

Bergson e James: dialogo intorno a una filosofia realmente positiva

Bergson and James: dialogue around a really positive philosophy

di Antonio Catalano
Università Vita-Salute San Raffaele

Abstract: The article aims to analyse the point of convergence between William James's philosophy of pure experience and Henri Bergson's positive metaphysics, terms used in their correspondence from 1902 to 1910. The letters represent a sort of magnifying glass to explore the meaning of some crucial extracts from the authors' works, as one of James's Essays in radical empiricism (*Does Consciousness Exist?*) and several Bergson's essays included in *La pensée et le mouvant* (*La perception du changement, L'Intuition philosophique, Introduction à la métaphysique*). The purpose of this analysis is to articulate an image of thought which calls into question the dualism subject-object, especially in the perception. This image of thought, that is the absolute immanence, attempts to conceive of a thatness unrelative to a consciousness, in order to constitute a special kind of absolute. This absolute is untied to any binding relationship to the human consciousness, contrary to the image of thought, chronologically contemporary, developed by Husserl's transcendental phenomenology, where it endures a form of dualism in the relationship world-consciousness of the world, as the starting point of every speculative research.

Keywords: Pure experience; Intuition; Radical immanence; Stream of consciousness; Becoming; Continuum.

1. Premessa; 2. Esperienza pura; 3. L'intuizione; 4. Conclusione.

1. Premessa

Proveremo brevemente ad indagare cosa intendessero Henri Bergson e William James, nel carteggio che li vede protagonisti¹ (1902-1910), con le espressioni, rispettivamente, di *metafisica positiva* e *filosofia dell'esperienza pura*. Lo faremo, data la limitatezza del presente contributo, con precisi riferimenti a determinati lavori dei due autori, per ciò che riguarda James, in particolare a uno dei suoi saggi di empirismo radicale, *Esiste la coscienza?*²; per Bergson invece l'attenzione sarà centrata su alcuni dei saggi raccolti in *Pensiero e movimento*³

¹ H. Bergson, William James, *Durata reale e flusso di coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

² W. James, *Essays in radical empiricism*, New York 1912; ed. it. *Saggi di empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata 2009.

³ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Felix Alcan, Paris 1934; ed. it., *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2010.

(*La percezione del mutamento, L'intuizione filosofica e Introduzione alla metafisica*). La questione posta da entrambi è così riassumibile: è possibile pensare un *reale puro*, positivo, assoluto, ossia libero, sciolto appunto, dalla sua relazione ad una coscienza? È davvero pensabile una filosofia che contrasti quanto Husserl, più o meno contemporaneamente, andava argomentando nei suoi ultimi lavori (testi per conferenze, saggi, articoli che confluiranno nell'edizione postuma della *Krisis*⁴)? Il riferimento contestuale è alla correlazione soggetto-oggetto cui Husserl giunge con la riduzione trascendentale, la correlazione che *ci porta a riconoscere, attraverso un'auto-riflessione, che il mondo che è per noi, attinge il suo senso d'essere esclusivamente alla nostra vita intenzionale*⁵; così Husserl nel *paragrafo 41* della *Krisis*:

Correlazione universale, in sé assolutamente conclusa e assolutamente autonoma, di mondo e coscienza del mondo [...] la correlazione assoluta deve essere intesa nel senso più vasto, come correlazione dell'essente di ogni genere e ogni senso, da un lato, e di una assoluta soggettività dall'altro, in quanto è costitutiva del senso e della validità dell'essere⁶.

Sempre nei primi anni del '900, un altro importante pensatore si muove su un binario molto simile, Georg Simmel ne *I problemi fondamentali della filosofia*⁷ (1905):

Noi non sappiamo assolutamente nulla delle cose se non in quanto esse sono nella nostra coscienza, cioè in quanto vengono informate, come oggetti del conoscere, dall'attività del nostro spirito; cioè le leggi dello spirito sono le leggi delle cose, e nessun contenuto della conoscenza, di cui si possa parlare, può sottrarsi a questo modellamento secondo le forme dello spirito⁸.

Se si cerca un fatto fondamentale che possa valere come presupposto universale di ogni esperienza e ogni prassi, di ogni speculazione del pensiero e di ogni gioia e affanno della vita, essa potrebbe esprimersi in questa formula: io e il mondo⁹.

Chi ha compreso tale radicale alternativa, facendone una lente d'ingrandimento per tutta la filosofia novecentesca, è Gilles Deleuze, che in *Cinema 1* così scrive:

⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie*, herausgegeben von Walter Biemel, Band VI, Haag, Martinus Nijhoff, 1954; ed. it., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il saggiatore, Milano 2008.

⁵ Ibid., p.205.

⁶ Ibid., p.179.

⁷ G. Simmel, *Hauptproblem der Philosophie*, Leipzig 1910; ed. it., *I problemi fondamentali della filosofia*, SE, Milano 2009.

⁸ Ibid., p.43.

⁹ Ibid., p.91.

Era necessario superare a tutti i costi questa dualità dell'immagine e del movimento, della coscienza e della cosa. Nella stessa epoca, due autori assai differenti stavano per intraprendere questo compito, Bergson e Husserl. Ognuno lanciava il proprio grido di guerra: *ogni coscienza è coscienza di qualche cosa* (Husserl), o meglio ancora *ogni coscienza è qualche cosa* (Bergson)¹⁰.

