistico, e che, nonostante l'eccezionalità dell'esperienza mistica, essa può essere annoverata tra le figure bergsoniane dello spirito inteso come attività e come tensione, che solo tramite un'uscita dalla sola ragione può produrre il passaggio dalla ripetizione alla creazione.

Un altro aspetto fondamentale della visione bergsoniana della mistica e della sua portata filosofica è la dimensione "sperimentale" che ad essa viene attribuita. Oggetto di interesse per *Les deux sources* infatti non sono gli stati mistici, né il contenuto dottrinale di testimonianze che vengono a costituire una possibile "tradizione mistica", bensì "l'esperienza"⁸⁴⁹ dei mistici, che è identificabile nella coincidenza parziale con l'essere divino, con il principio creatore, e in un contatto che è una vera e propria "sperimentazione"⁸⁵⁰.

Da questo nocciolo esperienziale e autentico del misticismo sono esclusi sia i "sintomi mistici", cioè gli aspetti patologici connessi ai fenomeni estatici, sia il riferimento al dogma e alla rivelazione.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Bergson non nega affatto che ci sia un rapporto tra estasi e malattia mentale⁸⁵¹, ma afferma che, se certi stati patologici "imitano" quelli mistici, non vuol dire che i secondi si riducano ai primi. Se è vero che alcuni stati anormali caratterizzano l'esperienza mistica, essi l'accompagnano senza esserne l'essenza e sono l'effetto dello sconvolgimento provocato dal passaggio dallo statico al dinamico.

Per quanto riguarda invece l'esclusione del contenuto teologico e dogmatico del misticismo dal campo d'interesse della riflessione bergsoniana, essa poggia, di nuovo, sul privilegio conferito all'*esperienza* condivisa dai mistici, piuttosto che alla tradizione a cui essi appartengono.

Più che allentare il rapporto tra misticismo e cristianesimo, la distinzione tra "forma" (esperienziale) e "contenuto" (dottrinale) della mistica è funzionale ad escludere che la coincidenza tra le testimonianze dei diversi mistici sia determinata dal comune rimando alla medesima religione rivelata. Come vedremo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, è su queste condizioni che si basa per Bergson la possibilità di fare della mistica un "potente ausiliario della ricerca filosofica"⁸⁵², cioè un'esperienza in grado di fondare un avanzamento della metafisica.

⁸⁴⁷ Cfr. per esempio *DS*, p. 238, p. 245, p. 251, p. 260, p. 268.

⁸⁴⁸ Sulle fasi dell'esperienza mistica cfr. *DS*, pp. 243-245.

⁸⁴⁹ In questo va senz'altro ravvisata l'eco dell'"esperienza religiosa" di cui parlava James.

⁸⁵⁰ Sulle difficoltà del rapporto, tipicamente moderno, tra esperienza e mistica, cfr. E. Ortigues, "Que veut dire 'mystique'?", *Revue de métaphysique et de morale*, gennaio-marzo 1984, pp. 68-85.

⁸⁵¹ *DS*, pp. 242-243. È in questa sede che Bergson rimanda all'opera di P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*.

⁸⁵² *DS*, p. 266.

Insomma, l'“accordo profondo”⁸⁵³ dei mistici tra loro non è prodotto dalla comune appartenenza ad una tradizione, ma il segno di un'“identità d'intuizione che si spiega semplicemente con l'esistenza reale dell'Essere con il quale si credono in comunicazione”⁸⁵⁴.

In questo senso, dal punto di vista della portata metafisica della mistica, non si tratta di spiegare le esperienze vissute dai mistici a partire dalla trascendenza con cui essi entrano in contatto, ma viceversa di dimostrare l'esistenza (probabile) di questa trascendenza tramite il convergere di queste esperienze, come tante “linee di fatti” individuali.

Abbiamo visto, infatti, come Bergson ponga l'accento sull'“individualità”⁸⁵⁵ della persona del mistico, invertendo un ordine di priorità che caratterizzava non solo *L'évolution créatrice*, in cui gli individui risultavano subordinati alla specie, ma anche i primi due capitoli de *Les deux sources*, attraversati dalla necessità “naturale” di conservare la dimensione sociale arginando le spinte egoistiche degli individui.

Questa centralità dell'individuo non è legata tanto ad una “desocializzazione dei mistici”⁸⁵⁶, che vengono in effetti concepiti al di fuori di ogni autorità ecclesiale, ma piuttosto, come abbiamo già visto, ad una loro socializzazione “superiore”, che si produce al livello dell'umanità. Nondimeno, la figura del mistico resta ne *Les deux sources* legata ad una singolarizzazione irriducibile, che emerge come il portato del cristianesimo, con il quale l'individuo cessa di essere solo l'esemplare di una specie e può arrivare a riattivare e a prolungare lo slancio vitale.

L'insistenza sul misticismo come esperienza individuale, l'interesse per il mistico più che per lo stato mistico – che pure, come abbiamo visto, si accompagnano paradossalmente ad una notevole scarsità di riferimenti alle figure storiche del misticismo – sono dunque connessi all'idea che, se si può parlare di un progresso morale o sociale, esso non è mai un processo immediatamente collettivo, ma può essere prodotto solo da individui in grado di oltrepassare i limiti della specie.

A quest'altezza si colloca anche il problema della comunicazione dell'intuizione mistica, cioè del rapporto tra l'esperienza singolare del mistico e la sua possibile diffusione.

Dal punto di vista pratico, la difficoltà di questa comunicazione emerge dal fatto che l'esempio del mistico non si trasmette mai allo stato puro, ma in forma diluita, cioè attraverso un indebolimento dell'emozione che può condurre non all'apertura incondizionata, ma, come si è già detto, alla religione mista.

Dal punto di vista della sua portata metafisica, la questione appare però più spinosa. Bergson è consapevole dell'obiezione che può essere rivolta al suo lavoro, che fa della mistica l'attestazione di una delle due fonti della morale e della religione e, con essa, la prova dell'esistenza di Dio: dato che “l'esperienza dei grandi mistici” è “individuale ed eccezionale”, essa non può essere “controllata” dagli altri uomini e non può dunque risolvere alcun problema metafisico⁸⁵⁷.

⁸⁵³ *Ivi*, p. 318.

⁸⁵⁴ *Ivi*.

⁸⁵⁵ *Ivi*, p. 123, p. 209, p. 332.

⁸⁵⁶ B. Sïtbon-Peillon, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson* cit., p. 211.

⁸⁵⁷ *DS*, p. 260.

Tuttavia, Bergson afferma che l'esperienza mistica è almeno di diritto, se non di fatto, accessibile a tutti, proprio come i viaggi straordinari dei grandi avventurieri, che la maggior parte degli uomini legge solo nei resoconti, o la musica⁸⁵⁸, che non tutti sono capaci di apprezzare, ma alla quale nessuno attribuirebbe un valore solo individuale⁸⁵⁹.

Bergson ritiene dunque che la singolarità e l'eccezionalità dell'esperienza mistica non siano affatto d'impedimento alla sua "universalità", poiché non identificano un carattere elitario che sarebbe proprio della morale aperta e della religione dinamica, ma piuttosto il passaggio obbligato di queste per uno sforzo individuale contrapposto al divenire naturale della dimensione collettiva in quanto tale.

Questa precisazione non risolve ovviamente i problemi sollevati dal ricorso all'esperienza mistica per fondare un avanzamento della conoscenza metafisica, come vedremo nell'ultimo paragrafo del presente capitolo.

Abbiamo visto che la realtà ci pone sempre davanti a dei misti, nei quali è possibile individuare due linee distinte che conducono alla differenza radicale di due fonti, una infra-razionale o naturale, l'altra sovra-razionale e coincidente con il principio creatore.

È su questo piano di compresenza tra il chiuso e l'aperto, tra lo statico e il dinamico, che si deve collocare anche il prolungamento pratico di queste analisi nei *Remarques finales*, in cui le soluzioni proposte non possono certo prefigurare un superamento definitivo dei condizionamenti naturali della società in direzione di una totale apertura. Le questioni sociali e politiche poste nell'ultimo capitolo, che ruotano tutte intorno a quella della guerra e delle sue cause, richiedono di essere affrontate in termini "realistici", non nel senso di una rinuncia a trasformare l'esistenza, ma in quello di una consapevolezza che la trasformazione deve tenere conto delle difficoltà del passaggio dall'apertura introdotta dai mistici alla sua diffusione nell'umanità.

Anticipando alcuni temi dei *Remarques finales*, già il terzo capitolo⁸⁶⁰ aveva mostrato i due metodi con cui si possono aggirare gli ostacoli alla "creazione di un'umanità divina" e alla conversione dell'uomo dal cielo alla terra: da un lato il metodo mistico, disponibile solo per un piccolo numero di privilegiati, dall'altro l'intensificazione del lavoro intellettuale per costruire un sistema di macchine in grado di "liberare l'attività umana" e renderla nuovamente creatrice.

Questo secondo metodo è più rischioso, perché la tecnica, se non controllata da un'organizzazione politica e sociale che ne garantisca la giusta destinazione, può risultare disastrosa, ma al tempo stesso più realistico, perché non richiede l'instaurazione di una società *tout court* spirituale e mistica.

⁸⁵⁸ Ne *Les deux sources* è possibile riscontrare un'alterità tra il piano dell'immagine, riservato alla trattazione della religione statica (funzione fabulatrice, miti, ...) e il piano dell'ascolto, proprio invece della religione dinamica, che è infatti descritta anche nei termini di un "appello". È vero che la dimensione della visione è strettamente legata anche alla religione dinamica e nella fattispecie all'intuizione mistica, ma essa è affiancata da un riferimento all'ascolto che si esprime per esempio in questo paragone con la musica. Anche il musicista, come il mistico, segue un'ispirazione (un'invocazione) che viene da altrove, da un "altro piano" (cfr. *Ivi*, p. 268).

⁸⁵⁹ I due paragoni sono esposti in *Ivi*, pp. 260-261

⁸⁶⁰ *Ivi*, pp. 249-251.

La via mistica, che possiede il merito di aver introdotto una nuova creazione nelle forme cristallizzate della società statica, non può essere dunque scelta come soluzione politica efficace, perché sconta la difficoltà a trasmettersi nella sua purezza al di fuori di una cerchia ristretta.

Da questa consapevolezza prende l'avvio la tematizzazione finale dello sviluppo meccanico come possibile forma "socializzata" e diffusa dell'apertura e come mezzo di emancipazione.

Il misticismo sembra essere allora solo la fonte e non la forma effettiva di un rinnovamento morale e religioso. La filosofia, che ha il compito di risalire a questa fonte nella sua purezza, trova tuttavia la propria applicazione solo ritornando al misto e fondando su di esso lo spazio e le condizioni di una declinazione pratica delle proprie conclusioni.

La tensione tra la differenza di natura e la concreta sovrapposizione delle due fonti non si pone solo sul piano pratico e sociale, ma anche su quello strettamente religioso, e fa emergere la questione del rapporto tra misticismo, religione dinamica e cristianesimo.

