



Collana diretta da
Giuseppe Bianco, Damiano Cantone e Luca Taddio

**GEORGES CANGUILHEM
GILLES DELEUZE**

**IL SIGNIFICATO
DELLA VITA**

**Lecture del III capitolo
dell'*Evoluzione creatrice* di Bergson**

**a cura di
Giuseppe Bianco**



© 2006 – **Mimesis Edizioni (Milano)**

Sede operativa e amministrativa:

Via Mario Pichi, 3 – 20143 Milano

telefono e fax: **+39 02 89403935**

E-mail: **mimesised@tiscali.it**

Sede legale:

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (Udine)

e-mail: **info.mim@mim-c.net**

Catalogo e sito Internet: **www.mimesisedizioni.it**

Per urgenze: **+39 347 4254976 / 339 4884523**

Tutti i diritti riservati.

Layout grafico della copertina a cura di

Marco Brollo / Mimesis Communication s.r.l.

Sito internet: **www.mim-c.net**

INDICE

Introduzione di <i>Giuseppe Bianco</i>	p. 9
GEORGE CANGUILLEM	p.
GILLES DELEUZE	p.

LA VITA NEL SECOLO DA CANGUILHEM A DELEUZE PASSANDO PER BERGSON¹

*Nul n'est tenu de faire un livre.*²

A quindici anni di distanza dalla pubblicazione dell'*Evoluzione creatrice*, queste parole chiudevano un lungo testo che costituirà l'introduzione all'ultima opera di Bergson, la raccolta di saggi e conferenze *Pensiero e movimento*. Con questa frase, che suona ancora oggi come un avvertimento indirizzato a tutti i filosofi parolieri o grafomani, Bergson intendeva certo esprimere, dopo l'uscita dell'*Evoluzione creatrice*, la superfluità della scrittura di un altro libro (che in realtà uscirà molto più tardi, e che sarà *Le due fonti della morale e della religione*), ma fors'anche la necessità di riassumere retrospettivamente il suo percorso filosofico pubblicando il suo "discorso sul metodo", chiarificando il lavoro fino ad allora svolto ed esponendone i postulati epistemologici. Ma dietro alla necessità di "fare" *Pensiero e movimento* – perché non si trattava tanto di scriverlo, quanto di farlo, di costruirlo attraverso l'assemblaggio di materie eterogenee, e di giustificarne la necessità attraverso l'introduzione – si nascondeva anche l'intenzione d'impedire la ripubblicazione, da parte di un altro curatore, di alcuni saggi che l'autore pensava meritassero essere riediti e resi pubblici. Questo gesto si legava strettamente all'esplicita volontà di vietare ogni altra pubblicazione di saggi, appunti, lettere, corsi. Nel testamento del 1937

-
- 1 I nostri ringraziamenti vanno a coloro che hanno permesso che questo libro fosse fatto: al professor Frédéric Worms per avere donato il saggio inedito che chiude il volume e aver sorvegliato alla sua gestazione, al dottor Bernard Canguilhem per aver gentilmente autorizzato la riedizione dell'articolo di suo padre e infine al personale della biblioteca dell'ENS-LSH di Lione per aver facilitato, ormai qualche anno fa, la consultazione dei dattiloscritti dei corsi tenuti da Gilles Deleuze alla Sorbonne.
 - 2 H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, in Id., *Œuvres*, PUF, Paris 1959, p. 1330. La traduzione italiana della frase ["Non si è mai tenuti a scrivere un libro", in *Pensiero e movimento* (1934), trad. it. di S. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 82], manca quanto c'è di artigianale nel verbo "fare".

(un anno prima della pubblicazione di *Pensiero e movimento*, come se questo libro costituisse a tutti gli effetti il suo testamento filosofico) Bergson aveva parlato chiaro, dichiarando di “aver pubblicato tutto ciò che volev[a] diffondere al pubblico” e di vietare “formalmente la pubblicazione di qualsiasi manoscritto”, “di qualsiasi corso” e “delle lettere”.

Il divieto fu ben presto trasgredito. Quindici anni dopo la morte, R.M. Mossé-Bastide si prese la briga di riunire centinaia di inediti nei due tomi di *Écrits et paroles*³; altri quindici anni dopo fu A. Robinet che arricchì e completò quanto contenuto nella precedente raccolta assemblando l'importante volume *Mélanges*⁴; fu poi il turno degli appunti presi ai corsi di Bergson – al liceo, all'Ecole Normale e al Collège de France⁵, pubblicati da H. Hude e in seguito da F. Worms – e, infine, di tutta la corrispondenza.⁶

Le cose non sono tuttavia così semplici come potrebbero sembrare a prima vista. Da un lato è necessario precisare la violazione dell'interdetto di Bergson attraverso tutte le attività editoriali che si sono susseguite durante il cinquantennio passato è ben lungi dal dover essere stigmatizzata, rispondendo invece ad una legittima esigenza storiografica; dall'altro, che le ragioni profonde del divieto testamentario non sono certo riconducibili alla volontà di mantenere un patrocinio autoriale quasi capriccioso su quanto Bergson aveva scritto. L'idea che Bergson aveva della ricerca in filosofia – considerata come l'attività di una collettività⁷ e non di una soggettività geniale astratta dal mondo, idea diametralmente opposta ad un certo aristocratismo di modello cartesiano frequente ancor'oggi – basterebbe per smentire questo pregiudizio. Ma questo atteggiamento cela ancor più profondamente un'intenzione intellettuale e una visione dell'attività filosofica ben precise.

3 *Écrits et paroles*, a cura di R. M. Mossé-Bastide, Puf, Paris 1957.

4 *Mélanges*, Puf, Paris 1972. Che comprende, tra le altre cose, la tesi complementare sull'idea di luogo in Aristotele e il tanto criticato libro sulla relatività, *Durata e simultaneità* (recentemente tradotto da F. Polidori per Cortina, Milano 2001).

5 H. Hude ha curato per Puf i corsi professati al liceo di Clermont-Ferrand, a Henri IV e all'Ecole Normale: *Cours. T. I : Leçon de psychologie et de Métaphysique* – 1990, *Cours. T. II : Leçons d'esthétique : Leçons de morale, psychologie et métaphysique* – 1992, *Cours. T. III : Leçons d'histoire de la philosophie moderne - Théories de l'âme*, 1993, *Cours. T. IV : La Philosophie grecque*. Negli *Annales bergsoniennes* I e II a cura di F. Worms (Puf, Paris 2002 e 2004), ritroviamo invece gli appunti presi da Péguy durante i corsi di Bergson al Collège de France (*Histoire du temps* e *l'Histoire des théories de la mémoire*).