2. Esperienza pura

Si chiarisca sin d'ora che per una filosofia dell'esperienza pura e una metafisica positiva, l'obiettivo cardine non è un ridimensionamento della soggettività (o della coscienza o dell'io penso), a fronte dell'importanza da essa assunta nella modernità filosofica a partire da Descartes; si tratta piuttosto di una radicale messa in questione della *relazione soggetto-oggetto* come centro focale attorno a cui far ruotare la conoscenza del reale, sancendo l'impossibilità di pensare al di qua e al di là di tale soglia fondamentale che è la relazione io-mondo (Simmel), mondo-coscienza del mondo (Husserl). Sin dall'inizio del suo saggio James dichiara i suoi bersagli polemici, individuandoli in neokantiani come Natorp e realistici logici come Moore e Russell, coloro per cui, appunto, l'esperienza conserva una struttura rigidamente dualistica, nel senso che affinché essa vi sia c'è bisogno né solo del soggetto né solo dell'oggetto, bensì soggetto e oggetto insieme. Per costoro, tardi epigoni kantiani li chiama James, la coscienza è una *necessità epistemologica*, la necessità di una *cosa del tutto impersonale* la cui caratteristica è che in essa ogni contenuto conoscibile viene a consapevolezza, compreso lo stesso io empirico, il me (Self), le cui attività sono contenuto della *cosa*. Valga su tutte la citazione che James riporta per intero di Natorp da *Einleitung in die Psychologie*, in cui si sostiene chiaramente che qualsivoglia contenuto cosciente è tale se e solo se riferito ad un centro, il cui nome è *io*, rispetto a cui, solo, un contenuto è dato soggettivamente, o appare:

L'esistenza della coscienza, anche se è il fatto fondamentale della psicologia, può senz'altro essere posta come certo, può essere fatta emergere con l'analisi, ma non può essere definita né dedotta da altro che da se stessa¹¹.

Nessun contenuto cosciente è possibile se non come *relativo* a quel centro, all'*io*, alla coscienza; per quanto si regredisca speculativamente, il fondamento ultimo non può che essere la coscienza intenzionale, la coscienza rispetto a cui ciò che accade accade, ciò che appare appare, e il motivo per cui alcune cose accadono o appaiono, altre no, rimane indeducibile come lo stesso Natorp ammette:

¹⁰ G. Deleuze, *Cinema 1: L'immagine-movimento*, Minuit, Paris 1983 ; *Cinema 1. L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1984, p.74.

¹¹ W. James, *Saggi di empirismo radicale*, cit., p.7.

Mentre in questo modo la coscienza, o riferimento all'io, è la sola cosa che distingue un contenuto cosciente da qualsivoglia tipo di essere che potrebbe essere lì senza nessuno che ne sia cosciente, tuttavia questo solo fondamento della distinzione sfugge ad ogni ulteriore spiegazione¹².

Ogni coscienza è coscienza di qualcosa, si diceva precedentemente con Deleuze, anche qualora si tenti, fenomenologicamente, di fondare la *coscienza di qualcosa*, la *coscienza intenzionale*, sull'*autocoscienza*, sulla *coscienza di sé*, sarà inevitabile dedurre che anche la coscienza di sé è una forma radicale di intenzionalità e dunque sancire l'originarietà e l'intrascendibilità della *relazione*, in tal caso l'originaria relazione di sé con sé. Tale imprescindibilità viene messa in questione da James quando introduce la sua nozione di *esperienza pura*, ossia l'impossibilità di attingere a qualcosa di reale che cada fuori dalla relazione coscienza-mondo; non tuttavia ai fini di negare la relazione (la cui effettività, la cui evidenza fenomenologica è indiscutibile), ma di pensarne il fondamento, il presupposto, lo sfondo trascendentale da cui emerge, e che non le è trascendente bensì radicalmente immanente, pur non risolvendosi mai in essa; si tratta di pensare il *that*, il *quod*, il *che c'è* rispetto a cui la relazione è un *what*, un *quid*, un *che cosa*; lasciamo la parola a James:

Cominciamo con l'ipotesi che vi sia una sola sostanza o materia primigenia del mondo, una sostanza di cui ogni cosa è composta, e se chiamiamo questa sostanza « esperienza pura », allora il conoscere può facilmente essere spiegato come un particolare tipo di relazione reciproca che delle porzioni di esperienza pura possono intrattenere. La relazione stessa è a sua volta una parte dell'esperienza pura: uno dei suoi termini diventa il soggetto o il portatore della conoscenza, the *knower*, l'altro diventa l'oggetto conosciuto.

Esperienza pura è il nome che ho dato all'immediato flusso della vita che fornisce il materiale della nostra successiva riflessione con le sue categorie concettuali. Soltanto bambini appena nati, o uomini quasi in coma per sonno profondo, droghe, malattie, traumi, si può dire che abbiano un'esperienza pura nel senso letterale di un *questo* che non è ancora un *che cosa* di definito, quantunque sia pronto ad essere qualsiasi tipo di cosa, ricco sia di unicità che di molteplicità, ma in modi che non appaiono.¹³

Comincia a profilarsi la rotazione d'asse tentata da James verso una decisa negazione della *coscienza* come un'entità a sé, come dotata di una prerogativa esclusiva, quale quella, in un paradigma neokantiano come quello di Natorp, di essere il termine insuperabile di ogni contenuto conoscibile; *ogni cosa è per una coscienza, e ogni coscienza è coscienza di qualcosa*. La tesi di James è che è la stessa *esperienza pura*, questa sorta di sostanza originaria che è la medesima

¹² Ibid., p.8.

¹³ Ibid. p. 51.

negli oggetti e nelle cose, a differenziarsi, che anzi l'esperienza pura è la *Differenza* stessa, l'atto del differire in sé, che si regionalizza, si contestualizza, si differenzia appunto ora in uno specifico insieme di elementi associati in cui fa la parte di un *conoscente*, di uno stato mentale, di una coscienza, ora fa la parte di una cosa conosciuta, di un contenuto oggettivo, di una datità; è la stessa esperienza pura a figurare in un concatenamento come *pensiero*, nell'altro come *cosa*. Si tratta sempre in filosofia, continua James, di affrontare il paradosso per cui la stessa realtà si trova in due luoghi diversi, *spazio esterno* e *mente della persona*, essendo e l'uno e l'altra, e senza con ciò risolversi mai in alcuna di esse. Appartiene di diritto all'esperienza pura di ripartirsi in *differenti insiemi di associati*, anzi, essa è questo stesso ripartirsi. L'esempio proposto da James è quello della stanza in cui si trova un lettore, stanza che inevitabilmente si troverà presa in due differenti e inconciliabili concatenamenti, uno sarà la storia della casa di cui la stanza fa parte, con tutte le operazioni fisiche che implica, l'altro sarà la biografia personale del lettore nella stanza, ossia la stanza esistente sul piano delle operazioni mentali. Siamo di fronte a due processi, quello mentale e quello fisico, assolutamente incompatibili, e tuttavia, dice James, è sempre la medesima esperienza *che ha occupato quello spazio e ha mantenuto quell'ambiente circostante per 30 anni, e che in quanto campo di coscienza potrebbe non essere mai esistita*, poiché a livello di operazioni mentali è assolutamente legittimo pensare che la stanza non esista al di fuori degli istanti in cui è pensata:

Nell'esperienza *per sé* non c'è alcun dualismo di rappresentante e rappresentato. Allo stato puro, o in isolamento, non c'è scissione interna tra coscienza e ciò di cui si ha coscienza¹⁴.