Abbiamo visto che Bergson, dopo aver identificato nel misticismo la seconda fonte della religione e della morale, distingue tra i diversi "misticismi incompleti" e l'unica forma completa di mistica, che coincide con quella cristiana e precisamente cattolica.

Il criterio che permette di effettuare tale distinzione è l'azione, ovvero il carattere attivo o meno dell'esperienza mistica: se l'apice del percorso mistico risiede per il neoplatonismo nella contemplazione dell'Uno e per il buddhismo nella rinuncia e nell'estinzione del voler vivere, i grandi mistici cristiani giungono invece ad "un'energia, un'audacia, una potenza di concezione e di realizzazione straordinarie"⁸⁶¹, che li portano ad agire in unione con il principio stesso di ogni attività e creazione.

L'importanza che Bergson attribuisce alla mistica è infatti indissociabile dalla declinazione di quest'ultima in termini di *azione*, che rende possibile la sua individuazione come "fonte" di ogni creazione morale e religiosa: il contatto con il principio creatore non si esprime nella pura contemplazione, ma nell'attiva ripresa dell'*élan*.

Il nesso profondo tra mistica e azione è il portato non solo della sua funzione morale, ma anche del suo statuto metafisico: prima ancora di indicare l'attitudine "sociale" del mistico completo, che non si sottrae al mondo e agli uomini, questo carattere attivo indica la qualità specifica dell'intuizione mistica che, non essendo conoscenza esteriore, ma coincidenza, porta a compiuta realizzazione l'intuizione *tout court*.

La parzialità della ricostruzione storica del misticismo compiuta da Bergson⁸⁶² e l'individuazione della sua forma completa nei soli mistici cristiani si può in parte spiegare con questo interesse specificamente rivolto alla dimensione attiva della mistica e alla sua forza di rinnovamento morale.

⁸⁶¹ *Ivi*, p. 241.

⁸⁶² È stato per esempio evidenziato come Bergson ignori completamente il misticismo islamico e fornisca una trattazione ingenerosa e parziale del misticismo orientale.

Per quanto riguarda il silenzio sul misticismo islamico, si tenga conto che esso sembra dettato più da una scelta dell'autore che da scarsa informazione: nella sua copia di *The Varieties* di James infatti Bergson sottolinea i passaggi dedicati ai Sufi e ai dervishi, depositari della tradizione mistica islamica.

Nel 1930, due anni prima della pubblicazione de *Les deux sources*, viene redatta un'interessante tesi che mette in evidenza le consonanze tra il pensiero bergsoniano e la mistica buddhista (P.-S. Basu, *Bergson et le Vedānta*, Thèse soutenue le 27 juin 1930, Faculté des Lettres de Montpellier). Questo particolare ci sembra interessante (soprattutto se

Tuttavia i grandi mistici cristiani sono detti a loro volta “incompleti”⁸⁶³ se confrontati con Cristo, il primo mistico, di cui essi non sono che i continuatori e gli imitatori.

L’attenzione posta ne *Les deux sources* alla figura di Cristo esula da qualunque questione teologica, come quella della sua natura umana o divina. Ciò che interessa a Bergson è invece il carattere attivo della sua parola, espresso soprattutto nel Sermone sulla Montagna⁸⁶⁴, che marca l’irriducibilità tra l’antica e la nuova religione e tra la morale chiusa e quella aperta⁸⁶⁵.

L’introduzione della figura di Cristo permette di vedere come il misticismo, prima di essere un “intensificatore della fede”⁸⁶⁶, che interviene all’interno di una religione già formata per animarla nuovamente, sia il movimento di instaurazione stessa di una nuova religione. I mistici successori di Cristo, imitando e proseguendo il suo esempio, rinnovano quel movimento e rendono presente e viva la “fonte” dinamica e mistica della religione.

Poiché il rinnovamento religioso risulta essere storicamente il portato dell’avvento del cristianesimo, bisogna chiedersi allora se quest’ultimo sia per Bergson di natura statica oppure dinamica.

Se è vero che il puro dinamismo è rintracciabile solo nell’eccezionalità del mistico e che, per Bergson, solo il misticismo corrisponde alla religione dinamica⁸⁶⁷, tuttavia anche gli aspetti dottrinali del cristianesimo non permettono di identificarlo con una religione statica.

L’amore e l’appello all’umanità si trasmettono dal messaggio evangelico e mistico al cristianesimo come religione storica. Quest’ultimo è definito come “una religione nuova”, che “non ha nulla in comune” con le religioni statiche “se non il nome”, ma che, per potersi diffondere, per “divenire popolare”, ha bisogno di prendere qualcosa da queste religioni antiche, dalle loro pratiche e dalle loro dottrine.

Si può forse affermare che il cristianesimo è una “religione mista”⁸⁶⁸, che deriva dall’inserzione del dinamico nello statico, del nuovo nell’antico. Esso unisce infatti la filosofia greca, i riti, le

messo in relazione con l’effettivo trattamento che il misticismo buddhista riceverà nell’opera del 1932 come “misticismo incompleto”) perché attesta la natura articolata e varia della messa in relazione del pensiero bergsoniano con la mistica, ben precedente tra l’altro all’effettiva presa in conto della mistica nell’opera bergsoniana. Alla luce di queste connessioni, emerge ancora di più la peculiarità e il senso specifico dell’interesse per il misticismo manifestato da Bergson ne *Les deux sources*, che, al di là delle prossimità o meno con le diverse forme di misticismo da un punto di vista “teorico”, privilegia quello cristiano per la vocazione pratica di quest’ultimo.

Un’altra dimensione assolutamente trascurata è quella della mistica ebraica se si pensa che, nell’ambito della tradizione giudaica, Bergson fa riferimento solo al profetismo. Sul rapporto con l’ebraismo, cfr. B. Sitbon-Peillon, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson* cit., pp. 84-98 (si rimanda anche ai riferimenti in nota) e il classico, V. Jankélévitch, “Bergson et le judaïsme”, Appendice a Id., *Bergson* cit., pp. 255-285.

⁸⁶³ *DS*, p. 254.

⁸⁶⁴ *Ivi*, p. 58, p. 254.

⁸⁶⁵ “L’acte par lequel l’âme s’ouvre a pour effet d’élargir et d’élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules: celle-ci devient alors, par rapport à l’autre, quelque chose comme un instantané pris sur un mouvement. Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la montagne: ‘On vous a dit que... Et moi je vous dis que...’. D’un côté le clos, de l’autre l’ouvert” (*Ivi*, p. 58).

⁸⁶⁶ *Ivi*, p. 253.

⁸⁶⁷ *Ivi*, p. 331.

⁸⁶⁸ *Ivi*, p. 227. L’espressione non è qui riferita specificamente al cristianesimo.

cerimonie e le credenze delle religioni antiche⁸⁶⁹, alla diffusione del misticismo, che ne costituisce la parte essenziale⁸⁷⁰.

Il rapporto tra la mistica e il “raffreddamento” del suo apporto nella religione intesa come dottrina e istituzione riproduce esattamente quello già visto tra la vita e il concetto o tra l’intuizione e il linguaggio. Si tratta di un dualismo che, pur tendendo al proprio dissolvimento in una trasformazione radicale dell’umanità, di fatto non può che essere mantenuto in un condizionamento reciproco e indefinito⁸⁷¹.

5.4. *Mistica e filosofia*

La mistica tra esperienza e metodo

Dopo aver considerato la genesi del riferimento bergsoniano alla mistica e i caratteri che questa presenta ne *Les deux sources* come fonte della morale e della religione, vorremmo ora trattare la questione del rapporto tra filosofia e mistica e dello statuto che quest’ultima possiede nell’articolazione del discorso bergsoniano.

Il problema si pone anche, lo abbiamo già anticipato, come un confronto con lo statuto attribuito invece alle scienze, sia, nello specifico dell’ultima opera, alle scienze sociali, sia, in precedenza, a quelle psicologiche e biologiche.

Se da un lato Bergson presenta il ricorso alle figure dei mistici e alla loro testimonianza come il prolungamento legittimo di un metodo “positivo”, che poggia sull’esperienza nelle sue diverse dimensioni e ne segue scrupolosamente i contorni, dall’altro è evidente come lo spazio e la funzione della mistica oltrepassino quelli riservati qui e altrove alle scienze.

È infatti possibile a nostro avviso attribuire alla mistica una doppia posizione all’interno de *Les deux sources*. Da un lato una posizione, già occupata dalle scienze, di alterità rispetto alla filosofia, per cui la mistica si identifica con un’esperienza alla quale il filosofo accede dall’“esterno”, come ad un *oggetto* di riflessione che può condurre a nuovi esiti.

La rencontre, chez les mystiques, de cette expérience telle qu’on l’attendait, permettrait alors d’ajouter aux résultats acquis, tandis que ces résultats acquis feraient rejaillir sur l’expérience mystique quelque chose de leur propre objectivité⁸⁷².

Dall’altro lato, la mistica appare rivestire ne *Les deux sources* anche la funzione di metodo che amplia e completa l’intuizione filosofica. L’esperienza mistica è in questo caso considerata “dall’interno”, come “intuizione mistica”, cioè come vissuto del mistico che sperimenta il contatto con il principio creatore.

⁸⁶⁹ *Ivi*, p. 252.

⁸⁷⁰ *Ivi*, p. 253.

⁸⁷¹ *Ivi*, p. 254.

⁸⁷² *Ivi*, p. 263.

[...] si l'intuition adossée à la science est susceptible d'être prolongée, ce ne peut être que par l'intuition mystique⁸⁷³.

In questo secondo caso, la mistica è metodo nel medesimo senso in cui lo era l'introspezione nei primi due capitoli de *Les deux sources* e, se quella permetteva di cogliere la fonte infra-razionale della morale e della religione, accedendo al nucleo "naturale" e "primitivo" della nostra coscienza, questa ci fa invece accedere alla loro fonte sovra-razionale. Ma la mistica è metodo come l'esperienza psicologica in generale, che nella filosofia bergsoniana costituisce il modello di una conoscenza che procede per "simpatia" e contatto diretto con l'oggetto.

In realtà non è possibile trovare nel testo bergsoniano una distinzione chiara ed esplicita di queste due "posizioni" della mistica, che risultano invece sovrapposte. Cercheremo tuttavia di identificarle come i due poli tra cui oscilla il "valore filosofico"⁸⁷⁴ conferito da Bergson alla mistica, anche per mettere in luce gli aspetti problematici che emergono all'altezza di entrambi⁸⁷⁵.

La mistica come nuova dimensione dell'esperienza

Si le mysticisme est bien ce que nous venons de dire, il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu [...]. D'une manière générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné dans une expérience, réelle ou possible⁸⁷⁶.

Secondo Bergson, grazie al misticismo l'"esistenza" e la "natura di Dio" possono costituire l'oggetto di una filosofia che vuole attenersi all'esperienza, quindi di un avanzamento della "metafisica positiva".

Vanno compresi in questo modo il senso e l'importanza dell'esclusione dalla trattazione della mistica dei contenuti della rivelazione e dei caratteri patologici correlati all'estasi. La possibilità di fare dell'esperienza mistica un "oggetto" della filosofia si fonda proprio su tale esclusione, poiché la metafisica positiva da un lato non può occuparsi di ciò che è affermato da un dogma o che è oggetto di una fede, ma solo di ciò che è "dato in un'esperienza reale o possibile"⁸⁷⁷, dall'altro deve poggiare su un terreno solido che solo la "sanità" e la "robustezza intellettuale"⁸⁷⁸ possono garantire.