6 H. Bergson, *Correspondance*, a cura di A. Robinet, Puf, Paris, 2002.

7 Cfr. il *Corso* di Deleuze e il *Commento* Canguilhem in questo volume.

Bergson considerava i suoi libri come dei gesti filosofici singolari e in qualche modo imprevedibili, e non come dei mattoni con i quali si trattava di edificare un sistema. Nel commento all'*Evoluzione creatrice* qui ripubblicato, Georges Canguilhem evoca a giusto titolo un passaggio di un'intervista, in cui Bergson aveva spiegato come la nozione di "durata" non avesse in quest'opera lo stesso ruolo e lo stesso senso che nel *Saggio sui dati immediati*. Allo stesso modo Frédéric Worms, nel saggio che chiude il volume, mostra come in nessun libro di Bergson si tratti di applicazione forzata di concetti già formati a nuovi oggetti: per esempio *Le due fonti* non consiste nello sterile adattamento di un dualismo preconfezionato ad un nuovo oggetto di studio, il fatto morale (bisogna se non altro sottolineare che ben vent'anni di ricerche separano questo libro dall'*Evoluzione creatrice*). L'obiettivo di Bergson non era quello di uniformare i risultati della sua ricerca in un sistema totalizzante. Alla stesso modo della tartaruga, la quale non verrà mai acciuffata dall'Achille di Zenone, così la traiettoria del mobile del pensiero bergsoniano non potrà mai essere ricostituita attraverso le posizioni da esso occupate, attraverso la somma e l'accumulazione cronologica di una serie di manoscritti. Se unità c'è, si tratta dell'unità di un movimento, con i suoi rallentamenti e le sue accelerazioni. È piuttosto l'incontro con un nuovo oggetto di studio, a sua volta generato da esigenze interne allo stesso divenire del pensiero, a provocare la creazione di nuovi schemi noetici, secondo la definizione bergsoniana del vero empirismo, vale a dire quello che segue il percorso che va dal dato al concetto e non viceversa. La filosofia è allora questione di precisione: prima di pubblicare un libro, prima di porre nuovi problemi o riaprirne di passati⁸, il filosofo è tenuto a fare lunghe ricerche. La pubblicazione disordinata degli inediti, avulsi dal loro contesto originario, avrebbe dunque potuto portare ad un travisamento totale delle ricerche del filosofo.

8 L'idea della filosofia come pratica problematizzante è comune a una certa filosofia francese che va da Bergson e Brunschvicg fino a Deleuze. Si trova storicamente in posizione contraddittoria rispetto alla tradizione accademica francese (elettica, critica o tomista), la quale si proponeva come il trattamento e la sistematizzazione di problemi eterni (si consideri su tutti il postumo *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* di Renouvier), ma anche, nel dibattito attuale, all'idea di "terapia linguistica" atta a dissolvere "falsi problemi", all'idea ermeneutica di dialogo all'interno di una tradizione, ma fors'anche a ciò che risponde al nome di "decostruzione". Per uno sguardo retrospettivo, ci può riferire al saggio di E. Dering, "A history of Problems": Bergson and the French Epistemological Tradition, in "The Journal of the British Society for Phenomenology, n° 35, 2004, pp. 4-23.

Bergson aveva inoltre sempre cercato di impedire che la sua opera fosse trasformata in una scuola e che della sua figura fosse fatto un monumento: un'espressione come "bergsonismo" è ben lontana dallo spirito del suo pensiero e, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, la celebrità conquistata in seguito all'uscita dell'*Evoluzione creatrice* e ai corsi al Collège de France era più subita che ricercata, non mostrando Bergson nient'altro se non imbarazzo di fronte alle manifestazioni d'isterismo delle nobildame che svenivano durante le sue affollatissime conferenze.

Malgrado la distanza storica e teoretica che separa Bergson da Canguilhem e questi ultimi due da Deleuze, una certa postura di pensiero e una certa percezione della filosofia, del "filosofo" e del ruolo giocato dall'iceberg della produzione scritta – la quale solitamente presenta un'enorme massa sommersa inedita – era per certo comune ai tre filosofi, i cui nomi sono riuniti nelle pagine che seguono.⁹

Sebbene considerasse la filosofia come "una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona"¹⁰, Canguilhem si era sempre tenuto lontano dalla tentazione, propria ad altri filosofi della sua generazione (come per esempio quelli aveva soprannominato con sarcasmo "filosofi dell'impegno"¹¹ o "chierichetti dell'esistenzialismo"¹²), di intervenire in ogni campo: seguendo un certo spinozismo caratteristico anche al suo amico Cavaillès, era convinto che si filosofasse e si agisse soltanto se spinti da un'urgenza; di temperamento schivo ed austero, diceva di non amare i convegni che gli venivano dedicati¹³ e si stupiva persino del fatto

9 Per alcune considerazioni riguardo la traiettoria intellettuale ed esistenziale di Canguilhem e Deleuze, cfr. E. Roudinesco, *Philosophes dans la tourmente*, Fayard, Paris 2005.

10 Secondo una delle prime frasi del *Normale e il patologico* (1943), trad. it. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino 1998, p. 9.

11 Cfr. i primi articoli riguardo a Cavaillès, nei quali Canguilhem crea la (da allora) famosa dicotomia Cavaillès/Sartre sulla base dei comportamenti adottati durante la Resistenza (*Jean Cavaillès, Résistant*, in "Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, n° 22-23, pp. 29-34 e *Jean Cavaillès (1903-1944)*, in *Mémorial des années 1939-1945*, Publication de la Faculté des Lettres de Strasbourg, Fascicolo 103, Les Belles Lettres, Paris 1947, pp. 141-158. Riguardo ai rapporti tra Cavaillès e Canguilhem, cfr. B. Huisman, *Canguilhem et Cavaillès*, in "Revue d'histoire des sciences", "Georges Canguilhem et son temps, études et témoignages", Puf, Paris 2000, pp. 33-44.

12 In G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?* (1967), trad. it. di S. Agosti, in M. Foucault, *Le parole e le cose* (1966), Rizzoli, Milano, 1997. p. 421.

13 Cfr. la lettera del 7 ottobre 1988 indirizzata a E. Roudinesco e citata nella sua *Introduction* agli atti attualità del Nor e patho (p. 41).

che coloro i quali consacravano al suo pensiero dei saggi volessero conoscerlo personalmente.¹⁴ In svariate occasioni aveva infine avuto modo di separare molto nettamente quella che definiva la sua “opera” – costituita essenzialmente dalle due tesi di medicina e di filosofia degli anni ‘40 e ‘50 (*Il normale e il patologico* e *La formation du concept de reflexe aux XVII et XVIII siècles*) e da una manciata di saggi che aveva selezionato e assemblato in un paio di volumi – dalle “tracce del mestiere”. Queste tracce consistevano invece in decine e decine di altri scritti, tra i quali possiamo menzionare, per esempio, la presente lettura dell’*Evoluzione creatrice*, un manuale di logica e morale scritto a quattro mani e pubblicato alla fine degli anni ‘30, o ancora svariati articoli pubblicati nella rivista di Alain, *Les libres propos*.¹⁵ Canguilhem aveva implicitamente vietato la ripubblicazione postuma di tutti questi materiali, come anche quella degli inediti.¹⁶

Dal canto Deleuze suo sosteneva che le vite dei professori di filosofia non fossero interessanti e condivideva la stessa modestia e pudore di Canguilhem. Adottando un atteggiamento per molti versi diverso da quello dell’altro filosofo della *differenza* che gli era così vicino, ma così lontano¹⁷, Deleuze si era sempre ritratto asceticamente dai riflettori, dai grandi convegni e dai pubblici dibattiti, e aveva invece cercato di far scomparire la soggettività autoriale dietro alla produzione di pensiero: non aveva per esempio mai fatto alcun riferimento ai suoi libri passati in quelli successivi, come se avesse voluto indicare che ormai in filosofia non fosse più

14 Come fu il caso di G. Renard, autore dello studio *L’épistémologie chez Georges Canguilhem*, Paris, Nathan 1996.

15 Per una bibliografia dettagliata, curata da C. Limoges, cfr. la raccolta curata da F. Delaporte, *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, New York, Zone Books 1994, p. 385-454. E il suo completamento per quel che pertiene il periodo precedente *Il normale e il patologico* nell’articolo di J.-F. Braustein, *Canguilhem avant Canguilhem*, in “Georges Canguilhem et son temps”, op. cit., pp. 9-26.

16 Centinaia di quaderni ed una fitta corrispondenza, materiali che sono attualmente in corso di catalogazione presso il Fondo Canguilhem della biblioteca dell’Ecole Normale Supérieure di Parigi.