È in tal direzione che James avverte l'affinità con Bergson, come ha modo di fargli presente in una lettera scritta dopo la seconda attenta lettura di *Matière et Mémoire*: «Per come l'ho inteso, l'*Hauptpunkt* è la vostra completa demolizione del dualismo di soggetto e oggetto nella percezione. Io credo che la "trascendenza" dell'oggetto non sopravvivrà al vostro trattamento»¹⁵.

Alla stessa maniera in cui un punto è situato all'intersezione di due rette, così l'esperienza pura lungi dal separare irrimediabilmente differenti processi, è ciò che li unisce in quanto essi sono il differire della stessa sostanza, la quale a sua volta non è altrove che nei differiti in cui differisce:

Questa scrivania che colpisco con la mano colpisce a sua volta i vostri occhi. Essa funziona, al contempo, come un oggetto fisico nel mondo esterno, e come un oggetto mentale nei nostri variopinti mondi mentali. Questo stesso corpo che i *miei* pensieri fanno muovere è il corpo i

¹⁴ Ibid. p.16.

¹⁵ H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza*, cit., p.4.

cui gesti sono il *vostro* oggetto visivo, e al quale date il mio nome. La stessa ragazza che amate è simultaneamente coinvolta altrove. Lo stesso posto dietro di me è di fronte a voi. Rivolgete lo sguardo dove volete, incontrerete solo esempi dello *stesso* in un crocevia di differenze e di differenti relazioni che esistono come fossero dissolte nella medesima cosa. Questo *quale* di esperienza non è lo stesso di quel *quale*, ed è giusto; ma i vari *qualia* sono i nostri fotogrammi concettuali di ciò che rimane *post mortem*, e nella sua immediatezza sensoriale ogni cosa è tutto in un uno, mentre ogni cosa differente è, in uno, tutto. È prima di C e dopo A, lontana da voi e vicina a me, dissociata da questo e associata con quello, attiva e passiva, fisica e mentale, un insieme di parti e parte di un tutto superiore, tutta simultaneamente e senza interferenze o bisognosa di duplicare il proprio essere, fino a che manteniamo ciò che chiamo "punto di vista immediato", il punto di vista in cui seguiamo la continuità della nostra vita sensoriale, al quale si conforma tutta la nostra lingua viva. E' solo quando cercate di, per continuare a usare un vocabolario hegeliano, di "mediare" l'immediato, o di sostituire concetti alla vita sensoriale, che l'intellettualismo celebra il suo trionfo e viene provata l'immanente auto-contraddittorietà di tutto questo flusso dell'esperienza finita¹⁶.

È evidente lo spinozismo di James, che sarà il medesimo di Bergson, l'assoluto monismo di una sostanza che non si dà che nella pluralità infinita dei modi, senza che mai essi possano comprometterne l'unità. L'esperienza pura (quello che ne *I principi di psicologia* James stesso chiama *flusso di coscienza*) è *semplice presenza, o esistenza, non-qualificata, un semplice that*, oggettivantesi in un soggetto e in un oggetto solo retrospettivamente, attraverso un ripiegamento riflessivo, retrogrado, di tale flusso materiale, *immediato*, non-qualificato di vita. A tal punto, potrebbe legittimamente sorgere una questione: se infatti suddetto flusso, suddetta esperienza pura, non è né materia né spirito, né pensiero né cosa, qual è la sua ουσία, la sua sostanza, il suo *status*, di cosa è fatta insomma? La risposta di James potrebbe essere:

Non c'è alcuna sostanza generale di cui l'esperienza sia fatta. Ci sono tante sostanze per quante «nature» ci sono nelle cose esperite [...] Un'esperienza è fatta proprio di ciò che appare¹⁷.

Il ribaltamento della concezione classica, aristotelica, di sostanza, è il tratto che più accomuna forse James e Bergson, una sostanza non intesa più come *ciò sta sotto*, sostrato permanente rispetto a cui le cose mutano, e su cui gran parte della metafisica occidentale ha costruito il concetto di divenire come *divenire di*, come *diventar altro dell'essente*; si avrà a che fare diversamente con un *divenire che è la sostanza stessa*, un movimento indivisibile e continuo, il respiro stesso della vita, l'*absolutum* nel senso di sciolto da qualsiasi relazione che, vincolandolo, lo sostanzializzerebbe:

¹⁶ W. James, *Bergson e la sua critica all'intellettualismo*, in H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza*, cit., p.137.

¹⁷ W. James, *Saggi di empirismo radicale*, cit., p.17.

Si dice che l'assoluto svolga le proprie gesta riprendendo il suo altro in sé stesso. Ma questo è esattamente ciò che succede quando ogni singolo pezzetto del flusso percettivo riprende i pezzetti adiacenti fondendosi con essi. Questo è proprio ciò che intendiamo per continuità sensoriale del flusso. Non c'è elemento che si distacchi da ogni altro elemento, come i concetti si separano dai concetti. Non *esiste* parte così piccola da non essere un luogo di con-flusso. Non c'è parte che non sia davvero *prossima* a quelle sue vicine; il che significa, ancora una volta, che nessuna parte va esattamente fin qui e non oltre; che nessuna parte esclude assolutamente l'altra, ma che si compenetrano e sono coese; che tutto ciò che è reale è intrecciato con, e diffuso in, altri reali; che, in breve, ogni minima cosa è già hegelianamente il "proprio altro", nel senso più pieno del termine¹⁸.