⁸⁷³ *Ivi*, p. 272.

⁸⁷⁴ "Valeur philosophique du mysticisme" è il titolo di una sezione del terzo capitolo (*Ivi*, pp. 259-266).

⁸⁷⁵ Per i temi affrontati in quest'ultimo paragrafo si rimanda in particolare a M. Cariou, *Bergson et le Fait mystique*, Auber-Montaigne, Paris 1976; G. Waterlot (a cura di), *Bergson et la religion* cit.; C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra* cit.

⁸⁷⁶ *DS*, p. 255.

⁸⁷⁷ *Ivi*, p. 255.

⁸⁷⁸ *Ivi*, pp. 241-242.

Intesa nel suo nucleo originale e nella sua riduzione filosoficamente pertinente, la mistica permette di rispondere, come abbiamo già accennato, alla doppia questione che era emersa, senza essere affrontata, dalle conclusioni de *L'évolution créatrice*: quella dell'origine della "corrente vitale che attraversa la materia", presa come un "dato" nell'opera del 1907, e quella della "ragion d'essere" dell'umanità nell'evoluzione e dunque della sua destinazione⁸⁷⁹.

La trascendenza che, come abbiamo visto al termine del nostro quarto capitolo, era introdotta ne *L'évolution créatrice* senza una reale giustificazione nell'esperienza considerata, trova ora il suo fondamento positivo nell'amore vissuto dai mistici, che coincide "con l'amore di Dio per la sua opera" e che "consegna a chi lo sa interrogare il segreto della creazione"⁸⁸⁰. L'esperienza mistica, fondandosi su un'emozione che rimanda ad un "punto fuori dal piano", come quello in cui il musicista trova l'ispirazione per comporre⁸⁸¹, è in grado secondo Bergson di convalidare l'affermazione di quella trascendenza, che prima era basata solo su una "biologia".

A quest'altezza, la mistica è un "potente ausiliario della ricerca filosofica" nel senso che le fornisce i mezzi per estendersi all'ambito del divino senza che essa debba rinunciare, Bergson ne è convinto, alla propria positività.

Certo, Bergson è consapevole che le conclusioni basate sul riferimento alla mistica possono ambire solo alla verosimiglianza, ma è anche convinto, qui come altrove, che la "certezza filosofica" comporti necessariamente dei "gradi" e che l'intuizione mistica sia il solo mezzo possibile per un avanzamento della filosofia.

Dal punto di vista fin qui considerato, dunque, la mistica si colloca nello spazio altrove occupato dalla scienza, quello di un'esperienza che il filosofo utilizza come base positiva.

In quanto esperienza del mistico, essa mantiene un'alterità irriducibile rispetto alla filosofia, come testimonia anche l'idea di un sostegno reciproco tra le due, che sembra riproporre la relazione di alterità e collaborazione altrove attribuita alla scienza e alla metafisica:

Nous devons alors voir dans quelle mesure l'expérience mystique prolonge celle qui nous a conduit à la doctrine de l'élan vital. Tout ce qu'elle fournirait d'information à la philosophie lui serait rendu par celle-ci sous forme de confirmation⁸⁸².

Intuizione filosofica e intuizione mistica

Si è detto però che questa distinzione di piano tra mistica e filosofia non è netta e che è possibile individuare anche una sovrapposizione tra le due, soprattutto nell'idea che l'intuizione mistica sia un approfondimento dell'intuizione filosofica o la forma possibile di un suo prolungamento⁸⁸³.

⁸⁷⁹ *Ivi*, p. 273.

⁸⁸⁰ *Ivi*, p. 248.

⁸⁸¹ *Ivi*, p. 268.

⁸⁸² *Ivi*, p. 266. Cfr. anche p. 264.

⁸⁸³ DS p. 272 (cfr. nota 162).

Da questo secondo punto di vista, l'intuizione mistica realizza al grado massimo la conversione dell'attenzione che Bergson ritiene essere il percorso e il metodo della filosofia, che conduce ad un venir meno delle mediazioni simboliche, ad una conoscenza disinteressata (vedere per vedere) e ad una coincidenza con l'oggetto.

Una delle direttrici che conducono a *Les deux sources* è proprio ascrivibile all'approfondimento e alla diversificazione del tema dell'intuizione che caratterizzano l'opera bergsoniana.

Come abbiamo visto, per Bergson l'intuizione è il “metodo” della filosofia e il tipo di accesso all'assoluto che caratterizza la conoscenza metafisica. Essa tuttavia assume altre forme e coinvolge altri soggetti: una dimensione intuitiva viene individuata per esempio anche nell'attività dell'artista⁸⁸⁴ e, come abbiamo visto, in quella dello scienziato⁸⁸⁵, che costituiscono la prova “in atto” della capacità intuitiva dell'uomo. Ciò che nell'arte è appannaggio di anime privilegiate⁸⁸⁶ e nella scienza emerge qua e là in un'attività dominata dal metodo analitico e dalla conoscenza intellettuale, nella filosofia è invece accessibile a tutti e diviene “metodo”.

Quell'ulteriore figura dell'intuizione che è la mistica, nella quale la visione diretta e la coincidenza simpatetica si dispiegano nel rapporto con Dio, prima di essere ampiamente sviluppata ne *Les deux sources* era già stata introdotta in una conferenza del 1916⁸⁸⁷, in cui Bergson aveva parlato del misticismo come messa in atto di un'intuizione analoga a quella che caratterizza l'arte e la filosofia. Anche in quel contesto, l'intuizione filosofica emergeva però come la forma privilegiata dell'intuizione, non per la sua superiorità di diritto, ma perché è l'unica di fatto trasmissibile a tutti in un “metodo” capace di “sostituire parzialmente il genio” mistico⁸⁸⁸.

La mistica ne *Les deux sources* si presenta dunque anche come l'ultima propaggine di questa tematizzazione dell'intuizione e da questo punto di vista pone una serie di problemi relativi ai “destini” dell'intuizione filosofica.

In quest'opera la mistica viene presentata come l'apice dello sforzo intuitivo, non solo sul piano della conoscenza, per la sua portata metafisica in rapporto all'origine della vita e alla destinazione dell'uomo, ma anche e soprattutto sul piano dell'azione, per la forza creatrice che essa esprime.

L'azione dei grandi mistici cristiani realizza infatti in forma eminente l'identificazione tra intuizione e creazione, che altrove era stata attribuita all'arte e all'invenzione scientifica⁸⁸⁹, poiché la loro coincidenza con Dio si traduce in azione e in “trasfigurazione” della vita dell'individuo e dell'umanità.

Il passaggio conclusivo dei *Remarques finales* rimanda ad un possibile futuro di “gioia” e “semplicità di vita” che sarebbe l'effetto di un'“intuizione mistica diffusa”⁸⁹⁰ e che riecheggia

⁸⁸⁴ “Conférence de Madrid sur l'âme humaine”, *M*, pp. 1200-1215, p. 1201; *EC* p. 178; “Introduction” II, *PM*, p. 60, p. 87; “La perception du changement” cit., pp. 152-153; “L'intuition philosophique” cit., p. 142; “La vie et l'oeuvre de Ravaisson” cit., pp. 264-265, 268-277, 280, 283, 287.

⁸⁸⁵ “La conscience et la vie” cit., p. 23; *EC*, p. 268; “Introduction à la métaphysique” cit., p. 214.

⁸⁸⁶ “L'intuition philosophique” cit., p. 142.

⁸⁸⁷ “Conférence de Madrid sur l'âme humaine” cit. Su questi temi cfr. la preziosa ricostruzione di C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra* cit., pp. 115 e segg.

⁸⁸⁸ “Conférence de Madrid sur l'âme humaine” cit., p. 1201.

⁸⁸⁹ “La conscience et la vie” cit., p. 23.

⁸⁹⁰ *DS*, p. 338.

quanto scritto anni prima sulla prospettiva aperta dai “grandi uomini di bene”⁸⁹¹, figure anticipatrici dei mistici nell’opera bergsoniana.

Nonostante ciò, anche ne *Les deux sources* la filosofia sembra di fatto non essere oltrepassata dalla mistica e confermarsi come piano del discorso bergsoniano. Il punto di vista del filosofo non risulta cioè valicabile, poiché sul piano metafisico egli ha il compito di confrontare gli apporti dell’esperienza mistica con le conclusioni ottenute da altre ricerche, e sul piano pratico egli deve costruire un metodo che sia ispirato all’esempio straordinario del mistico ma che, al contrario di questo, sia generalizzabile⁸⁹².

Eppure l’idea di un superamento dell’intuizione filosofica in quella mistica non sembra del tutto assente. Anche se il misticismo è “di fatto” un’esperienza rara, che il filosofo può recuperare solo integrandola con altre “linee di fatti” o “diluendola” nella proposta di pratiche che sono la via meno sicura ma più realistica per una trasformazione sociale, esso rimane la forma più alta d’intuizione. Non si dimentichi inoltre che per Bergson l’esperienza mistica è “di diritto” accessibile a tutti e che il paragone prima richiamato con i viaggi degli esploratori e con la musica sembra prefigurare la possibilità di un’umanità mistica o divina, in cui la filosofia cesserebbe di rivestire il ruolo di diffusione “democratica” di contenuti e pratiche di per sé non trasmissibili.

Tale incertezza sul rapporto di “priorità” tra punto di vista mistico e filosofico ci fa ritornare alla duplice funzione attribuita alla mistica che, se inizialmente ci si è presentata nel ruolo di una “realtà esterna” alla filosofia, che quest’ultima eleva ad esperienza decisiva per lo sviluppo della propria riflessione, ora appare, sulla scorta dell’elemento comune dell’intuizione, come una figura del filosofico o una “torsione mistica” della filosofia stessa.

Nel momento in cui va oltre la scienza, in questo caso oltre le scienze sociali, per comprendere intuitivamente il fenomeno morale e quello religioso, Bergson incontra una forma di intuizione, quella dei mistici, di cui la filosofia può in qualche modo partecipare, inglobandola nel suo metodo. Ma cosa significa questa apertura della filosofia alla mistica? Essa può veicolare semplicemente un ampliamento dell’esperienza considerata a quella mistica, senza che si produca un conseguente mutamento nello statuto della filosofia?

È vero che, come abbiamo visto, Bergson pone *Les deux sources* in assoluta continuità con le tappe precedenti del proprio percorso. Tuttavia l’introduzione del confronto con la dimensione della mistica, che è qualificata essa stessa come “intuizione” e in più appare come la sua forma più alta e compiuta, sembra condurre, se non ad un passaggio “oltre” la filosofia, almeno ad una sua trasfigurazione.

⁸⁹¹ “La conscience et la vie” cit., p. 25. Cfr. anche la fine della sezione introduttiva del terzo paragrafo del presente capitolo.