17 In un epitaffio pronunciato da Canguilhem nel 1968, in seguito alla morte di Jean Hyppolite, sarebbero stati due suoi allievi, i quali sapevano “fare la differenza” a testimoniare dell’eredità enorme lasciata da Hyppolite. Evidentemente Canguilhem faceva allusione a Deleuze e a Derrida, che alla fine degli anni ‘60 avevano scritto due libri sulla “differenza” (G. Canguilhem, « Hommage à Jean Hyppolite », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 1969, p. 130).

questione di progressiva accumulazione di sapere o di “cultura”.¹⁸ Infine anche Deleuze, negli ultimi anni della sua vita, si era preoccupato di riunire parte della sua produzione saggistica in *Pourparler* e poi in *Critica e clinica*, vietando invece ogni pubblicazione postuma. Sebbene avesse espresso, qualche anno prima della morte, l'intenzione di lavorare ad un libro su Marx (*Grandeur de Marx*) e d una filosofia della natura assieme a Guattari, allo stesso tempo aveva ribadito in maniera chiara e inoppugnabile nella sua unica intervista filmata¹⁹ che: “*dopo la mia morte non c'è nulla da pubblicare, non ho nessun sapere di scorta*”. Pare infatti che il filosofo del “divenire impercettibile” avesse l'abitudine di distruggere sistematicamente i suoi manoscritti.²⁰ I materiali che sono stati recentemente riuniti in due volumi da David Lapoujade (in *L'île déserte et autres textes* e in *Deux régimes de fous et autres textes*²¹) fanno infatti parte del corpus di cui Deleuze aveva implicitamente autorizzato una possibile ripubblicazione; la lista escludeva invece una mezza dozzina di saggi studenteschi pubblicati durante la seconda metà degli anni '40, tutti gli inediti, gli appunti e le registrazioni dei corsi universitari.

Detto ciò, come fu il caso per Bergson, così anche per Canguilhem e per Deleuze – dei quali, nel momento in cui scriviamo, si celebrano i dieci anni dalla scomparsa – si apre un inevitabile futuro di progressiva violazione testamentaria²²; e ciò a prezzo di qualche rischio, come la degene-

18 Cfr. per esempio la *C comme culture de L'abecedario* [(1988), Edizioni Derive/Approdi, Milano 2005] con una spietata frecciata rivolta ad Umberto Eco, definito come un personaggio “spaventoso” a causa della sua erudizione.

19 Gilles Deleuze, *L'abecedario* (1988), Edizioni Derive/Approdi, Milano 2005.

20 L'informazione era stata data da Fanny Deleuze alla Biblioteca Nazionale di Francia, in seguito ad una richiesta di inediti, nel novembre 1995.

21 Minit, Paris 2002 e 2004.

22 Tra le recenti attività editoriali che interessano inediti o materiali mai riuniti in volumi, ricordiamo, per quel concerne Canguilhem, il già citato volume *A vital rationalist*, il numero monografico della rivista « Cahiers philosophiques », n° 69, dicembre 1996 e la raccolta degli *Écrits sur la médecine*, curata da A. Zalozyc per le edizioni Seuil (Paris, 2002); per Deleuze, la pubblicazione del presente corso su Bergson [in F. Worms (a cura di), *Les annales bergsoniennes*, Puf, Paris 2004] e del sopravvissuto manoscritto della conferenza sulla *Teoria delle molteplicità* tradotto in questo volume, ma apparso in versione autografa in appendice al volume collettaneo (*Deleuze épars*, Hermann, Paris 2005). Ricordiamo infine la pubblicazione di un album di fotografie di Deleuze (*Deleuze: un album*, Editions du Centre Pompidou, Paris 2005) che, nonostante le precauzioni dei curatori, pare andare tristemente contro tutte le volontà, esplicite ed implicite, di Deleuze.

razione di un interesse storico in interesse puramente antiquario, dal quale Nietzsche aveva profeticamente messo in guardia nella *Terza inattuale*.

È dunque inevitabile seguire la raccomandazione di Bergson e chiedersi: siamo tenuti a fare *questo* libro? Siamo tenuti a portare a una nuova vita questi testi dopo la morte dei loro autori? Sciogliere il nodo di questa domanda significa evidentemente *giustificare* l'opportunità e l'attualità della pubblicazione dei saggi qui contenuti.

Ma della giustificazione vorremmo mettere in evidenza sin d'ora il lato assiologico e creativo. Da una parte, come nel tribunale della ragione, la deduzione trascendentale ha l'obiettivo di *giustificare* la pretesa delle categorie ad avere un valore universale, così si tratterà di mostrare la legalità storica e teoretica di un concatenamento Bergson-Canguilhem-Deleuze (visto che in storia della filosofia vale ancor di più l'imperativo bergsoniano della precisione²³). D'altro canto dobbiamo mettere altresì l'accento sul fondo creativo dell'atto giustificatorio che si rivela per esempio in un'espressione come "*fare giustizia*". Deleuze e Canguilhem ci insegnano proprio la non preesistenza della legge e della norma all'atto che le instaura. Se la guarigione, secondo una delle più famose massime di Canguilhem, non significa affatto ritorno ad uno stato d'innocenza biologica, ma la creazione di nuove norme, così la giustificazione non è la restaurazione di uno stato d'equilibrio e di giustizia preesistente, ma bensì l'instaurazione di una nuova norma, di una nuova legislazione, di un nuovo diritto.²⁴

23 Facciamo inoltre nostra una raccomandazione di Canguilhem alla fine de *La formation du concept du réflexe* (op. cit., p. 172): "In materia di storia delle scienze vi è una scala macroscopica e una scala microscopica dei soggetti studiati. Quando ci si situa a quest'ultimo punto di vista, non ci si accorge degli stessi legami che al livello della prima. Allo stesso modo che l'esame ad occhio nudo di una tavola di legno non lascia immaginare il movimento browniano, allo stesso modo la storia, disegnata a tratti grossolani, della fisiologia neuro-muscolare non lascia immaginare che Willis ha un'importanza maggiore che Descartes". Evidentemente possiamo sostituire "filosofia" a "fisiologia neuro-muscolare" e, per esempio, e a seconda dei casi, "Hyppolite" a "Willis" e "Sartre" a "Descartes".

24 È nota la passione di Deleuze (che si rivela sin dalla tesi – tra l'altro diretta da Canguilhem – sull'empirismo humeiano) per il diritto, tanto che nell'*Abecedario* disse che se non avesse intrapreso gli studi di filosofia, allora avrebbe studiato giurisprudenza. Essere "a favore della giurisprudenza", spiegava, significa essere a favore della creazione del diritto e contro i diritti universali (dell'uomo, per esempio, somma astrazione secondo Deleuze). Si tratta di un altro punto di divergenza con Derrida (a partire da problemi simili): al di là del diritto non vi è giustizia (neppure messianica e sempre *a venire*). Secondo Derrida la giustizia si dà al di là e al di fuori del concetto, secondo Deleuze la giustizia (come la democrazia) è un pessimo concetto.

Articoleremo la giustificazione seguendo tre movimenti i quali si intrecceranno tra loro e segneranno tre tempi tanto storici quanto filosofici. Metteremo in luce il contesto in cui questi due documenti furono prodotti e l'importanza di Bergson nel percorso intellettuale singolare di Canguilhem e Deleuze; chiariremo inoltre la loro mutua relazione e la loro posizione nel corpus filosofico del secolo passato in Francia. Sugeriremo infine, evitando ogni vana retorica del "ritorno"²⁵, quale possa essere l'attualità di questo libro. Seguendo una celebre immagine bergsoniana che Michel Foucault aveva evocato rendendo omaggio all'opera del suo maestro Jean Hyppolite²⁶, lo storico del pensiero filosofico dovrebbe costituire la punta la più contratta del cono della memoria filosofica, la quale riprende incessantemente la sua ombra attraverso una torsione su se stessa. Egli ha così il compito di marcare il punto d'inflessione e di coalescenza tra passato e presente, a partire dal quale la filosofia può riprendere l'ombra che in ogni istante la ritaglia. Ripresa che, seguendo l'immagine bergsoniana riproposta da Foucault, s'invera necessariamente in un atto creativo.