3. L'intuizione

Con Bergson cercheremo in prima battuta talune decisive chiarificazioni metodologiche riguardanti una filosofia dell'esperienza pura e una metafisica positiva, che ci mettano nella posizione di cogliere a pieno espressioni jamesiane precedentemente utilizzate come *punto di vista immediato, continuità della nostra vita sensoriale, flusso*. Il primo passo da compiere è verso la riabilitazione bergsoniana della pregnanza filosofica dell'*intuizione*; chi, tra i maggiori interpreti di Bergson, lo aveva chiaramente colto è Gilles Deleuze, che in *Le Bergsonisme* scrive:

L'intuizione ci spinge a superare lo stadio dell'esperienza (empirica) verso le condizioni dell'esperienza. Ma queste non sono né generali né astratte, sono le condizioni dell'esperienza reale (non dell'esperienza possibile). Bergson parla di "andare a cercare l'esperienza alla sua fonte, o piuttosto al di sopra di quella curva decisiva dove, modificandosi nel senso della nostra utilità, essa diviene propriamente l'esperienza umana"¹⁹.

È bene tuttavia sgomberare il campo dai consueti fraintendimenti riguardanti l'intuizione; intenderla come un *salto nell'eterno* rispetto alla contingenza del tempo, un *colpo di pistola* verso l'Assoluto, equivarrebbe a compiere l'ennesima operazione intellettuale, ossia porre un unico *super concetto*, un *concetto dei concetti*, dal quale deduttivamente tutto è spiegabile, tutto il reale e tutto il possibile. Una *metafisica veramente intuitiva* dal canto suo, si propone di seguire le articolazioni del reale, senza la pretesa di abbracciare in un sol colpo la totalità delle cose, di *racchiudere virtualmente in un principio la scienza universale* (più che il primo Schelling, qui, il riferimento polemico esplicito di Bergson è Schopenhauer); essa si chiederebbe *se il mondo è davvero Uno*, oppure se l'esigenza di unità e semplicità è funzionale al nostro intelletto, dunque una posizione postuma, rispetto alla quale il *divenire* diventa corruzione,

¹⁸ W. James, *Bergson e la sua critica all'intellettualismo*, in H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza*, cit., p.138.

¹⁹ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966; ed. it. *Il bergsonismo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 21.

degenerazione, violenza. Sono nuovamente le parole di Gilles Deleuze a sembrare le più calzanti:

La cosa più importante nella nozione di molteplicità è il modo in cui essa si distingue da una teoria dell'Uno e del Molteplice, evitandoci di pensare soltanto in questi termini. Molte teorie filosofiche combinano l'uno e il molteplice, e il loro punto d'unione è proprio la pretesa di ricomporre il reale con delle idee generali. Ci dicono: L'Uno è uno (tesi), ed è molteplice (antitesi), dunque è l'unità del molteplice (sintesi). Oppure: l'Uno è già molteplice, l'Essere passa nel non-essere, e produce il divenire. Le pagine in cui Bergson denuncia questo movimento del pensiero astratto sono tra le più belle della sua opera: la sua opinione è che all'interno di un tale modo dialettico si parta da concetti troppo larghi, come dei vestiti che svolazzano. L'Uno in generale, il molteplice in generale, l'essere in generale, il non-essere in generale [...] si ricompongono il reale con delle astrazioni. Ma che valore ha una dialettica che crede di cogliere il reale compensando l'insufficienza di un concetto troppo largo o troppo generale con il concetto opposto, non meno largo e generale? Non giungeremo mai al concreto combinando l'insufficienza di un concetto con l'insufficienza del suo opposto; non avremo mai il singolare correggendo una generalità con un'altra. In queste pagine si manifesta anche l'incompatibilità del bergsonismo con l'hegelismo e con ogni metodo dialettico. Alla dialettica Bergson rimprovera di essere un falso movimento, cioè un movimento del concetto astratto che va da un contrario all'altro solo a forza di imprecisione.

L'intuizione in questione riguarda la *durata interiore*, la quale coglie una successione che non è giustapposizione, ma prolungamento ininterrotto del passato in un presente che sconfinava nell'avvenire, continuità indivisibile, e perciò stesso sostanziale, del flusso della vita interiore. La concretezza del reale per Bergson è esattamente tale continuità indivisibile, tale flusso, rispetto a cui l'inadeguatezza del metodo concettuale è dovuta al fatto non di aver a che fare con un *quid* di misticamente ineffabile o indicibile, ma con quel *che c'è*, *that* diceva James, che è il presupposto trascendentale della nostra capacità di astrarre, di produrre empiricamente concetti:

Molte difficoltà nascono perché il senso per eccellenza è quello della vista e perché l'occhio ha preso l'abitudine di ritagliare, nell'insieme del campo visivo, delle figure relativamente invariabili che si suppone si spostino senza deformarsi. Ma faremo già meno fatica a percepire il mutamento e il movimento come realtà indipendenti, se ci rivolgeremo al senso dell'udito. Ascoltiamo una melodia e lasciamoci cullare da essa: non abbiamo forse chiara la sensazione di un mutamento senza niente che muti? Questo mutamento basta a se stesso, è la cosa stessa, è indivisibile²⁰.