⁸⁹² È stato affermato (C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra* cit., pp. 124-125) che “l’ultimo appello” de *Les deux sources*, che individua la possibilità di un rinnovamento politico e sociale in una meccanizzazione “orientata” alla democrazia e alla pace, è lanciato proprio dalla filosofia e in questa vede il mezzo più accessibile per condurre alla realizzazione di questi ideali.

Mistica e metafisica positiva

Il problema di un mutamento dello statuto della filosofia ne *Les deux sources* si pone però non solo dal punto di vista del significato da attribuire all'“intuizione” mistica, ma anche da quello della portata della mistica come “oggetto” della filosofia che prolunga e approfondisce l'esperienza fornita dalle scienze.

Bergson ritiene che il riferimento alla mistica nella sua ultima opera non sia in contraddizione con il suo progetto di una “metafisica positiva”, ma anzi lo rafforzi con nuove conclusioni, “verosimili” ma non per ciò meno valide. Questo è certamente in linea con un tratto caratteristico del pensiero bergsoniano a partire dall'*Essai*, cioè con l'elevazione dell'esperienza interiore, di cui la mistica è la forma più profonda, a realtà filosoficamente significativa.

Il problema però è che l'interiorità qui invocata, a differenza di quella su cui poggiavano le precedenti ricerche, non è quella a cui il filosofo ha accesso direttamente, tramite la sua esperienza psicologica. Gli esiti metafisici più alti della filosofia bergsoniana, riguardanti l'esistenza e la natura di Dio, si fondano allora su un'esperienza di tipo indiretto, tramandata dalla parola dei mistici, dai loro testi⁸⁹³, e non vissuta e sperimentata direttamente dal filosofo.

Ciò che conferma questa esperienza come valida e veritativa per l'avanzamento della metafisica è da un lato la convergenza delle testimonianze dei mistici, che parlano della stessa “strada percorsa” e dello “stesso esito”⁸⁹⁴, dall'altro il fatto che le conclusioni a cui essa conduce confermano e “completano naturalmente” quelle dei “lavori precedenti”⁸⁹⁵.

Inoltre, si tratta di vedere se davvero dall'esperienza mistica intesa solo come “forma”, completamente liberata dal suo contenuto dottrinale e dunque dalla rivelazione, è possibile ottenere una soluzione ai problemi posti da *L'évolution créatrice* sull'origine della vita e sulla destinazione dell'uomo. La filosofia può trarre dalla mistica delle conclusioni metafisiche in assoluta autonomia dalla teologia⁸⁹⁶?

La convinzione di Bergson di poter fare un uso solo filosofico della mistica, che tiene insieme al tempo stesso la “positività” del metodo e la portata metafisica delle conclusioni, è stato criticato, per esempio, da una prospettiva cattolica.

Celebre è la critica, già richiamata nel nostro secondo capitolo, di E. Gilson, il quale ritiene che ne *Les deux sources*, per la prima volta, Bergson manchi il proprio oggetto e faccia naufragare il suo

⁸⁹³ G. Waterlot, “Introduction. Penser dans et avec le prolongement des *Deux sources de la morale et de la religion*” cit., pp. 1-42, p. 33.

⁸⁹⁴ *DS*, p. 261.

⁸⁹⁵ *Ivi*, p. 272.

⁸⁹⁶ Scrive E. Poulat (*L'Université devant la mystique* cit., p. 155): “Teresa e Giovanni [della Croce] non erano della stessa scuola di Maister Eckart, e non annunciano Jacob Bohme. Il loro rapporto al ‘dogma’ non è quello della coscienza moderna, che non vede più in esso che una conchiglia fossile, impropria al pensiero: del prescritto, del convenzionale e del secondario in rapporto all'autentico e all'inedito dell'esperienza personale. Questa conchiglia, loro la abitano”. Anche i due mistici maggiormente letti da Bergson non si presterebbero allora a tale scissione tra forma (esperienza) e contenuto (dogma come conchiglia non esteriore, ma autenticamente abitata).

metodo positivo volendolo applicare ad una realtà, come la religione, a cui non si può arrivare tramite la filosofia, ma da cui si può solo partire⁸⁹⁷.

Più recentemente C. De Belloy si è chiesto se, rifiutando e ignorando, in nome del suo metodo filosofico, ogni apporto della teologia, Bergson non si condanni a tradire il suo “bergsonismo” e a “girare attorno” alla realtà mistica anziché coglierla in ciò che essa ha di proprio ed essenziale⁸⁹⁸.

Questa riserva, e con essa la questione se si possa davvero prendere la forma mistica senza il contenuto teologico, sono valide a nostro avviso anche al di fuori di una critica cattolica.

Il problema a quest'altezza è se l'interesse “metodologico” per il misticismo si realizzi in una dimensione che resta interna alla filosofia e, in particolare, alla filosofia intesa come metafisica positiva.

La superiorità del mistico non crea problemi tanto dal punto di vista morale, cioè nella prospettiva di una vita spirituale che porta l'intuizione ad un livello di realizzazione superiore, ma dal punto di vista del significato metafisico dell'esperienza mistica, cioè dell'affermazione dell'esistenza di Dio. I due aspetti (morale e metafisico) sono però indissociabili nella prospettiva bergsoniana.

Da questo punto di vista, il rischio più grande per la filosofia sembrerebbe derivare non, come abbiamo visto poc'anzi, dal suo orientamento verso una trasfigurazione mistica di sé, che costituirebbe l'ampliamento ultimo dell'“esperienza metafisica”, ma dalla sua pretesa di includere una realtà come il misticismo tra i suoi “oggetti” di riflessione.

La mistica infatti se intesa non solo come esempio morale e come modello di vita, ma anche come prova di una verità metafisica, difficilmente può essere considerata solo un'esperienza psicologica e metafisica, ma implica anche un riferimento alla religione come complesso dottrinale e soprattutto come fede.

Queste criticità interne a *Les deux sources*, senza nulla togliere alla riflessione sulle “fonti” della morale e della religione e alla portata del riferimento alla mistica come orizzonte di una soluzione politica, restano a nostro avviso aperte e fanno apparire la filosofia bergsoniana come il tentativo, spesso difficoltoso e aporetico, di unire due istanze o due “vocazioni”⁸⁹⁹ che si intersecano e si alimentano a vicenda ma restano irriducibili, da un lato quella “positiva” e dall'altro quella “mistica”, o più in generale “spirituale”.

⁸⁹⁷ E. Gilson, *La philosophie et la théologie* cit. (i capitoli “Le cas Bergson” e “La revanche de Bergson”). Cfr., oltre al già citato saggio di H. Gouhier, “Glison et Bergson”, la lettura di C. De Belloy, “Bergsonisme et christianisme” cit. De Belloy ritiene che Gilson non individui il nodo esatto della questione, perché ne *Les deux sources* il misticismo cristiano non sarebbe un oggetto su cui il metodo bergsoniano si applica, ma una parte integrante e nuova di questo metodo.

⁸⁹⁸ C. de Belloy, “Le philosophe et la théologie”, in G. Waterlot (a cura di), *Bergson et la religion* cit., pp. 303-319.

⁸⁹⁹ È H. Guitton a parlare di una “vocazione positiva” e di una “vocazione mistica” in Bergson (Id., *La vocation de Bergson* cit.).

Conclusioni

La metafisica e le scienze

Il presente lavoro ha inteso analizzare i caratteri salienti e le differenti modalità del confronto con il sapere scientifico nell'opera di Bergson, al fine di mostrare la sua centralità e soprattutto le sue ricadute sulla concezione bergsoniana della filosofia.

Si è voluto far emergere come le scienze rappresentino un elemento strutturale della costruzione della metafisica bergsoniana, restituendo così quest'ultima alla sua vocazione razionalista e conferendo allo "spiritualismo" bergsoniano un carattere affatto peculiare, a partire dalla "pratica" filosofica all'interno della quale esso viene concretamente elaborato.

A nostro avviso, se l'idea che la metafisica possa essere riabilitata nella forma di una conoscenza intuitiva alternativa a quella scientifica è un aspetto centrale della reazione bergsoniana al positivismo, bisogna nondimeno sottolineare l'importanza che, nel pensiero di Bergson, rivestono sia la critica del sapere e delle forme della nostra esperienza, sia il riferimento alle scienze e ai loro sviluppi. Questi aspetti, che hanno permesso a molti interpreti di ridimensionare la lettura irrazionalista o anti-intellettualista, impediscono anche di fare della filosofia bergsoniana solo un monumento dello spiritualismo francese.

Per far emergere questi aspetti si è condotto un duplice percorso, considerando da un lato le riflessioni di carattere teorico e metodologico, per ricostruire l'approccio "generale" di Bergson alla questione dello statuto della scienza, dall'altro il modo in cui il rapporto con le scienze si dispiega nel concreto di alcune opere bergsoniane.

In primo luogo si è focalizzato il momento della presa di distanza della filosofia dalla scienza. La centralità che riveste, nella costruzione del discorso bergsoniano, la *critica* della conoscenza scientifica è connessa fin dalla primissima opera (*l'Essai sur les données immédiates de la conscience*) alla "scoperta" che dà il via alla ricerca filosofica bergsoniana, ovvero quella della durata come temporalità concreta attestata dall'esperienza della coscienza.

La scienza risulta così il campo di un sapere mediato da schemi spaziali, che tende a scomporre il reale – dalla nostra vita psicologica, alla struttura della materia, all'evoluzione della vita – in forme dominabili e a tradurlo in un linguaggio simbolico, realizzando in forma rigorosa quella "pragmaticità" che è un carattere innato della nostra conoscenza.

Abbiamo però cercato di mostrare come l'approccio bergsoniano sia sì critico, ma non puramente negativo, e risulti in realtà ambivalente. La presa di distanza dalla scienza infatti non consiste né in una condanna definitiva, né in una dichiarazione di inferiorità, sebbene la riflessione bergsoniana sconti alcune posizioni semplicistiche e rischi talvolta uno scivolamento verso un'opposizione di carattere assiologico tra il sapere scientifico e quello metafisico.

Inoltre anche la tradizione metafisica diviene l'oggetto di una disamina critica volta a mettere in luce i falsi problemi filosofici e le forme "patologiche" del pensiero, che derivano da una

incomprensione del proprio ruolo da parte della metafisica e dalla sua rinuncia ad occupare l'unico spazio proprio del sapere, cioè l'*esperienza*.

È solo svolgendo questa preliminare analisi critica sulla conoscenza che si possono creare le condizioni di possibilità per un nuovo discorso filosofico, declinato da Bergson nella forma di un progetto metafisico che include le scienze come termine di confronto ineludibile. La metafisica bergsoniana infatti, anziché pensarsi come un sapere indipendente, individua nella collaborazione con le scienze una condizione necessaria del proprio sviluppo.

La *specificità* della filosofia, che si esprime nell'individuazione di un metodo e di una precisione propri, basati sull'*intuizione*, non si traduce in una sua completa autonomia, almeno non nel senso di un'affermazione di autosufficienza.

Non solo quindi la metafisica deve collocarsi sullo stesso terreno del sapere scientifico, ma questo terreno può essere occupato dalla metafisica solo *dopo* che è stato "coltivato" dalle scienze.