Se da un lato i testi raccolti in questo volume invitano ad una visione diversa dell'opera di Canguilhem e di Deleuze, d'altra parte ambiscono a provocare una mutazione simile anche sul nostro sguardo sulla filosofia di Bergson, ostaggio da ormai più di sessant'anni di un'immagine stereotipa. Bergson è stato ritratto ed è ancora considerato come un autore superato filosoficamente (dalle analisi fenomenologiche che lo tacciano di realismo, da un approccio strutturale che deride un presunto soggettivismo naif), confutato e zittito dalla scienza (dalla fisica, in seguito alla polemica che aveva seguito la pubblicazione di *Durata e simultaneità*), infine incapace di analizzare la società del suo tempo e complice di conformismo (si vedano le critiche di tutti i marxismi: da Politzer fino ad Althusser passando per Lukács). Questi testi non ci convocano solamente ad un'esegesi più giusta del testo bergsoniano – in questo caso dell'*Evoluzione creatrice* – e delle sue avventure nel secolo passato. Nella loro singolarità, nella

25 L'ultimo testo che Deleuze consacrò esplicitamente a Bergson, la prefazione all'edizione americana del *Bergsonismo*, si intitolava proprio *Un ritorno a Bergson*. È tuttavia evidente che per Deleuze, secondo la vulgata di *Differenza e ripetizione*, la reiterazione, la ripetizione, il ritorno, siano movimenti creatori che "fanno" la differenza.

26 M. Foucault, *Jean Hyppolite. (1907-1968)*, in "Revue de métaphysique et de morale", n° 2, 1969, pp. 141-150, p. 133, ora in *Dits et écrits*. T. I, 1954-1969, Gallimard, Paris 1994, p. 782. Foucault propone l'ipotesi che l'immagine del cono bergsoniano costituisca per Hyppolite "un modello per la storia del pensiero".

loro iscrizione all'interno di due momenti filosofici²⁷ chiave del secolo, essi ci invitano ad aprire il testo bergsoniano e di metterlo alla prova delle sfide del nostro presente, del nuovo momento filosofico nel bel mezzo del quale forse ci muoviamo e circoliamo tutti da ormai più di un decennio.

Procediamo seguendo per ora un rassicurante filo cronologico.

Il primo dei saggi qui raccolti si inserisce in una posizione cruciale sia nell'itinerario di pensiero di Georges Canguilhem che nella sua traiettoria di confronto progressivo con il bergsonismo.²⁸ Nel 1942, un anno dopo la morte di Bergson e due anni dopo l'instaurazione del regime petanista in Francia, Canguilhem proponeva – parallelamente ad un corso su “La causalità e il tempo”²⁹ – questa lettura *dell'Evoluzione creatrice* ai suoi studenti dell'Università di Strasburgo. Durante l'anno seguente Canguilhem riuscirà a tenere un importante corso su *Le norme e il normale*, a terminare la tesi di dottorato in medicina su *Il normale e il patologico*, ma non a completare la redazione, per il “Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg”, di tutto il resoconto del corso sull'*Evoluzione creatrice* che aveva dispensato l'anno prima. Il mattino del 25 novembre 1943 la Gestapo invadeva gli edifici della Facoltà di Lettere, uccidendo due docenti, deportando in Germania numerose persone, e spingendo Canguilhem ad im-

27 Riprendiamo la nozione di *momento* (che non riducibile né a quella di paradigma, di stampo epistemologico-filosofico, né a quella di generazione, di tipo storico, né a quella di campo, di derivazione sociologica) da F. Worms, il quale ha avuto modo di metterla fruttuosamente alla prova d'innumerabili casi concreti.

28 Oltre alle opere ormai classiche pubblicate in lingua francese (G. Renard, *L'épistémologie chez Georges Canguilhem*, cit., F. Dagognet, *G. Canguilhem philosophe de la vie*, Institut Synthélabo, Le Plessis 1997, G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris 1998, Id., *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, PUF, Paris 2002, C. Debru, *Georges Canguilhem, science et non-science*, Rue d'Ulm, Paris 2004), agli atti dei convegni precedentemente menzionati, alle introduzioni dei curatori delle edizioni italiane delle opere di Canguilhem teniamo a segnalare due saggi introduttivi al pensiero di Canguilhem in italiano: G. Quarta, *Georges Canguilhem storico della scienza*, Glauk, Napoli 1975; e l'ancor ottimo saggio di G. Sertoli, *Epistemologia e storia delle scienze in Georges Canguilhem*, in “Nuova Corrente”, n° 90-91, 1983, pp. 101-172.

29 In attesa di un inventario esaustivo del Fondo Georges Canguilhem, una lista dei corsi professati (all'Università di Strasburgo, alla Sorbonne e all'Institut des Sciences) è reperibile nel numero che la “Revue de Métaphysique et de morale” dedicò a Canguilhem (Vol. XC, n° 1, 1985).

bocciare la strada della guerriglia partigiana.³⁰ Si portava così a compimento quella mutazione d'indirizzo politico che lo aveva condotto, alcuni anni prima, ad abbandonare il pacifismo *sans reserves* del suo maestro Alain. La terza ed ultima parte del corso non verrà dunque mai pubblicata.³¹ Per il *Commento*, come per *Il saggio su alcuni problemi concernenti il normale e il patologico*, pubblicato lo stesso anno, e come per molte delle altre opere di questo momento filosofico – il quale è costituito dalle opere scritte nel periodo che va dal crollo della borsa di New York nel 1929 fino al primo decennio dopo la liberazione – la guerra e tutte le sue conseguenze terribilmente concrete sulla *vita* e le *vite*, gioca un ruolo determinante. Potremmo evocare tanto *L'essere e il nulla* che Deleuze, Michel Tournier e altri amici avevano letto poco dopo la sua pubblicazione, avvolti in grosse coperte sotto i bombardamenti della RAF, quanto *Sur la logique et la doctrine de la science* di Cavaillès, scritto in prigione prima della sua fucilazione, o i poemi metafisici di Jean Wahl, composti tra il campo di prigionia di Drancy, Casablanca e gli Stati Uniti, o ancora la traduzione delle *Idee* di Husserl, iniziata da M. Dufrenne e P. Ricoeur in un campo di concentramento o, infine, la tesi di Jean Hyppolite, conclusa in tutta fretta a causa dell'avanzata dei tedeschi che stavano per invadere Strasburgo.

In questo *Commento* – in cui Canguilhem, nella sua tipica prosa concisa e intensa, dimostra contemporaneamente le sue doti di filosofo e di pedagogo³² – assistiamo al primo confronto ravvicinato con il pensiero di Bergson e possiamo intravedere la maniera in cui le intuizioni bergsoniane si stavano inserendo nel percorso intellettuale dell'epistemologo. In

30 Cfr. G. Maugain, *La vie de la Faculté des Lettres de Strasbourg de 1939 à 1945*, in *Mémorial des années 1939-1945*, Publications de La Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Fascicolo 103, Les belles Lettres, Paris 1947, pp. 3-50, ma soprattutto le pp. 32-40). Durante tutto il 1944, sotto il nome di "Lafont", Canguilhem divenne il braccio destro di Henry Ingrand, leader della resistenza nella regione dell'Auvergne.