Non è un *presente istantaneo* quello della melodia, ma un *presente che dura*, il quale si congela nello spazio ogni qual volta operiamo la giustapposizione in note su un foglio, trasponendo

²⁰ H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p.137.

la fluidità nel tempo del suono in una simultaneità spaziale. La giustapposizione in note della melodia è il prototipo dell'operazione spazializzante dell'intelligenza, ed è talmente ovvia, ne siamo a tal punto avvezzi, che spesso confondiamo la trasposizione spaziale con ciò di cui essa è appunto la trasposizione, confondiamo il *movimento* con lo spazio percorso, lo svolgersi con il già svolto:

Ciò che davvero *esiste* non sono le cose già fatte, bensì le cose in divenire. Una volta fatte, queste ultime sono già morte, e un'infinita gamma di decomposizioni concettuali alternative può essere usata per definirle. Ma mettetevi *nel farsi*, attraverso uno slancio di empatia intuitiva con la cosa, e venendo in possesso, in una sola volta, di tutte le possibili scomposizioni concettuali voi non sarete più preoccupati della domanda su quale tra di loro sia quella assolutamente vera. La realtà *decade* quando viene sottoposta all'analisi concettuale; essa, invece, *si incrementa* nel vivere la propria vita indivisa, sboccia e fiorisce, cambia e crea. Abbracciate una volta il movimento di questa vita, in qualsiasi caso concreto, e conoscerete ciò che Bergson chiama *devenir réel*, ciò attraverso cui le cose evolvono e crescono. La filosofia dovrebbe ricercare questo genere di comprensione vivente del dinamismo del reale, non seguire la scienza nel vano rattoppare i frammenti dei suoi morti esiti²¹.

Immaginiamo che un dito tracci una linea su un foglio di carta (l'esempio è di Bergson), in maniera a tal punto energica da lasciarne un segno; ebbene, la continuità del gesto in sé (il tracciare una linea in atto) è la *durata*, mentre la traccia di quel puro movimento è ciò che può essere misurato; misurabile è la *registrazione dell'effetto del movimento*, il suo *simbolo*, non il *movimento nel suo svolgersi*. Misurare equivale a tornare sulla traccia lasciata dal movimento e dividerla, separarla in istanti simultanei e giustapponibili; è possibile dividere, separare, giustapporre più istanti l'uno accanto all'altro, dunque misurare, solo il già scorso, il già fluito, non lo scorrere o il fluire in sé; a questo alludeva James quando definiva i nostri fotogrammi concettuali come residui *post mortem* della continuità della nostra vita sensoriale, tagli praticati nel mezzo del divenire. Deriva da ciò l'impossibilità decretata da Bergson di pretendere una definizione semplice e geometrica dell'intuizione, non per un amore misticheggiante dell'indicibile ma poiché ogni nostra capacità di definire e mettere in concetti presuppone ineludibilmente il *continuum* reale. In tal direzione è straordinaria la prossimità tra un aforisma nietzschiano della Gaia scienza e il già citato saggio di James dedicato proprio a Bergson e alla critica dell'intellettualismo:

Causa ed effetto: probabilmente non è mai esistita una tale dualità; in verità davanti a noi c'è un *continuum*, di cui isoliamo un paio di frammenti; così come percepiamo un movimento sempre soltanto come una serie di punti isolati, quindi, propriamente, non vediamo, bensì deduciamo. La repentinità con cui si mettono in evidenza molti effetti ci induce in errore: ma è soltanto una repentinità *per noi*. In questa repentinità dello spazio di un secondo c'è

²¹ H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza*, cit., p. 134.

un'infinita accozzaglia di processi che ci sfuggono. Un intelletto che vedesse cause ed effetto come un *continuum*, non, al modo nostro, come il risultato arbitrario di una divisione e di uno smembramento, che vedesse il flusso dell'accadere, rigetterebbe il concetto di causa ed effetto e ogni condizionamento²².

Certamente abbiamo bisogno di uno schema stabile di concetti, stabilmente relati gli uni agli altri, per impadronirci delle nostre esperienze e permetterci di organizzarle in modo coerente. Quando un'esperienza diventa sufficientemente rilevante per risultare, noi conserviamo il suo pensiero per usi futuri, e la immagazziniamo nel nostro sistema concettuale. Ciò che non risalta di per sé, impariamo a *ritagliarlo*; così il sistema diventa più completo, e una nuova realtà, quando si presenta, viene nominata e concettualmente costruita a partire da questo o quell'elemento di essa che abbiamo precedentemente stabilito. L'immutabilità di un simile sistema astratto è anche il suo grande merito pratico. Ma tutti questi concetti astratti non sono altro che fiori colti, momenti strappati dalla corrente del tempo, istantanee catturate con una macchina fotografica a una vita che originariamente si dà come continuo divenire. Non si può spiegare tramite tali concetti astratti cosa fa sì che ogni singolo fenomeno accada o scompaia, semplicemente si mettono dei puntini sul percorso delle apparenze che essi attraversano, dal momento che non è possibile estrarre il continuo dalle discontinuità, e i vostri concetti sono discontinui²³.

Non si intenda tutto ciò come un banale ridimensionamento delle nostre imprese concettuali, dunque del lavoro proprio del nostro linguaggio, del senso comune, delle scienze; niente di più fuorviante del rischio di giustificare l'esistenza di due domini separati e incomunicanti, quello scientifico e quello metafisico. Il primo, con il suo metodo concettuale, volto allo studio della natura, della materia, e il secondo, con il suo metodo intuitivo, volto allo studio dell'interiorità, dello spirito; il dominio in cui entrambi i metodi hanno luogo è il medesimo, è la stessa realtà quella di cui si occupano scienza e metafisica, seppur con compiti e risultati differenti. Il nostro stesso stare al mondo rivela una fondamentale disposizione, tendenza (proprio nel senso della *ἐξίς* aristotelica), a mediare l'immediato, discontinuizzare il *continuum*, spazializzare la durata; certamente per Bergson lo spazio rimane inequivocabilmente un artificio, un simbolo, e tuttavia è la materia stessa, così come è data in sé e per sé, in tutta la sua estensione, a prestarsi ad essere spazializzata; la materia e l'estensione non coincideranno mai con lo spazio, ma l'illusione della spazializzazione appartiene alla natura del nostro intelletto non meno che alla natura delle cose, in questo senso le operazioni scientifiche non possono essere considerate meramente convenzionali, ma aventi a che fare con una parte della realtà, quella estesa/materiale. E' la vita stessa a esigere che si tragga profitto dalla materia, che si usi, si trasformi la realtà, e ben prima che

²² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz 1882; ed. it. *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 2011, p.155.