La critica bergsoniana dell'idea di nulla esprime anche, sul versante della concezione della filosofia, una sorta di orrore del vuoto e dello "spazio bianco" su cui si costruisce la filosofia come sistema, a cui si vuole invece sostituire uno spazio già riempito e strutturato dalla scienza, anche se suscettibile di essere lavorato e ampliato dalla metafisica.

Del resto, anche storicamente, la *philosophie nouvelle* bergsoniana si presenta come una metafisica all'altezza degli sviluppi scientifici del suo tempo, di cui assume la pluralità e le novità, dalle trasformazioni nelle scienze fisico-matematiche all'emergere di nuove discipline come le scienze della vita e le scienze sociali.

Il luogo della filosofia. Critica e metafisica positiva

Ci sembra che il confronto con le scienze abbia tra le sue implicazioni sull'assetto interno del discorso bergsoniano anche quella di produrre uno *sdoppiamento* del ruolo della filosofia e dello spazio da essa occupato, che non è espressamente segnalato da Bergson, ma che si costituisce all'incrocio tra elaborazione teorica esplicita e pratica filosofica concreta.

Emerge cioè da un lato una figura della filosofia come critica – in cui l'eredità kantiana è, lo si è già accennato, prolungata e rovesciata allo stesso tempo – e come discorso sul sapere e sulle sue differenti forme e dall'altro una "filosofia dell'intuizione" e una "metafisica positiva", che si propongono come un sapere fondato sulla ricerca empirica e collocato sullo stesso piano delle scienze⁹⁰⁰.

Se è vero che Bergson ha teorizzato solo questa seconda figura del filosofico, egli tuttavia ha sviluppato un discorso che comprende anche una critica del sapere scientifico e metafisico e un tentativo di ristabilire i loro rapporti in direzione di una collaborazione produttiva.

⁹⁰⁰ Alla fine del secondo capitolo de *L'évolution créatrice* Bergson utilizza proprio i due termini "critica" e "metafisica" per indicare rispettivamente la teoria della conoscenza e la teoria della vita proposte nel testo (*EC*, p. 186). Sebbene la nostra distinzione in due "figure" del filosofico non sia propriamente sovrapponibile a quella qui proposta da Bergson, ci sembra rilevante sottolineare la corrispondenza, soprattutto per mettere in evidenza come in Bergson il lavoro della filosofia non sia affatto riducibile al progetto metafisico.

Su un primo livello, quindi, la filosofia si presenta come critica di una concezione “viziata” del sapere, il quale da un lato disconosce l’alterità e il rapporto specifico di metafisica e scienza e dall’altro attribuisce valore speculativo alla nostra conoscenza ordinaria, la quale, dalla percezione fino ad operazioni intellettuali più complesse, è invece di carattere pratico.

A questa critica però si accompagna anche una determinazione diversa del sapere, che tiene conto della *differenza produttiva* tra metafisica e scienze e pone le basi del loro rapporto e della loro comunicazione nell’esperienza.

La filosofia si colloca così, da questo primo punto di vista, su un piano diverso rispetto a quello delle scienze, configurandosi come discorso epistemologico e propedeutico alla costituzione di una nuova metafisica e di una nuova scienza. Si tratta cioè di liberare il sapere metafisico dall’epistemologia delle scienze esatte, alla quale il pensiero moderno l’ha vincolato, per edificarlo su procedimenti messi a punto anche grazie alle nuove scienze (su tutte la psicologia e la biologia) e che sono dunque debitori dell’affermazione di un nuovo campo di positività e di una nuova idea di scientificità.

Abbiamo definito questa dimensione critica del discorso bergsoniano anche nei termini di una “diagnosi”⁹⁰¹, che si rivolge con lo stesso intento e con la stessa forza alla dimensione del sapere e, in generale, a quella della vita. Dalle patologie della metafisica – che abbiamo analizzato nel primo capitolo – ai meccanismi di mera ripetizione e riproduzione sociale emersi ne *Les deux sources* si tratta di individuare le forme di anchilosi del pensiero e della vita e di creare così le condizioni per realizzare uno sforzo di superamento (intuizione, mistica).

L’altra modalità del rapporto con le scienze è quella del confronto sui contenuti, che viene teorizzato come il *proprium* del progetto metafisico bergsoniano e sorregge il lavoro condotto nelle singole ricerche.

È da questa seconda prospettiva che la filosofia assume il carattere della “scienza nuova” a cui Bergson vuole dare l’avvio, cioè della “metafisica positiva”, intesa come sapere complementare rispetto alle scienze e, di conseguenza, collocata sul loro stesso piano, cioè quello dell’esperienza.

Justement parce qu’elles sont au même niveau, elles ont des points communs et peuvent, sur ces points, se vérifier l’une par l’autre. Établir entre la métaphysique et la science une différence de dignité, leur assigner le même objet, c’est-à-dire l’ensemble des choses, en stipulant que l’une le regardera d’en bas et l’autre d’en haut, c’est exclure l’aide mutuelle et le contrôle réciproque [...]. Laissez-leur, au contraire, des objets différents, à la science la matière et à la métaphysique l’esprit: comme l’esprit et la matière se touchent, métaphysique et science vont pouvoir, tout le long de leur surface commune, s’éprouver l’une l’autre, en attendant que le contact devienne fécondation. Les résultats obtenus des deux côtés devront se rejoindre, puisque la matière rejoint l’esprit⁹⁰².

⁹⁰¹ Come già indicato, prendiamo questa idea della filosofia bergsoniana come “diagnosi” da D. Lapujade, *Puissances du temps* cit. (in particolare il capitolo terzo, “Attachement à la vie. Bergson médecin de la civilisation”).

⁹⁰² “Introduction” II, *PM*, p. 44.

L'incontro che l'esperienza attesta tra la materia e lo spirito dovrà allora tradursi, anche sul piano del sapere, in una collaborazione tra la metafisica e la scienza che condurrà ad una "fecondazione" reciproca. In quest'ultima immagine è possibile individuare l'invito di Bergson a pensare il dualismo epistemologico nel senso di una differenza tra due declinazioni del sapere, che non tagliano con nettezza il reale in due domini dai confini invalicabili, ma piuttosto fissano in punti variabili le tendenze opposte della materia e dello spirito.

È per questa ragione che le scienze, che pure sono "conoscenza della materia", possono presentare degli elementi di intuizione e che il loro progresso risulta dalla composizione tra una tendenza prevalente all'analisi e alla traduzione simbolica dei dati empirici e un'altra, opposta, al coglimento immediato del reale.

È dunque in questa direzione che si afferma una rifondazione positiva del rapporto tra la metafisica e le scienze la quale, oltre ad essere formulata in termini che abbiamo definito "epistemologici", viene anche declinata in modo specifico per ciascun campo d'indagine, di modo che la scienza "ordinariamente intesa" e pensata al singolare, che abbiamo visto essere oggetto della critica bergsoniana, lascia il posto ad una presa in conto della molteplicità dei saperi scientifici e all'impossibilità di intenderli in modo univoco.

È sulla base dell'intreccio tra le due istanze considerate, quella critica e quella intuitiva, che il pensiero bergsoniano dialoga con gli orientamenti principali del pensiero a lui contemporaneo, dal pragmatismo jamesiano, al convenzionalismo, all'orizzonte cosiddetto "intellettualista" della critica al positivismo, da Boutroux a Brunschvicg, e che esso continua ad essere nei decenni successivi un interlocutore, anche se spesso criticato o rimosso.

Il nostro lavoro mettendo in luce, accanto all'idea di una nuova metafisica e di un nuovo spiritualismo, alcuni caratteri salienti della riflessione bergsoniana come l'assunzione del portato delle trasformazioni scientifiche, la problematizzazione dello statuto del sapere e l'attenzione, timida ma riconoscibile, alla "pratica filosofica", ai suoi mezzi e ai suoi contesti (istituzione, linguaggio), ha voluto mostrare che il pensiero bergsoniano non dialoga solo con lo spiritualismo di cui è in parte erede, ma anche con alcune direttrici del pensiero contemporaneo.

La filosofia di Bergson può allora essere rappresentata come un "Giano bifronte" nella storia della filosofia francese a cavallo tra Otto e Novecento: se dal versante metafisico essa guarda indietro e costituisce lo sviluppo originalissimo dell'articolata tradizione spiritualista (Ravaisson, Maine de Biran), sul versante "critico" essa apre sugli sviluppi successivi, dall'epistemologia (Bachelard, Canguilhem) alla fenomenologia (Sartre, Merleau-Ponty) che, nel confronto critico ingaggiato con Bergson, dimostrano infatti di considerarlo abbastanza discordante da sé da rifiutarlo, ma non così estraneo e lontano da ignorarlo.

Ancora più marcata inoltre è l'eredità bergsoniana attiva in un pensatore come Deleuze, la cui concezione del pensiero è certamente debitrice di una lettura di Bergson centrata sull'idea che la filosofia è essenzialmente costruzione e corretta posizione dei problemi.

Metafisica come costruzione dell'esperienza

Questi esiti, emersi già nei primi due capitoli, sono stati verificati nella seconda parte della tesi attraverso un'analisi del modo in cui il confronto con le scienze viene concretamente declinato in tre grandi momenti dell'opera bergsoniana, cioè *Matière et mémoire*, *L'évolution créatrice* e *Les deux sources de la morale et de la religion*.

Il fatto che il confronto sia stato condotto in questi testi con le nuove scienze (psicologia, biologia, scienze sociali) ha a nostro avviso una grande rilevanza, poiché mostra come in gioco non ci sia solo l'ammissione di un sapere come positività, ma la questione stessa del suo statuto e la problematizzazione epistemologica che la sua emergenza impone.

Questi ultimi aspetti sono presenti in Bergson, anche se naturalmente non nei termini di un'epistemologia in senso stretto, e il confronto con le scienze – teso tra critica, collaborazione, impiego funzionale nella costruzione della metafisica – è attraversato dalla questione del loro statuto e dei confini che le separano dalla filosofia.

Le nuove scienze si rivelano inoltre un terreno particolarmente fecondo da un punto di vista strettamente filosofico, poiché permettono una trattazione empirica, e non astratta e puramente “logica”, di problemi quali la coscienza, la vita, la società e la religione.

Senza una conoscenza psicologica e fisiologica del ruolo del cervello nella nostra attività rappresentativa e senza lo studio delle patologie psichiche, non si potrebbe fare alcuna affermazione circa la dimensione spirituale che caratterizza la memoria. Parimenti, senza una teoria scientifica dell'evoluzione il concetto metafisico di *élan vital* non potrebbe essere formulato e senza una “scienza dei fatti sociali” la morale e la religione resterebbero appannaggio di un approccio teoreticista, che è l'opposto di una filosofia positiva.

È quindi nella pratica filosofica concretamente sviluppata nei diversi lavori che trovano conferma lo statuto positivo e la funzione costitutiva del sapere scientifico, che passa da essere considerato in termini generali come un tipo di conoscenza (“la scienza”) ad essere assunto nella pluralità delle discipline che lo costituiscono (“le scienze”), ciascuna delle quali viene convocata in merito ad un problema determinato.