31 Con buona probabilità gli appunti di corso si trovano custoditi in uno delle decine di scatoloni che compongono l'immenso Fondo George Canguilhem che è in corso di catalogazione presso la Biblioteca dell'Ecole Normale di Parigi

32 Bertrand de Saint-Sermin, allievo di Canguilhem alla Sorbonne, ricorda un altro "avvincente" corso su Bergson degli anni cinquanta, in cui Bergson "usciva depurato, riportato all'essenziale, arricchito di un certo rigore e accresciuto di un certo peso" (in "Revue de Métaphysique et de Morale", op. cit., p. 86). Per lungo tempo presidente della commissione dell'*agrégation*, "il Cang" era famoso e temuto tra gli studenti per il suo rigore e la sua severità.

un'intervista con gli allievi Jean-François Braunstein e François Bing³³, realizzata poco prima della sua morte, Canguilhem aveva in effetti confessato di aver iniziato a leggere attentamente Bergson solamente in seguito agli studi di medicina (iniziati nel bel mezzo del periodo dell'*entre-deux-guerres*); Canguilhem si riferiva senz'ombra di dubbio a questo corso. Solo un episodio lo precede: nel 1929 aveva recensito nel *Journal* del suo maestro Alain il celebre e corrosivo pamphlet di Georges Politzer, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*.³⁴

La primissima lettura di Bergson, effettuata in occasione della recensione al libro di Politzer, non si spingeva tuttavia oltre una decisa ammirazione verso il saggio del marxista ("L'ho letto e l'ho riletto – scriveva entusiasta Canguilhem – lo so quasi a memoria") e una critica severa del bergsonismo (una dottrina "né inviolabile, né sacra") a causa del suo approccio ancora rigidamente psicologico al vissuto. Seguendo le argomentazioni dell'opera pionieristica di Politzer, Canguilhem sosteneva infatti che le analisi bergsoniane, non potevano essere concrete, poiché – sebbene avessero criticato l'introspezione psicologica dal punto di vista di una filosofia della durata – avevano mantenuto invariato l'approccio realista, oggettivante ed "in terza persona" della psicologia classica, il quale fa dello spirito nient'altro che "qualchecosa": nell'astrattezza delle analisi bergsoniane si sarebbe dunque persa la singolarità e la concretezza umana. La recensione apparteneva innegabilmente alla serie di attacchi sferrati alla filosofia di Bergson da parte di quella generazione nata durante il primo decennio del secolo³⁵, bisognosa di fare piazza pulita non soltanto della filosofia del-

33 In AAVV, *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Institut Synthèlabo, Les Plessis-Robinson, 1998, p. 312.

34 Recensione di *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, F. Arouet (G. Politzer), in « Libres propos. Journal d'Alain », 20 avril 1929, pp. 191-195. G. Politzer, *La fine di una parata filosofica* (1928), in Id., *Freud e Bergson*, trad. di S. De La Pierre e R. Salvatori, La Nuova Italia, Firenze, 1970. Cf. anche R. Ronchi, "Politzer lettore di Bergson", in R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Genova, Marietti, 1990.

35 Come nel caso di altri giovani filosofi "non conformisti" degli anni '30, un odio violento verso Bergson (e Brunschvicg) era diffuso nel gruppo di amici di Politzer che collaboravano alle effemere riviste "Philosophies", "Esprit", e poi alla "Revue de psychologie concrète": P. Nizan (autore del sulfureo *I cani da guardia*), G. Friedmann e H. Lefebvre. Alcuni comici episodi di pubblica derisione dell'"omino dal cranio pelato" da parte di Lefebvre e Politzer sono evocati da R. Hess nel suo *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle* (Métailié, Paris 1988).. Più in generale, a partire dagli anni trenta, Bergson era trattato come un "cane morto" da quella che veniva considerata l'avanguardia filosofica francese (cfr. R. Jolivet,

l'autore del *Saggio*, ma di tutta la filosofia accademica delle “tre B” (Brunschvicg, Bergson e Boutroux).³⁶ Da un angolo di fuoco diverso – quello di una filosofia della coscienza intenzionale ispirata dai lavori di Husserl³⁷ – arriveranno le critiche del primo Merleau-Ponty, poi di Pradines, ma soprattutto quelle di Sartre: il rifiuto del bergsonismo contenuto tanto nell'*Immaginazione* quanto in *Un'idea fondamentale della fenomenologia: l'intenzionalità*, è in effetti consonante con il primissimo Canguilhem. Niente di più utile a questo proposito se non un confronto tra l'atteggiamento disgustato di Sartre nei confronti la “filosofia alimentare” e l'introspezione con il rifiuto di Canguilhem per “i miti dello stato di coscienza e della vita interiore”, “dottrina mortale per i ruminanti”.³⁸

Il corso sull'*Evoluzione creatrice* – e con questo gli scritti di quel momento, la tesi di medicina, le *Notes sur la situation faite face à la philosophie biologique en France*³⁹ e alcuni dei saggi poi raccolti nel libro *La conoscenza della vita*, sui quali torneremo in un istante – si situa dunque in posizione nevralgica, tra una lettura critica di Bergson ancora acerba e i giudizi contenuti in due importanti conferenze tenute nel 1966 a Bruxelles e poi ripubblicate in un saggio dal titolo *La vie et le concept*⁴⁰. Quest'ultimo scritto appartiene invece a pieno titolo al momento filosofico “strutturale” (gli anni '60 e '70). In questo secondo momento Canguilhem opera un riassetto epistemologico della sua filosofia della vita e della sua considerazione del bergsonismo, oltre a effettuare alcune mosse strategiche rispetto agli attacchi “esistenzialisti” o “umanisti” alla filosofia “strutturalista” di allievi e colleghi (Foucault e Althusser su tutti).

Réflexions sur le déclin du bergsonisme dans les années d'après-guerre, in AAVV, *Bergson et nous*, Armand Colin, 1959). Non ci soffermeremo qui sulle ragioni di questo rifiuto, limitandoci a citare un'osservazione di Jean Hyppolite, il quale notava giustamente come la filosofia di Bergson “in un periodo tragico della storia, fosse sembrata troppo carica di serenità” (*Vie et existence d'après Bergson* (1949), in J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Puf, Paris, 1991, t. I, p. 490).

36 Cfr. il fondamentale studio storico di J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle, khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Puf, Paris, 1994. Per gli aspetti più squisitamente filosofici cfr. V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris 1979

37 A questo proposito, cfr. F. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson : les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Olms, Hildesheim 2005.

38 G. Canguilhem, *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, cit., p. 192.

39 “Revue de métaphysique et morale”, n° 3, luglio-ottobre 1947, pp. 322-324

40 In *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1990..

Il movimento di recupero del pensiero di Bergson (ben precedente quella degli altri autori della sua generazione, si pensi per esempio al Merleau-Ponty nel corso del 1947-1948 su *L'union de l'âme et du corps*⁴¹) è situabile dunque verso l'inizio degli anni '40.⁴² Seguendo un'esigenza comune a tutta una generazione, Canguilhem stava rivolgendo la sua attenzione verso i "problemi umani concreti"⁴³ della malattia, della morte e della vita nell'ambito della medicina e non poteva prescindere dal confrontarsi con la filosofia bergsoniana. Consideriamo brevemente le modalità di questo confronto e assimilazione.