²³ W. James, *Bergson e la sua critica dell'intellettualismo*, in H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza, lettere e altri scritti*, cit., p.120.

esistessero una filosofia e una scienza, il ruolo dell'intelligenza era di fabbricare strumenti, renderci padroni della materia; ancora oggi, per quanto il lavoro dell'intelligenza, la speculazione intellettuale, si siano raffinate, il loro legame con l'azione resta emblematico, prova ne sia che spesso il valore di una teoria scientifica si misura sulla solidità della presa che offre sulla realtà. I nostri stessi organi di senso sono strutturalmente adibiti a distinguere, separare, organizzare degli oggetti nello *spazio*, preparando così la nostra *azione*, e le scienze altro non fanno che proseguire, perfezionare, affinare tale costitutiva peculiarità pratico/poietica dei nostri organi percettivi. Si tratta di pensare il lavoro spazializzante dell'intelletto come immanente allo scorrere della durata, non ci sarebbe spazio se non come ritaglio concettuale del *continuum*, come non intuiremmo il *continuum* temporale se non dalla spazialità del concetto che su esso poggia:

Esperienza diretta e conoscenza concettuale sono allora complementari; una rimedia alle falle dell'altra. Se quello che ci interessa maggiormente fosse l'uso sinottico dei fenomeni, la visione di ciò che è lontano e la ricomposizione dei frammenti, noi dovremmo seguire il metodo concettuale. Ma se, come metafisici, siamo più interessati alla natura intima della realtà, o a ciò che la fa muovere, dobbiamo voltare del tutto le spalle ai nostri concetti alati, e immergerci nella densità di quegli istanti fuggevoli, sulla cui superficie essi volano, posandosi e sostando ogni tanto su quei punti specifici di essa²⁴.

Una volta ancora si chiarisca che la posta in gioco non è un declassamento delle operazioni scientifiche, *lato sensu* intese, e magari il ritrovamento di un sostrato spirituale obliatosi in secoli di obiettivismo naturalistico e psicologista (il grande progetto della Fenomenologia trascendentale); si tratta di penetrare radicalmente la vitale vocazione pragmatica immanente ai nostri linguaggi, alla nostra intelligenza. Porsi continuamente all'ascolto del *ronzio ininterrotto della vita profonda* non concederebbe spazio ad alcun agire pratico, ad alcuna misurazione, ad alcun controllo, ad alcuna legge, ad alcuna politica; siamo e rimaniamo esseri parlanti, e proprio le nostre stesse parole, anche le più semplici, pretendono fissità, precisione, solidità, quanto più una parola è precisa, fissa, esente da sbavature allusive o simboliche, tanto più essa faciliterà, agevolerà la comunicazione, lo scambio d'informazioni. Parlare equivale a *conservare*, creare degli ulteriori argini rispetto all'indivisibilità immediata della durata, *conversare* e *conservare*, rileva Bergson, sono etimologicamente molto vicini, e tuttavia, esserne perlomeno consapevoli sarebbe decisivo ai fini di non ridurre il gesto filosofico ad un gesto meramente conservativo, la filosofia a sterile e conservatrice analisi del linguaggio; senza dubbio alcuno, fare chiarezza in seno alle parole che adoperiamo e alle relative *implicature* è imprescindibile per la vita di ogni giorno e le esigenze comunicative a cui in quanto appunto esseri parlanti dobbiamo rispondere;

²⁴ H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza*, cit., p.130.

ciò assodato, Bergson tenta semplicemente di rivendicare per il Pensiero qualcosa di al di là o al di qua di tali quotidiane e pur vitali esigenze. Frazionare il mutamento, per quanto necessario ai *nostri* scopi pratici irrinunciabili, potrebbe risultare mortale alla speculazione. È a questo punto del discorso che l'intuizione svela la propria natura, non già quella di un istinto o di un sentimento, bensì quello di *riflessione* vera e propria, a suo modo rigorosa, *sul reale*. Non di *aut aut* si tratta ma di *et et*, intelligenza e intuizione; come il nostro pensiero è capace di volgersi fuori di sé, alla materia, sopporla inerte per poterla utilmente controllare (ma appunto di supposizione si tratta, di un'astrazione), così può rivolgersi a sé stesso e simpatizzare *con lo sforzo innovatore della natura*, percepire la realtà nel suo farsi costante, nel suo durare. E' costitutivo del Pensiero che si occupi, dalla propria sponda intellettuale, della *cartina geografica*, lavorando a renderla il più efficiente e funzionale possibile, e lo è altrettanto che esso si ponga in contatto anche con il territorio di cui la cartina è la *rappresentazione*, il *come se*; proprio con questo *di cui*, l'intuizione simpatizza, il *di cui assoluto* senza il quale la cartina in quanto *rappresentazione* non sarebbe; la differenza tra i due tipi di conoscenza è che ciò che conosce l'*intelligenza* sarà sempre *relativo* ad un rappresentante (coscienza) e a un rappresentato (mondo), ciò che conosce l'*intuizione* rimarrà *assoluto*, nel senso di sciolto, irrelativo all'esser posto come qualcosa da parte di qualcuno, ma anzi, presupposto, fondamento di ogni possibile posizione di qualcosa da parte di qualcuno. Ignorare tale presupposto, *chiudere gli occhi di fronte a ciò che vi è di più vivente nel reale*, può non sortire effetto alcuno in termini di funzionalità ed efficacia pratica (la cartina consentirà i miei spostamenti con massima precisione, anche ignorando ciò di cui è la trasposizione spaziale), eppure il territorio è *là*, e senza la sua *attualità*, la sua pienezza di realtà, di vita, nessuna cartina efficiente e funzionale:

“Quando il matematico”, scrive Bergson, “calcola lo stato di un sistema alla fine di un tempo *t*, niente gli impedisce di supporre che durante gli intervalli l'universo scompaia, per riapparire, all'improvviso, al momento opportuno nella nuova configurazione. È soltanto il momento *t* quello che conta; ciò che scorre attraverso gli intervalli, cioè il tempo reale, non gioca alcun ruolo nel suo calcolo [...] In breve, il mondo su cui opera il matematico è un mondo che muore e rinasce di nuovo a ogni istante, come il mondo a cui pensava Descartes quando parlava di creazione continua”. Per comprendere adeguatamente cosa realmente accade, noi dobbiamo, insiste Bergson, guardare negli intervalli, ma il matematico vede solo le loro estremità. Egli fissa soltanto pochi risultati, traccia una curva e quindi interpola, sostituisce un grafico alla realtà²⁵.