Tuttavia anche nella seconda parte del nostro lavoro è stato messo in evidenza un doppio movimento nel rapporto tra scienza e filosofia, che non permette di giudicare in termini univoci e solo positivi il confronto con il sapere scientifico.

La dinamica di presa di distanza e ritorno alla scienza percorre però in questo caso una direzione inversa rispetto a quella prima ricostruita. Infatti se nella prima parte, per rendere ragione del carattere complesso e della plurivocità della riflessione bergsoniana, abbiamo tracciato un percorso che procede dalla critica ad una ripresa della scienza, nella seconda parte, seguendo lo sviluppo dell'argomentazione bergsoniana in ognuna delle tre opere esaminate, abbiamo invece seguito una traiettoria che va dal confronto con la psicologia, con la biologia e con le scienze sociali ad una messa in luce della loro insufficienza a rendere conto dei fenomeni considerati, che chiama in causa un prolungamento metafisico della scienza.

Come avevamo annunciato in sede introduttiva, si è cercato di rendere conto non solo della continuità e delle analogie tra i percorsi svolti nelle tre opere, ma anche delle peculiarità e delle implicazioni specifiche di ciascuna.

Si è insistito, per esempio, sulle conseguenze epistemologiche dell'analisi dell'attività mentale sviluppata in *Matière et mémoire* ed esemplificata dalla figura del cono rovesciato, che rimanda ad una struttura complessa del sapere come rapporto ricorsivo tra percezione e memoria, fatti e ipotesi, osservazione e teoria⁹⁰³. Le ricadute di questa concezione sullo statuto stesso dell'esperienza, e l'importanza che il modello psicologico riveste anche nelle opere bergsoniane successive, fanno di questi temi un aspetto imprescindibile per il quadro che abbiamo costruito.

Abbiamo visto poi come la problematica dello statuto del sapere scientifico sia particolarmente viva in *L'évolution créatrice*, dove essa si iscrive in una trattazione della conoscenza in termini di evoluzione biologica o "genesì reale" e viene declinata nella forma di una circolarità tra teoria della vita e teoria della conoscenza. Le numerose riflessioni dedicate da Bergson alla concezione del sapere che orienta le proprie ricerche fanno dell'opera del 1907 un riferimento importante per l'analisi del "metodo" bergsoniano, ponendo anche alcuni problemi in merito allo scarto tra l'apporto teorico de *L'évolution créatrice* e il lavoro filosofico sulla vita condotto nel testo.

Per quanto riguarda *Les deux sources*, infine, la specificità dell'opera rispetto al nostro tema risiede senz'altro nel fatto che il rapporto tra metafisica e scienza è "complicato" in essa da un terzo termine, quello della mistica, che risulta rivestire il doppio ruolo di dimensione ulteriore dell'esperienza indagata, posta sullo stesso piano di quella resa disponibile dalle scienze nei lavori precedenti, e di prolungamento dell'intuizione e trasfigurazione della filosofia.

Un altro aspetto messo in evidenza è poi l'iscrizione di quest'ultima opera nell'attualità politica e sociale di cui essa è insieme un riflesso e un tentativo di risposta. Le analisi de *Les deux sources* infatti sono strutturate anche dalla volontà di Bergson di impegnare la propria filosofia in direzione di una possibile trasformazione morale e politica, imposta dalla crisi seguita al primo conflitto mondiale.

Accanto agli aspetti caratteristici dei tre testi però è stato possibile mettere in luce, attraverso l'analisi della loro progressione, anche l'ampliamento progressivo dell'esperienza che caratterizza il lavoro bergsoniano, il quale riparte ogni volta dalle ricerche precedenti, dalle loro acquisizioni e dalle domande ulteriori che esse hanno fatto emergere e che richiedono una nuova esperienza per essere affrontate. Questo è il movimento di "apertura" proprio della metafisica bergsoniana e della sua "positività". Esso chiama in causa gli elementi che abbiamo visto essere costitutivi del metodo bergsoniano, dal richiamo ai fatti, alla "precisione" filosofica, alla probabilità come unica forma possibile di certezza "non dogmatica", ed è reso possibile dal rapporto complesso stabilito con la scienza, che unisce differenziazione e comune immanenza all'esperienza, critica e collaborazione.

⁹⁰³ Rimandiamo a questo proposito ai già citati lavori di M. Meletti Bertolini ("Conoscenza comune, scienza e filosofia. Nota su alcuni momenti epistemologici del secondo '800: Bergson tra Spencer e Bernard" cit. e *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella Revue philosophique di Théodule Ribot (1876-1916)* cit.) e di R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione* cit.

Nell'*Introduzione* abbiamo affermato che Bergson pensa il lavoro della filosofia come domanda incessante sull'esperienza e su ciò che la costituisce. Tramite le analisi svolte sulla caratterizzazione bergsoniana dell'"intuizione" e sulla sua messa in opera, vorremmo aver fatto emergere che l'"esperienza" non è qui intesa come una realtà presupposta, che la filosofia deve ricostruire approssimandosi ad essa a poco a poco, ma come "costruzione dell'esperienza".

Il pensiero bergsoniano è quindi indissociabile da una dimensione creativa della filosofia, che ci pare confermata, tra gli altri elementi, anche dall'analogia rilevata tra lo sforzo intellettuale e la dinamica produttiva della vita⁹⁰⁴.

La metafisica corrisponde proprio a questo ampliamento dell'esperienza, nel quale è fondamentale il contributo delle scienze, ma anche la modalità con cui il discorso filosofico si articola con esse per prolungarle e completarle, affermando ogni volta che la nostra esperienza non può essere pensata nei termini di una totale determinazione.

La coscienza non è un fenomeno determinabile solo in termini fisico-chimici e, se l'*Essai* cercava di definire la vita psicologica in senso anti-riduzionista, pensando la libertà come l'esperienza concreta della durata, parimenti *Matière et mémoire* comprende la memoria non solo come una proprietà emergente della materia, cioè come insieme di attività neuronali, ma come una realtà ontologica la cui autosussistenza, testimoniata dallo studio di alcune patologie così come dal funzionamento del linguaggio, è declinabile in termini di "spirito".

L'evoluzione delle forme viventi poi non è il dispiegamento di una traiettoria predeterminata, né l'effetto deterministico delle condizioni ambientali, ma un processo, una realtà che si crea man mano nella relazione tra la materia e l'*élan vital* e che rilancia continuamente la creazione, producendo uno scarto rispetto al puro determinismo fisico-chimico.

Infine, la dimensione sociale e intersoggettiva non si esaurisce nella società chiusa, fondata sull'obbligazione morale e sulla pressione, ma è anche l'apertura a sviluppi non direttamente veicolati dalla "natura" umana, come si vede nel superamento dell'interesse nazionale realizzato da leggi e istituzioni a vocazione "universale" come la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* o la *Società delle nazioni* e nel superamento dell'interesse di classe nei principi democratici.

E parallelamente la religione non è solo il prodotto della funzione fabulatrice, che supplisce ai cedimenti dell'intelligenza di fronte alla paura della morte e al rischio insito nell'azione, ma è costituita anche dalla sua forma mistica, da quell'amore per l'umanità che è il grande apporto del cristianesimo.

Lo spirito è definito da Bergson come una "forza che può trarre da se stessa più di quanto non possieda, rendere più di quanto non riceva, donare più di quanto non abbia"⁹⁰⁵ e in tal senso costituisce, al di là di ogni concezione sostanziale, il nome stesso di questa radicale indeterminazione del reale, che si esprime tanto nella dinamicità della vita quanto nell'attività libera e creatrice del pensiero.

⁹⁰⁴ Su questo aspetto si veda la parte conclusiva del nostro terzo capitolo.

⁹⁰⁵ "L'âme et le corps" cit., p. 31. Cfr. anche "La conscience et la vie" cit., 21 e "Conférence de Madrid sur l'âme humaine" cit., p. 1203.

Bibliografia

Opere di Henri Bergson

Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), a cura di A. Bouaniche, PUF, Paris 2007⁹; tr. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit (1896), a cura di C. Riquier, PUF, Paris 2008¹⁰; tr. it. di A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Bari 1996.

Le rire. Essai sur la signification du comique (1900), a cura di G. Sibertin Blanc, PUF, Paris 2007¹³; tr. it. di F. Sossi, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Feltrinelli, Milano 2011.

L'évolution créatrice (1907), a cura di A. François, PUF, Paris 2007¹¹; tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

L'énergie spirituelle. Essais et conférences (1919), a cura di F. Worms, PUF, Paris 2009⁹; tr. it. di G. Bianco, *L'energia spirituale*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein (1922), a cura di E. During, PUF, Paris 2009⁴; tr. it. di F. Polidori, *Durata e simultaneità. A proposito della teoria di Einstein e altri testi sulla teoria della relatività*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

Les deux sources de la morale et de la religion (1932), a cura di F. Keck e G. Waterlot, PUF, Paris 2008¹⁰; tr. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, SE, Milano 2006.

La pensée et le mouvant. Essais et conférences (1934), a cura di F. Worms, PUF, Paris 2009¹⁶; tr. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.

Oeuvres (1959), PUF, Paris 2001⁶.

Mélanges, a cura di A. Robinet, PUF, Paris 1972; tr. it. parziali: *Saggi pedagogici*, a cura di F. Cafaro, Paravia, Torino 1962; *Educazione, cultura, scuola*, a cura di M. T. Russo, Armando, Roma 2000; *Le conferenze di Madrid*, a cura di C. Zanfi, "Dianoia", X (2005), novembre, pp. 107-151.

Correspondances, a cura di A. Robinet, PUF, Paris 2002.

Bergson, H. – Kahn, A., *Correspondances*, a cura di F. Worms e S. Coeuré, Desmaret-Musée départemental Albert Kahn, Strasbourg-Boulogne 2003.

Bergson, H., Hamelin, G., *Fichte. Deux cours inédits publiés par Fernand Turlot et Philippe Soulez*, Centre de documentation en histoire de la Philosophie, Strasbourg 1988; tr. it. di F. C. Papparo, *La destinazione dell'uomo di Fichte*, Guerini e Associati, Milano 2003.

Cours, 4 voll., a cura di H. Hude, PUF, Paris 1990-2000; t. I, *Leçons de psychologie et de métaphysique*, 1990; t. II, *Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique*, 1992; t. III, *Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théorie de l'âme*, 1995; t. IV, *Cours sur la philosophie grecque*, 2000.

Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri IV, a cura di S. Matton, introduction de A. Panéro, Séha-Arche, Paris-Milan 2008.

Cours de Bergson au Collège de France. Histoire de l'idée de temps, a cura di A. François, in F. Worms (a cura di), *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, PUF, Paris 2002, pp. 17-68.

Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique. Cours inédit de Bergson au Collège de France, a cura di A. François, in F. Worms (a cura di), *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, PUF, Paris 2004, pp. 17-150; tr. it. di R. Ronchi e F. Leoni, *Storia della memoria e storia della metafisica*, ETS, Pisa 2007.

Cours inédit de Bergson. "Leibniz: De rerum originatione radicali" (1898), a cura di M. Vollet avec la collaboration de A. François, in F. Worms (a cura di), *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science*, PUF, Paris 2007, pp. 22-52.