Nella parte critica del *Saggio su alcuni problemi concernenti il normale e il patologico* – elaborata in contemporanea al corso su Bergson – la concezione ottocentesca della malattia come variazione quantitativa rispetto alla condizione di salute è tacciata di un doppio oblio. Il primo è quello dell'esperienza antropologica dell'individuo sofferente e della radicale eterogeneità qualitativa del suo stato patologico sentito rispetto allo stato di salute. Il secondo è quello dell'originalità della vita in quanto attività creatrice di norme, ridotta alla materia inerte, alle parti di un corpo frammentato in segmenti codificati e studiati nello spazio neutrale del laboratorio. Secondo Canguilhem – il quale riprende un approccio comune tanto a Goldstein quanto al "bergsoniano" Minkowski – bisogna invece partire dall'esperienza del vivente umano: la medicina deve radicarsi nella sofferenza del malato, nella dimensione esistenziale dell'individuo che si rapporta con l'ambiente circostante. La salute non consiste allora in un dato oggettivo, ma proprio nel rapporto vissuto tra capacità normativa e creativa di trascendimento di sé propria al vivente umano e il suo *milieu*.

Da una parte il quadro problematico è quello comune a tutto il pensiero dell'epoca (tanto marxista o hegeliano, quanto "spiritualista" o "esistenzialista"), il quale era incentrato su di una nuova idea di soggettività umana concreta (si pensi ai concetti sartriani di "per sé", di "situazione"⁴⁴ o al

41 *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, appunti presi al corso di Merleau-Ponty, raccolti e curati da J. Deprun, Vrin, Paris 20003.

42 Canguilhem aveva già definito Bergson un "grande filosofo" nel *Traité de logique et de morale*, scritto con C. Planet (Imprimerie Robert et Fils, Marseille 1939, p. 32).

43 In *Il normale e il patologico*, op. cit., pp. 9-10. Per un'idea dei problemi e delle letture che occupavano Canguilhem durante la seconda metà degli anni '30, cfr. J. Piquemal, *G. Canguilhem, professeur de Terminale (1937-1938)*, in "Revue de métaphysique et de morale", op. cit.

44 Ancora una volta sarebbe proficuo un confronto tra Canguilhem e Sartre a partire di passi come il seguente: "Un organismo, è una modalità d'essere assolutamente

“soggetto incarnato” merleau-pontiano); d’altra parte le soluzioni “vitaliste” fornite da Canguilhem rappresentano una singolarità irriducibile nel panorama filosofico di quel momento. Una recensione ad un libro di Georges Friedmann del 1947 – una delle rare occasioni in cui Canguilhem si confronta esplicitamente con le correnti filosofiche contemporanee – illustra chiaramente questa situazione. Dopo aver evidenziato l’importanza dell’umanesimo esistenzialista e marxista come avamposto di resistenza tanto all’ “illusione scienziata” quanto a quella “tecnicista”, tanto alla matematizzazione dell’esperienza quanto alla subordinazione del biologico al meccanico, e dopo aver chiarito che il vantaggio sull’esistenzialismo dell’approccio marxista consiste nel tentativo di cambiare la condizione umana (e non la situazione umana), Canguilhem si situa così rispetto a quest’ultimo: “Friedmann fa apparire l’esistenza di ciò che chiama il primato del’umano sul meccanico, primato del sociale sull’umano. Noi diremmo in maniera un po’ differente: *primato del vitale sul meccanico, primato dei valori sulla vita*”.⁴⁵ E qualche pagina dopo approfondisce la sua posizione evidenziando che “le norme vitali [...] hanno [...] inevitabilmente un aspetto meccanico, ma non sono norme che attraverso il loro rapporto alla polarità assiologica della vita, di cui l’*umanità* è la presa di coscienza”.⁴⁶ Pochi anni dopo, nell’*Introduzione a La conoscenza della vita*, Canguilhem ribadirà ancora che “il conflitto non è tra il pensiero e la vita nell’uomo, ma tra l’uomo e il mondo nella coscienza *umana* del mondo”⁴⁷ e alla fine di un saggio incluso in quest’opera (*Il normale e il patologico*), che biologia e medicina fanno parte di un’*antropologia*.

È nella cornice sopra delineata che Canguilhem fa sue le istanze antiriduzionistiche del pensiero bergsoniano, il quale – quarant’anni prima, in un contesto di reazione al positivismo – aveva rivendicato la centralità dell’individuo vivente e “durante”. Ma evidentemente non si tratta di una riproposizione statica della filosofia di Bergson, dell’applicazione di un

eccezionale poiché in lui non vi è differenza tra la sua esistenza e il suo ideale, tra la sua esistenza e la sua regola o norma” [in *Le problème des régulations dans l’organisme et dans la société*, (1955), in *Ecrits sur la médecine*, p. 106] che pare bizzarramente consonante con la tesi sartriana secondo la quale “l’esistenza precede l’essenza”.

45 G. Canguilhem, *Milieu et normes de l’Homme au Travail*, recensione del libro di G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel* (1946), in “Cahiers Internationaux de sociologie”, n° 3, 1947, p. 135, corsivi nostri.

46 Ibid., p. 137, corsivo nostro.

47 Cit., p. 34.

“bergsonismo retrospettivo”⁴⁸ inteso come *philosophia perennis* a nuovi problemi, o della prosecuzione di un progetto filosofico passibile di arricchimenti progressivi alla maniera fenomenologica, ma dell’inserimento di alcuni nodi teorici in una congiuntura socio-filosofica profondamente mutata rispetto a quella in cui era stata composta *L’evoluzione creatrice* e le altre opere bergsoniane.

È proprio nel *Commento* che l’appropriazione del bergsonismo si manifesta per la prima volta. Dopo una parentesi introduttiva nella quale evidenzia come il pensiero di Bergson debba essere presa in “seria considerazione” da parte dai filosofi contemporanei, Canguilhem riprende il capitale imperativo bergsoniano secondo il quale “la filosofia deve crearsi uno sguardo nuovo davanti al fatto vitale”⁴⁹, e non applicargli l’immagine che le scienze fisiche si fanno della materia inerte. Se la filosofia agisse diversamente, se riducesse la vita alla materia, *partes extra partes*, oltre a peccare d’astrazione e a mancare il “concreto”, si ritroverebbe a disconoscere l’individualità vivente, a sottovalutarla, a disprezzarla, con tutte le tragiche conseguenze che ciò può comportare. È la stessa postura *analitica* propria al meccanicismo a svilire e umiliare la vita, sostiene Canguilhem, che ricorda come il termine “fissare” in biologia cellulare significhi uccidere. “La prima condizione per brutalizzare un essere – spiega Canguilhem – è considerarlo un bruto, ed è questo il motivo per il quale l’odio è innanzitutto ritiro o rifiuto di un valore.”⁵⁰ A questo proposito Canguilhem rimanda i suoi lettori ad una celebre lettera a Henry More, nella quale Descartes, basandosi sulla teoria dell’automatismo animale, giustificava atti solitamente considerati crudeli. E, poco dopo – in un passaggio dalle tinte quasi levinassiane – può concludere che se si adotta invece l’approccio bergsoniano, “se si spiritualizza la materia, se la si considera come animata, ci si pone di fronte ad essa in un’attitudine di riverenza, di adorazione, in una postura che non è per nulla aggressiva”.⁵¹

Nel corso su *L’Evoluzione creatrice* assistiamo dunque ad una torsione piuttosto che ad un ribaltamento delle posizioni assunte nel breve scritto su *La fine di una parata filosofica*. Nella recensione al libro di Politzer Canguilhem criticava Bergson da un’angolazione etica, che aveva in parte

48 L’espressione è di M. Merleau-Ponty, in *Divenire di Bergson* (1959), in Id. *Segni* (1960), Il Saggiatore Milano, 2004, pp. 239-250

49 *Infra*.