È in suddetti intervalli che emerge l'oggetto di una metafisica positiva, ciò che James avrebbe definito *stream of consciousness*:

²⁵ H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti*, cit., p. 133.

Per rispondere a coloro che vedono in questa durata reale un non so che di ineffabile e di misterioso, che esso è la cosa più chiara del mondo: la durata reale è ciò che si è sempre chiamato tempo, ma il tempo percepito come indivisibile. Non posso non convenire che il tempo implichi la successione. Ma che la successione si presenti inizialmente alla nostra coscienza come la distinzione di un prima e di un dopo giustapposti, su ciò non posso essere d'accordo²⁶.

Si gioca su questo terreno la tensione che Bergson avverte con la relatività einsteiniana, una tensione non certo di natura fisica o matematica, ma metafisica. Bergson è consapevole di trascinare Einstein su un territorio che non è il suo e che presumibilmente al grande fisico neppure interessava, quello metafisico appunto; tuttavia è innegabile che la relatività implichi una determinata immagine dell'Universo, del reale, ed è questa che Bergson contesta. Considera infatti lo straordinario lavoro di Einstein come l'esito di una lunga tradizione di pensiero, tracciabile dai paradossi di Zenone ai paradossi impliciti della stessa relatività; Bergson crede che lo *spazio/tempo* ipotizzato dalla Relatività compia il progetto della metafisica occidentale di spazializzare senza residui il tempo, sostituire definitivamente alla *cosa* percepita immediatamente dalla nostra coscienza (il fluire continuo e indivisibile della realtà o durata reale), l'*espressione della cosa* nei termini di una simultaneità spaziale di punti matematici; diremo altrimenti, tornando al precedente esempio, costruire la carta geografica, la mappa perfetta della realtà, non più in quanto *rappresentazione* o *come se*, ma combaciante con la realtà stessa; la mappa è il territorio, il territorio è la mappa. A tal proposito in una nota (in *Durata e Simultaneità*, interamente dedicato ad un confronto con la fisica einsteiniana) Bergson, commentando delle citazioni da *The General Principle of Relativity* di H. W. Carr, scrive:

Noi non voliamo così in là; crediamo tuttavia che, se volessimo elevare questa fisica a filosofia, bisognerebbe orientarla proprio in direzione idealistica.

L'implicazione, prima ancora metafisica che fisica, del passaggio dallo svolgersi sempre in atto del reale ad un reale già svolto, è l'assegnazione al tempo di una dimensione supplementare, la quarta dimensione dello spazio la chiama Bergson. In tale quarta dimensione, passato, presente, futuro, sono giustapposti o sovrapposti all'eternità, l'Universo è già dato una volta per tutte, e una mente super intelligente che conoscesse posizione direzione e velocità di tutti gli atomi, potrebbe stabilirne il futuro:

Si rischia di considerare lo svolgersi di tutta la storia passata presente e futura dell'universo per una semplice corsa della nostra coscienza attraverso questa storia, che sarebbe data in un colpo solo nell'eternità: *gli eventi* non sfilerebbero più davanti a noi ma saremmo noi a passarli in rassegna [...] Su una pellicola tutto sarebbe predeterminato o, se si preferisce,

²⁶ H. Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p.140.

determinato. La nostra coscienza di scegliere, di agire, di creare, sarebbe dunque illusoria. Se ci sono successione e durata ciò è dovuto proprio al fatto che la realtà esita, procede per tentativi; elabora gradualmente novità imprevedibili²⁷.

La questione dell'evento (cruciale per tutta la grande filosofia del '900) è quella che Bergson vede quasi definitivamente accantonata dall'elaborazione relativistica del tempo come quarta dimensione dello spazio; possiamo concepire tale quarta dimensione alla stregua di uno smisurato contenitore, contenente le immagini di tutti i momenti passati presenti e futuri, all'interno del quale si situa in una determinata e *relativa* posizione la nostra coscienza; pertanto l'indeterminazione delle immagini che non ci sono ancora apparse e stanno per farlo, il cui incontro, il cui *evento*, ci appare libero, nuovo, casuale, è tale solo perché non le avevamo ancora percepite, ma *esse già c'erano*. Più che loro a capitare a noi, siamo noi a capitare loro. In riferimento a ciò, è utile riportare una citazione che Bergson riprende da *Spazio, tempo e gravitazione* di A. S. Eddington:

Gli eventi non accadono: sono semplicemente là, noi li incontriamo. La formalità di aver luogo è semplicemente l'indicazione che l'osservatore nel suo viaggio d'esplorazione è entrato nel futuro assoluto dell'evento in questione; e ciò non ha alcun significato importante²⁸.

L'aver luogo dell'evento è per l'appunto una formalità, non c'è spazio per qualcosa come *il divenire in atto del reale*, la sua libera, costante, indeducibile ed *eventuale emergenza*; non esiste l'evento ma solo un già svoltosi, un già dato, mascherati da evento. A una siffatta virtuale *negazione dell'evento* Bergson simula una lunga risposta in prima persona:

Non consideratemi un metafisico, se così chiamate l'uomo delle costruzioni dialettiche. Io non ho costruito niente, ho semplicemente constatato. Vi metto a disposizione ciò che si offre ai miei sensi e alla mia coscienza: l'immediatamente dato deve essere ritenuto reale sino a che non si sia riusciti a convincerlo di essere una semplice apparenza; a voi dunque se ci vedete l'illusione, l'onere della prova. Ma supponete che si tratti di un'illusione solo perché siete voi che vi allestite una costruzione metafisica [...] La metafisica della maggior parte dei metafisici non è altro che la legge stessa del funzionamento dell'intelletto, il quale è bensì una delle facoltà del pensiero, ma non è il pensiero stesso. Quest'ultimo nella sua integralità, tiene conto dell'esperienza integrale, e l'integralità della nostra esperienza è durata. In ogni caso dunque, se sostituite con un blocco dato una volta per tutte gli stati dell'universo che trascorrono uno alla volta, vi ritroverete a eliminare qualcosa, e persino l'essenziale²⁹.