Écrits philosophiques, a cura di F. Worms, PUF, Paris 2011.

Letteratura critica e altre opere

Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle, a cura di F. Worms, Paris, PUF 2002.

Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie, a cura di F. Worms, Paris, PUF 2004.

Annales bergsoniennes III. Bergson et la science, a cura di F. Worms Paris, PUF 2007.

Annales bergsoniennes IV. L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique, a cura di F. Worms, PUF, Paris 2008.

Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique, a cura di F. Caeymaex, F. Worms, A. François, PUF, Paris 2012.

Annales bergsoniennes VI. Bergson, le Japon, la catastrophe, a cura di S. Abiko, A. François, F. Worms, PUF, Paris 2013.

Bergson et nous. Actes du Xe Congrès des sociétés de philosophie de langue française, Paris, 17-19 mai 1959, Armand Colin, t. I : Communications, Paris 1959; 2 voll. : Discussions, Paris 1961.

Bergson. Naissance d'une philosophie. Actes du Colloque de Clermont-Ferrand, 17 et 18 novembre 1989, PUF, Paris 1990.

Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution, a cura di P. Tort, PUF, Paris 1996.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie (1902-1923), a cura di A. Lalande, PUF, Paris 1926.

Abiko, S., Fujita, H., Sugiyama, N. (a cura di), *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson*, Olms, Paris 2012.

Adolphe, L., *L'univers bergsonien*, La Colombe, Paris 1955.

Id. "Bergson et l'élan vital", in *Les études bergsoniennes III*, Albin Michel, Paris 1952, pp. 79-138.

Azouvi, F., *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, Paris 2007.

Id., "Le magistère bergsonien et le succès de l'élan vital", *Annales bergsoniennes IV cit.*, pp. 85-93.

Balan, B., "L'œil de la coquille Saint Jacques – Bergson et les faites scientifiques", in *Raison présente*, n. 119, 1996, pp. 87-106.

Barbaras, R., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998.

Id., "Le problème de l'expérience", in *Annales bergsoniennes II cit.*, pp. 287-303.

Bardin, A., *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi*, Fuoriregistro, Valdagno (Vicenza), 2010.

Barthélémy-Madaule, M., *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme, suivie d'une bibliographie kantienne*, PUF, Paris 1966.

Baruzi, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris 1924.

Id., "Le point de rencontre de Bergson et de la mystique", *Recherches philosophiques*, 2, 1932-1933, pp. 301-316, poi in *L'intelligence mystique* (textes choisis et presents par Jean-Louis Vieillard-Baron), Berg International, Paris 1985, pp. 69-84.

Basu, P.-S., *Bergson et le Vedânta*, Thèse soutenue le 27 juin 1930, Faculté des Lettres de Montpellier.

Belloy, C. de, “Bergsonisme et christianisme. *Les deux sources de la morale et de la religion au jugement des catholiques*”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85, n. 4, 2001, pp. 641-667.

Berthelot, R., *Évolutionnisme et platonisme. Mélanges d'histoire de la philosophie et d'histoire des sciences*, Paris, Alcan 2008.

Bianco, G., Canguilhem, G., Deleuze, G., *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evolutione creatrice di Bergson*, Mimesis, Milano 2006.

Borne, E., “Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne”, in *Études carmélitaines, mystiques et missionnaires*, Desclée de Brouwer et Cie, anno 17, vol. II, ottobre 1932.

Braunstein, J.-F., “Canguilhem lecteur de Bergson”, in Abiko, S., Fujita, H., Sugiyama, N. (a cura di), *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson cit.*, pp. 95- 107.

Brenner, A., *Les origines françaises de la philosophie des sciences*, PUF, Paris 2003.

Id., “Le vitalisme d'Edouard Le Roy entre mathématiques et religion”, in P. Nouvel (a cura di), *Repenser le vitalisme*, PUF, Paris 2011, pp. 181-189.

Id., “Bergson, James et le pragmatisme scientifique”, in S. Madelrieux (a cura di), *Bergson et James. Cent ans après*, PUF, Paris 2011.

Buzzoni, M., *Filosofia della scienza*, Editrice La Scuola, Brescia 2008

Caeymaex, F., “Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologues existentialists et leur héritage bergsonien”, *Annales bergsoniennes II cit.*, pp. 409-425.

Canguilhem, G., “Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*”, in *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, t. XXI, n. 5-6, marzo-aprile 1943, pp. 126-143; *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, t. XXI, n. 7, maggio 1943, pp. 199-214; a cura di G. Bianco, in F. Worms, Frédéric (a cura di), *Annales bergsoniennes III cit.*, pp. 113-160; tr. it. in G. Bianco (a cura di), *Il significato della vita. cit.*

Id. “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique”, *Revue de métaphysique et de morale*, LII, 1947, pp. 322-332.

Id., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966; tr. it. di D. Buzzolan, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.

- Id., “Le concept et la vie” (1966), in *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, Paris : Vrin, 1968, pp. 335-364.
- Capek, M., “La genèse idéale de la matière. La structure de la durée”, in *Revue de métaphysique et de morale*, t. LVII, n. 3, luglio-settembre 1952, pp. 325-348.
- Id., “La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne”, in *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, t. CXLIII, n. 1-3, gennaio-marzo 1953, pp. 28-59.
- Cariou, M., *Bergson et le fait mystique*, Auber Montagne, Paris 1976.
- Cassirer, E., “Henri Bergson Ethik und Religionsphilosophie”, in *Der Morgen*, n. 9, 1933, pp. 20-29 e pp. 138-151; tr. fr. di H. Fujita, “L’éthique et la philosophie de la religion de Bergson” (1933), in *Annales bergsoniennes III cit.*, pp. 71-112.
- Chatelet, F., (a cura di), *La philosophie*, Hachette, Paris 1979, 4 voll.
- Chevalier, J., *H. Bergson*, Plon, Paris 1926.
- Id., *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris 1959.
- Comte, A., *Cours de philosophie positive*, Schleicher, Paris 1907; tr. it. di F. Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino 1967.
- Conry, Y., *L’évolution créatrice d’Henry Bergson. Investigations critiques*, L’Harmattan, Paris 2000.
- Cornibert, N., *Image et matière. Étude sur la notion d’image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, Paris 2012.
- Courcelles, D. (a cura di), *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Actes du colloque du Collège international de philosophie (aprile 2006), Jérôme Millon, Grenoble 2007.
- Courcelles, D., Waterlot, G. (a cura di), *La mystique face aux guerres mondiales*, PUF, Paris, 2010.
- Delacroix, H., *Études d’histoire et de psychologie du misticisme*, Alcan, Paris 2008.
- Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF 1966; tr. it. di F. Sossi, *Il bergsonismo*, Feltrinelli, Milano 1983, poi *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.
- Id., “Cours sur le chapitre III de *L’évolution créatrice* de Bergson”, a cura di A. Sauvagnargues, in Worms, F. (a cura di), *Annales Bergsoniennes II cit.*, pp. 166-188.
- Id., *Différence et répétition*, PUF, Paris 1986; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

- Id., *L'image-temps*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985; tr. it. di L. Rampello, *L'immagine-tempo*, Ubulibri, Milano 2004⁵.
- Id., *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986; tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987, poi Cronopio, Napoli 2009².
- Id., “Bergson (1859-1941)”, in M. Merleau-Ponty (a cura di), *Les philosophes célèbres*, Art Lucien Mazenod, Paris 1956, pp. 77-112, poi in G. Deleuze, *L'Île deserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, a cura di D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2002, pp. 43-72; tr. it. di D. Borca, “Bergson (1859-1941)” in G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi cit.*, pp. 109-125, poi, con tr. di D. Borca, in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007.
- Delhomme, J., “Durée et vie dans la philosophie de Bergson”, in *Les études bergsoniennes II*, Albin Michel, Paris 1949, pp. 129-191.
- Dillies, D., Giorello, G., *La filosofia della scienza nel XX secolo*, Laterza, Roma 2010.
- Du Bos, Ch., *Journal 1921-1923*, Correa, Paris 1923.
- Duhem, P., “Quelques réflexions sur la philosophie physique”, in *Prémices philosophiques (1892-1896)*, a cura di S. L. Jaki, Leiden, Brill 1897.
- During, E., “‘A History of Problems’: Bergson and the French Epistemological Tradition”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol.35, n. 1, gennaio 2004.
- Durkheim, É., *Les règles de la méthode sociologique (1895, 1901)*, PUF, Paris 2004; tr.it. di F. Airoldi Namer, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni Comunità, Milano 1963.
- Id., *Sociologie et philosophie (1924)*, PUF, Paris 1996.
- Id., “Représentations individuelles et représentations collectives”, *Revue de métaphysique et de morale*, VI, 1898, pp. 273-302, poi in *Sociologie et philosophie cit.*, pp. 1-48.
- Fabiani, J.-L., *Les philosophes de la république*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988.
- Fabozzi, A., “L'esperienza mistica in Bergson”, *Rassegna di teologia*, XLV, n. 2, marzo-aprile 2004, pp. 267-278.
- Forest, D., *Introduction a H. Bergson, Matière et mémoire (1896)*, Flammarion, Paris 2012.
- Foubert, J., “Mystique plotinienne, mystique bergsonienne”, *Les études bergsoniennes*, 1973, tome X, pp. 5-71.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.

- Id., "Introduction", a G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel 1978, pp. IX-X, ora in M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard, Paris 2001, pp. 449-442.
- François, A., (a cura di), *L'évolution créatrice de Bergson*, Vrin, Paris 2010.
- Id., "Retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans *Matière et mémoire*", *Philopsis*, 1997 (rivista online), <http://www.philopsis.fr/spip.php?article115>.
- Id. "Les sources biologiques de *L'évolution créatrice*", *Annales bergsoniennes IV* cit., pp. 95-109.
- Gayon, J., "Bergson entre science et métaphysique", *Annales bergsoniennes III* cit., pp. 175-189.
- Id., "*L'évolution créatrice* lue par les fondateurs de la théorie synthétique de l'évolution", *Annales bergsoniennes IV* cit. pp. 59-84.
- Gilson, É., *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960; tr. it di P. E. Gennarini, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1966.
- Id., "Souvenir d'Henri Bergson", *Revue de métaphysique et de morale*, LXXVI, aprile-giugno 1959, n. 2, pp. 129-140.
- Godani, P., *Bergson e la filosofia*, ETS, Pisa 2008.
- Goddard, J.-C., *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris 2002.
- Goldschmidt, V., "Cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de *Matière et mémoire*", in *Annales bergsoniennes I* cit., pp. 73-128.
- Gouhier, H., *Bergson et le Christ des Evangiles*, Fayard, Paris 1961.
- Id., *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, Paris 1989.
- Id., *Etienne Gilson. Trois essais: Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*, Vrin, Paris 1993.
- Gros, F., "Le 'Foucault' de Deleuze : une fiction métaphysique", *Philosophie*, n. 47, settembre 1995, pp.53-63.
- Guérout, M., *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*, Aubier, Paris 1956.
- Guitton, J., "Bergson et Loisy", *Bergson et nous* cit., pp. 135-137.
- Id., *La vocation de Bergson*, Gallimard, Paris 1960.
- Gunter, P. A. Y., G., *Henri Bergson. A Bibliography* (1974), 2^e ed. rivista, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Ohio 1986.