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*

ereditato dal suo maestro Alain⁵²: la psicologia, della quale il bergsonismo pareva costituire l'ultima disavventura, oltre a mancare il concreto, consisteva nel fare l'elogio del fatto, non insegnava quindi a cercare le sue ragioni, e, nel caso queste fossero prive di *valore*, non invitava a *criticare* e *cambiare* il fatto, non invitava dunque all'*azione*. Nel *Commento* del 1943, non solo Canguilhem salva Bergson dai precedenti attacchi di risonanza "etica", ma ne fa un alleato nella loro radicalizzazione, dandone un nuovo senso: il punto di scaturigine delle critiche è ora centrato in una filosofia della vita creatrice. In tal maniera la filosofia di Bergson non consiste più nell'elogio del dato; al contrario, avendo introdotto la *volontà* e la capacità di scelta e di creazione nella stessa vita (la vita, ha un "carattere psicologico", è "puro volere" scrive Bergson in alcuni passaggi citati puntualmente da Canguilhem⁵³), avendo opposto al "*già fatto*" "quel che *si fa*"⁵⁴, il bergsonismo è consonante con quella filosofia dell'azione normativa che Canguilhem aveva in parte ripreso dal suo maestro Alain. Discutendo il significato del vitalismo da un punto di vista epistemologico, nella conferenza su *Aspetti del vitalismo* del 1946, Canguilhem ammetterà in effetti che il vitalismo è "un'esigenza più che una teoria" e "una morale più che un metodo".⁵⁵

La critica del meccanicismo nelle scienze della vita, la quale consonava in parte con la filosofia dell'azione di Alain, si trovava fors'anche ad avere

52 Canguilhem, che durante tutta la sua vita aveva sostenuto che Alain costituiva per lui un "modello", citava nella recensione al libro di Politzer il capitolo "Lâches penseurs", tratto da *Mars ou la guerre jugée* di Alain [(1921), Gallimard, Paris 1960, p. 645]. In questo libro il suo maestro definiva gli psicologi come "adoratori del fatto", fautori di un lavoro "poliziesco" che disapprende a "pensare in piedi". Questo approccio alla psicologia che ne fa una pseudo-scienza al servizio di poteri repressivi, lungi da essere stata ispirata da Michel Foucault, sarà una costante in tutto l'itinerario intellettuale di Canguilhem, raggiungendo senza dubbio il suo apice – in virulenza e rigore – nel celeberrimo articolo del 1958 su *Qu'est-ce que la psychologie?* (ripubblicato in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit.). Per un approccio critico a questi temi si veda G. Guerra "Che cos'è la psicologia?". *Commento a un saggio di Georges Canguilhem*, in "Teorie e Modelli", n° 3, 2001, pp. 5-25, E. Roudinesco, *Situation d'un texte : Qu'est-ce que la psychologie*, in *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences*, op. cit., pp. 135-144 e soprattutto, J. Brunstein, *La critique canguilhemienne de la psychologie*, in "Bulletin de psychologie", n° 440, 1999, p. 181-190.

53 H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit. p. 197, *Commento*, op. cit.

54 *Commento*.

55 G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1952), trad. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna, 1976, p. 131.

come motore critico la situazione della seconda guerra, nella quale il disprezzo della vita, la sua gerarchizzazione, la divisione tra vita normale/sana e anormale/patologica, oltre ad essere tema per una tesi universitaria era questione di tragica attualità: nel percorso esistenziale di Canguilhem, la relazione tra riflessione filosofica e azione politica era dunque diretta.

Ma la rivalorizzazione della filosofia della vita bergsoniana, prende ancora un'altra portata quando, poco dopo la Liberazione, è utilizzata da Canguilhem come pietra di paragone in un bilancio della storia del pensiero moderno francese. Quattro anni dopo la pubblicazione del commento a Bergson e del *Saggio*, in alcune *Notes sur la situation faite en France face à la philosophie biologique*⁵⁶, Canguilhem sottolineava come, da Descartes fino a Sartre⁵⁷, in Francia la filosofia biologica fosse rimasta relegata nell'oblio. Il vizio comune a tutto il pensiero francese era stato proprio "il disconoscimento del *taglio* tra l'inorganico e l'organico"⁵⁸. L'unica "eccezione che conferma[va] la regola d'indifferenza" era costituita proprio da Bergson e dal suo capolavoro del 1907, *L'evoluzione creatrice*. Libro che Canguilhem ammetteva di aver con attenzione solo tardivamente.

La responsabilità dell'indifferenza di fronte alla creatività vitale, la responsabilità dell'assenza di una filosofia biologica francese, secondo Canguilhem era da imputare all'eredità del meccanicismo cartesiano⁵⁹, il

Bertrand de Saint-Sernin sostiene a sua volta che il suo maestro avesse sempre avuto "la convinzione che, come dice Bergson, 'ogni morale è d'essenza biologica'" (*Une anthropologie biologique et historique*, in "Cahiers philosophiques", n° 69, p. 58)..

56 In "Revue de métaphysique et de morale", n° 3, 1947. Lo stesso tema polemico ritorna l'anno dopo in una recensione anonima della *Revue de Métaphysique et de Morale* (su *Le problème de la vie*, di M. Vernet, Plon, Paris 1947, p. 327) che sembrerebbe essere stata scritta proprio da Canguilhem.

57 Vi sono sicuramente delle risonanze polemiche celate dietro l'accoppiata Sartre-Descartes. Durante il 1946, anno precedente l'uscita dell'articolo di Canguilhem e 350esimo anniversario della nascita di Descartes, Sartre aveva pubblicato il famoso articolo sulla *Libertà cartesiana*. La questione di un'identità filosofica francese era una delle più importanti poste in gioco nella Francia appena uscita dal secondo conflitto, e Descartes costituiva un irresistibile agente di cementificazione grazie al quale era possibile *creare* quest'identità. Solamente durante il decennio successivo il dibattito tra l'interpretazione "strutturale" di Descartes data da Martial Gueroult (e plaudita da Canguilhem) e quella "esistenziale" di Ferdinand Alquié articoleranno in maniera duratura il *Kampfplatz* degli studi cartesiani francesi.

58 *Commento*, infra

59 Canguilhem rimarrà esente dagli sviluppi dell'hegelismo francese (specie quello "esistenzialista" kojéviano), proprio per il suo cartesianismo di fondo, per aver situato la negatività dialettica solamente sul piano umano e per aver tralasciato

quale non aveva riservato al fatto vitale alcuno statuto ontologico. Questo stesso meccanismo era già stato analizzato e messo in causa non soltanto nel commento all'*Evoluzione creatrice*, ma anche in alcuni saggi degli anni 30.⁶⁰ Nelle *Notes* del 1947 Canguilhem sosteneva che Descartes fosse certo il pensatore delle idee chiare e distinte, del rifiuto della teleologia a favore della spiegazione razionale della vita, ma che il suo immanentismo fosse solo apparente, poiché non era stato capace di rendere conto anche della produzione delle macchine, e aveva dovuto postulare che la macchina naturale fosse stata costituita, attraverso un'operazione creativa, dalle "mani di Dio". Per giustificare la creazione il cartesianesimo aveva dunque dovuto fare ricorso a quella trascendenza dalla quale pareva voler sfuggire.⁶¹ Già in un articolo di dieci anni prima Canguilhem aveva notato infatti come non vi fosse "nella filosofia cartesiana una teoria della creazione, cioè in fondo un'estetica".⁶²

Il meccanicismo spiega dunque il funzionamento delle macchine, "fossero esse naturali o artificiali", ma non la loro genesi. È qui che il contributo bergsonianesimo era essenziale, poiché la filosofia di Bergson – la quale considera la stessa materia "come un organo"⁶³ – fornisce un modello, si configura come "una filosofia biologica del macchinismo, trattante le

"molto allegramente", tutta la "filosofia della natura" di Hegel, la sua "filosofia cosmologica" e la "filosofia biologica" (cfr. *Hegel en France*, in "Revue d'histoire et de philosophie religieuses", 1946, p. 290)..