²⁷ H. Bergson, *Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein*, Alcan, Paris 1922; ed. it. *Durata e simultaneità*, Raffaello Cortina editore, Milano 2004, p.141.

²⁸ Ibid. p.148.

²⁹ Ibid. p.145.

4. Conclusione

Tirando brevemente le somme, diremo che proporre come oggetto della speculazione filosofica il reale puro, assoluto, (*l'essenziale* della precedente citazione) nel senso di libero dalla relazione ad una coscienza, non equivale a condurre la riflessione ad un *indifferenziato*, la cui non misurabilità, indivisibilità, resterebbero totalmente altre, trascendenti, indicibili, rispetto al piano empirico delle molteplicità aritmeticamente e concettualmente misurabili, divisibili, predicabili. Pensare il reale come *continuum*, flusso, durata, lungi dal negare le differenze, equivale a pensarlo come a ciò che non fa altro che dividersi e differenziarsi continuamente, che non è altrove che nel suo dar luogo a *molteplicità non numeriche*, le quali si dividono solo cambiando natura, mutano solo *qualitativamente*, laddove il numero, le unità aritmetiche, mutano solo quantitativamente, sono il modello di ciò che si divide senza cambiare natura, di ciò che si rende disponibile ad essere ordinato in una simultaneità spaziale, ove vincono le disgiunzioni esclusive dei nostri saperi concettuali:

Quando concettualizziamo, noi tagliamo e fissiamo ed escludiamo ogni altra cosa, ad eccezione di ciò che abbiamo fissato. Un concetto significa *questo-e-non-altro*. A livello concettuale, il tempo esclude lo spazio; il moto e la quiete si escludono a vicenda; l'avvicinamento esclude il contatto; la presenza esclude l'assenza; l'unità esclude la pluralità; l'indipendenza esclude la relatività; "mio" esclude "tuo"; questa relazione esclude quella relazione, e così via all'infinito; invece, nel flusso reale e sensibile della vita, le esperienze si compenetrano l'un l'altra, cosicché non è facile sapere cosa è escluso e cosa non lo è³⁰.

Si tratta di pensare quello che nella formulazione ultima del pensiero di Gilles Deleuze (grande lettore e interprete di Bergson come di James) viene definito *piano di assoluta immanenza*³¹, il quale non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto, e *si presenta come pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io*. Tutto ciò che è intenzionalità, relazione, rapporto coscienza-mondo, è successivo, postumo, il *piegarsi* di una pura coscienza immediata senza oggetto né io, la mediazione di un immediato, l'arresto virtuale di una durata reale, l'istantanea presa dal nostro spirito sulla mobilità universale avrebbe detto Bergson. Sciogliere il reale dal vincolo ad una coscienza vuol dire pensare un'immanenza pura, *una vita* dice Deleuze, immanente a nient'altro che a sé stessa:

Si presume che l'immanenza debba essere immanente a una coscienza pura, a un soggetto pensante. Kant chiamerà trascendentale questo soggetto, e non trascendente, proprio perché è il soggetto del campo d'immanenza di ogni esperienza possibile al quale non sfugge niente,

³⁰ H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza*, cit., p. 129.

³¹ G. Deleuze, *L'immanence : une vie...*, «Philosophie», 47, 1995, pp.3-7 ; ed. it. *L'immanenza: Una vita...*, Mimesis, Milano 2010.

né l'esterno né l'interno. L'immanenza viene riportata al soggetto della sintesi come nuova unità, unità soggettiva; il mondo greco che non apparteneva a nessuno, diventa sempre più proprietà di una coscienza cristiana³².

Diversamente:

Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanenza che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine³³.

Il percorso fin qui seguito, attraverso James e Bergson per arrivare alle ultime citazione estratte da Deleuze, lungi dal proporre soluzioni o vane confutazioni, mira a sollevare una questione (che andrebbe molto più a fondo argomentata!), quella di un'immagine di pensiero alternativa a quella esibita negli iniziali riferimenti husserliani. Non, tuttavia, nello spirito di chi contrapporrebbe un razionalismo forte (quello husserliano evidentemente) a un irrazionalismo intuizionista o spiritualista (quello bergsoniano e jamesiano); anche in Husserl la posta in gioco è l'intuizione di un'immediatezza, quella di un ego puro, anonimo, *ciò in cui io, in quanto io che subisco delle affezioni e compio delle azioni, sono in modo assolutamente immediato*³⁴. «Il *primum* reale», sono ancora parole di Husserl, «è l'intuizione meramente soggettivo-relativa della vita pre-scientifica del mondo», di quel mondo corporeo empirico che *funge* in qualsiasi esperienza, pensiero, vita, prassi, anche quella teoretico-logica. Alternativamente, in una filosofia dell'esperienza pura e in una metafisica positiva, il *primum* reale è parimenti l'intuizione della vita pre-scientifica del mondo, ma di *una* vita che non è subordinabile ad una soggettività, per quanto assoluta, pura, anonima possa essere; si tratterebbe piuttosto di *una* vita trascendentalmente anteriore anche al suo raccogliersi, contrarsi, in una soggettività intenzionante, la quale dunque non viene affatto negata, quanto ridimensionata nel suo ruolo di perno attorno cui far girare ogni rappresentazione possibile del mondo.

³² G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p.36.

³³ G. Deleuze, *L'immanenza: Una vita...*, cit., p. 13.

³⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p.136.