Gurvitch, G., *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. 2: “Antécédents et perspectives”, PUF, Paris, 1963.

Hude, H., “Intuition et invention chez Bergson”, *Annales bergsoniennes IV* cit., pp. 179-200.

Husson, L., *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, PUF, Paris 1947.

Id., “La portée lointaine de la psychologie bergsonienne”, in *Bergson et nous. Actes du Xe Congrès des sociétés de philosophie de langue française* cit., pp. 157-162.

Hyppolite, J., *Figures de la pensée philosophique*, Éditions de Minuit, Paris 1971.

Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, Alcan, Paris 1931.

James, W., *The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975-1988.

Karsenti, B., *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris 2006.

Id., *Introduction*, in H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Flammarion, Paris 2012.

Lauret, P., “Bergson et le langage”, *Cahiers philosophiques*, n. 103, octobre 2005, pp. 45-68.

Lapoujade, D., *Puissances du temps*, Les éditions de Minuit, Paris 2010.

Id., “Intuition et sympathie chez Bergson”, *Annales bergsoniennes III* cit., pp. 429-447.

Id., “Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie. Pour une relecture des *Deux sources de la morale et de la religion*”, *Annales bergsoniennes IV* cit., pp. 673-693.

Lavalle, L., “La pensée religieuse de Henri Bergson”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 131, n. 3-8, marzo-agosto 1941, pp. 139-174, poi in *Les études bergsoniennes*, 1941, PUF, Paris 1943, pp. 19-54, ora in J.-L. Vieillard-Baron (a cura di), *Bergson, la vie et l'action*, A cura di du Félin, Paris 2007, pp. 103-140.

Le Dantec, F., “La biologie de M. Bergson”, *Revue du Mois*, t. IV, 2, 10 agosto 1907, pp. 230-241, poi in *Science et conscience, philosophie du XX siècle*, Flammarion, Paris 1908.

Le Roy, É., “Science et philosophie”, in *Revue de métaphysique et de morale*, t. VII, n. 4, luglio-agosto 1889, pp. 375-425; n. 5, settembre-ottobre 1899, pp. 503-562; n. 6, novembre-dicembre 1899, pp. 706-731; t. VIII, n. 1, gennaio-febbraio 1900, pp. 37-72.

Id., “Un nouveau positivisme”, *Revue de métaphysique et de morale*, t. 9, 1901, pp. 138-153.

Id., *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Alcan, Paris 1912.

- Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris 1962.
- Lévy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*, Paris, Alcan 1922.
- Loisy, A., *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion?*, Emile Nourry Editeur, Paris 1934.
- Madelrieux, S., (a cura di), *Bergson et James. Cent ans après*, PUF, Paris 2011.
- Manganelli, M., *Il linguaggio nel pensiero di Henri Bergson*, Marzorati, Milano 1981.
- Mathieu, V., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Edizioni di filosofia, Torino 1954, poi Guida, Napoli 1971.
- Meletti Bertolini, M., *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella Revue philosophique di Théodule Ribot (1876-1916)*, Franco Angeli, Milano 1991.
- Id., “Conoscenza comune, scienza e filosofia. Nota su alcuni momenti epistemologici del secondo '800: Bergson tra Spencer e Bernard”, *Filosofia*, 1988 (XXXIX).
- Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953; tr. it. di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- Id., *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore 1967.
- Id., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au Cours de Maurice Merleau-Ponty a l'Ecole Normale Supérieure (1947-1948)*, a cura di J. Deprun, Vrin, Paris 1968.
- Id., *La nature. Notes. Cours au Collège de France*, a cura di D. Séglard, Seuil, Paris 1995; tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura : lezioni al Collège de France 1956-1960*, edizione italiana a cura di Mauro Carbone, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- Milet, J., *Bergson et le calcul infinitésimal ou la raison et le temps*, PUF, Paris 1974.
- Miquel, P.-A., *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Editions Kimé, Paris 2007.
- Id., *Le vital: aspects physics, aspect métaphysiques*, Editions Kimé, Paris 2011.
- Id., “De l'immanence de l'élan vital à l'émergence de la vie”, *Annales bergsoniennes III* cit., pp. 217-235.
- Montebello, P., *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, Paris 2003.
- Id., “La question du finalisme dans le premier chapitre de *L'évolution créatrice*”, Abiko, S., Fujita, H., Sugiyama (a cura di), *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson* cit., pp. 74-84.

- Mossé-Bastide, R.-M., *Bergson éducateur*, PUF, Paris 1955.
- Mullarkey, J., “La naturalisation de la métaphysique: la théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et à la philosophie”, *Annales bergsoniennes I cit.*, pp. 309-327.
- Nouvel, P. (a cura di), *Repenser le vitalisme*, PUF, Paris 2011.
- Ortigues, E., “Que veut dire ‘mystique?’”, *Revue de métaphysique et de morale*, gennaio-marzo 1984, pp. 68-85.
- Id., *Sur la philosophie et la religion*, Les entretiens de Courances, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003.
- Pariante, J.-C., *Le langage et l’individuel*, Armand Colin, Paris 1973.
- Parodi, D., *La Philosophie contemporaine en France : essai de classification des doctrines*, Alcan, Paris 1919.
- Perru, O., “Le vitalisme bergsonien dans L’évolution créatrice”, P. Nouvel (a cura di), *Repenser le vitalisme cit.*, pp. 167-179.
- Pessina, A., “L’esperienza della ‘differenza’ e il progetto della metafisica positiva. Bergson e Belot”, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, aprile-giugno 1987.
- Id., *Introduzione a Bergson*, Laterza, Bari 2001⁵.
- Philonenko, A., *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Le Clerf, Paris 1994.
- Pievani, T., *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Id., *La vita inaspettata. Il fascino di un’evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaello Cortina, Milano 2011.
- Poggi, S., “Bergson, Spencer e i fatti della psiche. Il tormento della distinzione e il flusso della coscienza”, *Rivista di filosofia*, giugno 1982, pp. 122-169.
- Poincaré, H., *La valeur de la science*, Flammarion, Paris 1970.
- Politzer, G., *La fin d’une parade philosophique: le bergsonisme* (1929), Pauvert, Paris 1968.
- Poulat, É., *L’Université devant le mystique*, Salvator, Paris 1999.
- Prado, B. Jr., *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, Olms, Hilesheim 2002.
- Prigogine, I., Stengers, I., *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris 1979.

Ravaisson, F., *La Philosophie en France au XIXe siècle* (1867), Vrin, Paris 1983, riprod. della 5^a a cura di Hachette, Paris 1904.

Riquier, C., *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, PUF, Paris 2009.

Id., “Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire?*”, in *Annales bergsoniennes II*, PUF, Paris 2004, pp. 261-285.

Robinet, A., *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Seghers, Paris 1965.

Id., “Le passage à la conception biologique de la perception de l'image et du souvenir chez Bergson”, *Les Études philosophiques*, 1966.

Ronchi, R., *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990.

Id., “La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans *L'évolution créatrice*”, *Annales bergsoniennes IV* cit., pp. 549-558.

Id., *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011.

Saint-Sernin, B., “L'interconnexité entre les êtres selon *Les deux sources de la morale et de la religion*”, *Annales bergsoniennes III* cit., pp. 295-312.

Sandoz, E., “Myth and society in the philosophy of Bergson”, *Social Research*, 30, 2, 1963, pp. 171-202.

Sartre, J.-P., *L'imagination*, Alcan, Paris 1936; tr. it. di A. Bonomi, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962.

Id. *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940; tr. it. di E. Bottasso, *Immagine e coscienza*, Einaudi, Torino 1948.

Séris, J.-P., “Bergson et la technique”, in *Bergson, naissance d'une philosophie* cit., pp. 121-138.

Serres, M., *Hermès IV. La distribution*, Editions de Minuit, Paris 1977.

Sertillanges, A.-D., “Questions à M. Henri Bergson”, *La Vie intellectuelle*, XV, 10 giugno 1932, pp. 356-385.

Shklar, J., “Bergson and the politics of intuition”, *Review of Politics*, 20, 4, 1958, pp. 634-658.

Sitbon-Peillon, B., *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson*, PUF, Paris 2009.

Id., “Bergson et Durkheim: entre philosophie et sociologie. Ruptures et unité”, *Klesis*, Novembre 2007 (<http://revue-klesis.org/pdf/Klesis-Sitbon-Peillon.pdf>).

Id., “Bergson et le primitif”, in *Annales bergsoniennes I* cit., pp. 171-194.

- Soulez, P., *Les philosophes et la guerre de 14*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 1988.
- Id., *Bergson politique*, PUF, Paris 1989.
- Id., “La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl”, *Revue philosophique*, 1989, n. 4, pp. 481-492.
- Soulez, P., F. Worms, *Bergson. Biographie* (1997), PUF, Paris 2002.
- Soulié, S., *Les philosophes en République. L’aventure de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de philosophie (1891-1914)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009.
- Stancati, C.(a cura di), *Henri Bergson: esprit et langage*, Pierre Mardaga, Sprimont 2001.
- Tarde, G., *Les lois de l’imitation*, Alcan, Paris 1907.
- Underhill, E., *Mysticism. A Study on the Nature of Development of Man’s Consciousness*, Methuen and Co., London 1920.
- Verdeau, P., “Sur la relation de Bergson à Spencer”, *Annales bergsoniennes III* cit., pp. 361-376.
- Vialatoux, J., *De Durkheim a Bergson*, Bloud & Gay, Paris 1939.
- Vieillard-Baron, J.-L., *Bergson*, PUF, Paris 1991, a cura di revue 2007.
- Id., “Bergson et l’idée de loi scientifique”, *Annales bergsoniennes IV* cit., pp. 575-589.
- Vollet, M., “La vitalisation de la tendance: de Leibniz à Bergson”, *Annales bergsoniennes IV* cit., pp. 285-292.
- Wahl, J., *Vers le concret. Études d’histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin. Paris 1932.
- Id., *Bergson*, Centre de documentation universitaire, Paris 1965.
- Waterlot, G. (a cura di), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur les Deux sources*, PUF, Paris 2008.
- Worms, F., *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, Paris 1997.
- Id., *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses, Paris 2000.
- Id., *Bergson ou les deux senses de la vie*, Paris, PUF 2004.
- Id. (a cura di) *Le moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq 2004.
- Id., *La philosophie en France au XX siècle. Moments*, Gallimard, Paris 2009.

Id., “La biologie au sens ‘très comprehensive’ de Bergson à aujourd’hui”, *Annales bergsoniennes III* cit., pp. 337-354.

Zanfi, C., *Bergson, la tecnica, la guerra. Per una rilettura delle Due fonti*, Bononia University Press, Bologna 2009.

Id., *Bergson e la filosofia tedesca: 1907-1932*, Quodlibet, Macerata 2013.