60 Cfr. soprattutto *Descartes et la technique* (1937), in « Cahiers philosophiques », n° 69, 1996, pp. 93-100 e a *Activité technique et création*, in « Communication et discussions, Société toulousaine de philosophie », 2a serie, 1938, pp. 81-89. Canguilhem aveva inoltre tradotto la tesi latina di E. Boutroux su *Des vérités éternelles chez Descartes* nel lontano 1927 (Vrin, Paris 1985). Ritournerà a Descartes e al problema del meccanismo in *Le concept de réflexe* nel 1955 e, lo stesso anno, partire dal (lodato) libro di Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (in *Organisme et modèles mécaniques. Réflexions sur la biologie cartésienne*, in "Revue philosophique", n° CXLV, 1955).

61 Gran parte delle argomentazioni riguardo al meccanismo cartesiano erano state presentate per la prima volta nella conferenza su *Macchina e organismo*, ne *La conoscenza della vita* (op. cit.).

62 G. Canguilhem, *Descartes et la technique*, op. cit., p.100. Quindici anni dopo Canguilhem tratterà questo problema a partire della prospettiva incrociata di Alain e Bergson considerati come dei filosofi anti-platonici e anti-cartesiani profondamente influenzati dalla teoria dell'evoluzione di Darwin, in *Réflexions sur la création artistique chez Alain*, in "Revue de métaphysique et de morale", n° 57, aprile-giugno 1952, pp. 171-186. Teniamo inoltre a ricordare che nel 1946-47 Canguilhem aveva tenuto a Strasburgo un corso sul "Problema della creazione".

63 *Commento*, infra.

macchine come gli organi della vita, che getta le basi per un'organologia generale".⁶⁴ Si tratta della stessa organologia che Canguilhem già ricercava alla fine degli anni trenta, quando sosteneva che non fosse più possibile tracciare una linea di demarcazione tra "le semplici macchine primitive e gli organi costruiti dalla vita".⁶⁵ Un decennio dopo, *L'Evoluzione creatrice* veniva presentata come niente di meno che "il saggio il più lungimirante, se non addirittura totalmente riuscito, per completare la spiegazione dei meccanismi (qui compresi i meccanismi della vita), che concernono la scienza, per una comprensione della costruzione delle macchine prese come fatti culturali e non più fisici, cosa che comporta la reinscrizione dei meccanismi nell'organizzazione vivente come condizione necessaria d'antiorità."⁶⁶ Canguilhem poteva allora concludere le sue *Note* con una formula dai toni nietzscheani, sostenendo che, seguendo l'esempio dell'*Evoluzione creatrice*, "la storia del meccanismo deve essere iscritta nella storia della vita".⁶⁷

Notiamo di passaggio come questo gesto filosofico d'iscrizione vitale situò tanto Bergson quanto Canguilhem in una posizione certo prossima a quella di Nietzsche, ma radicalmente distante da quella di un filosofo come Heidegger. Tanto secondo Bergson – il quale dall'*Evoluzione creatrice* in poi fa l'elogio dell'*homo faber* e rivendica un pieno accesso della scienza all'assoluto – quanto secondo Canguilhem – il quale sostiene che la tecnica si trovi addirittura più vicina alla vita rispetto invece ad un atteggiamento scientifico totalizzante o ad una metafisica astratta – la tecnica e la scienza non sono certo da condannare, essendo strumenti *della e per la vita*. Ci si rende da subito conto che ci si trova – sia in Canguilhem che in Bergson – in un'aria filosofica ben lontana da quella delle celebri tesi heideggeriane sul nichilismo.

La reinscrizione della tecnica nella "storia della vita", cioè la spiegazione del fatto culturale a partire dal vitale (ma un vitale che sfugge al meccanismo senza sfociare nell'irrazionalismo), avrebbe – sostiene Canguilhem – potuto avere delle conseguenze di grande portata sulla civilizzazione in quel momento storico di ricostruzione: rimettere il meccanismo al suo posto "nella vita e per la vita" avrebbe forse permesso di spiegare l'ultimo violento quindicennio di storia europea, "gli aspetti tragici

64 G. Canguilhem, *Notes*, op. cit., p. 332.

65 G. Canguilhem, *Activité technique*, op. cit., p. 86.

66 G. Canguilhem, *Notes*, op. cit.,

67 Ibid

dei conflitti del passato recente e [...] dell'avvenire prossimo".⁶⁸ Canguilhem riteneva che un lato fosse necessario difendere il vitalismo di Bergson dagli attacchi che potevano essergli sferrati dal punto di vista di un razionalismo ristretto, fosse esso neo-kantiano, strettamente husserliano (Canguilhem aveva sempre opposto il *vivente* biologico al *vissuto* fenomenologico) o marxista, attacchi che riducevano la filosofia biologica e bergsoniana ad una "losca escrescenza della scienza positiva, atta a seuire ai disegni politici i meno confessabili", a "qualche cosa tra il misticismo, il romanticismo e il fascismo", ad "un genere di speculazione naif, malsana o criminale"⁶⁹, o, ancora, a null'altro se non alla manifestazione della decadenza borghese della *fin de siècle*.⁷⁰ D'altra parte era necessario spiegare questi stessi attacchi, tracciandone la genealogia a partire da un'ottica vitalista: l'ostilità di un razionalismo ristretto e meccanicista di fronte al vitalismo, suggeriva Canguilhem, ha delle motivazioni ben poco razionali (ma bensì "vitali"), poiché è dovuta dall'assenza di coraggio nel vivente umano – in determinati momenti della sua storia– nell'affrontare quanto c'è di rivoluzionario e artistico nella vita. Ricordando come il periodo della Rivoluzione francese fosse stato accompagnato da un ampio sviluppo del vitalismo nelle scienze, Canguilhem definisce questo atteggiamento di prudenza e di conservazione come lo stesso stato della vita che si rinchiude in sé stessa, preludio di una patologia. È al contrario proprio il continuo ritorno di un approccio vitalista a coincidere con lo stesso processo della "vita [...] che cerca di rimettere il meccanismo al suo posto nella vita".⁷¹

L'impresa filosofica di Canguilhem si iscriveva dunque, sin dagli anni '40, in un'idea bergsoniana di "razionalità ragionevole", intesa non come "percezione dei rapporti inclusi nella realtà delle cose", ma come creatività critica, "potere d'istituzione di rapporti normativi nell'esperienza della vita."⁷² Secondo Canguilhem la critica dei prodotti della vita doveva

68 G. Canguilhem, *Notes*, op. cit., p. 333.

69 G. Canguilhem, *Notes*, op. cit., p. 324. Con molte probabilità tra i marxisti Canguilhem pensava proprio al tanto ammirato Politzer (e ai suoi amici Friedmann e Lefebvre), il quale aveva scritto uno spietato epitaffio per Bergson nel febbraio 1941 (*Après la mort de Bergson*, in "La Pensée Libre", n° 1, ora in G. Politzer, *Essays I. La Philosophie et les Mythes*, a cura di J. Debouzy, Éditions Sociales, Paris 1969), accusandolo di aver preparato il ritorno di tutti gli oscurantismi filosofici e politici nella Francia occupata.

70 G. Canguilhem, *Notes*, op. cit., p. 325.

71 G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, op. cit., p. 146.

72 G. Canguilhem, *Notes*, op. cit., p. 332

essere fatta dal punto di vista della vita stessa, “il pensiero del vivente deve mantenere del vivente un’idea del vivente”.⁷³ . Per Canguilhem come per Bergson si tratta dunque di colmare lo iato tra concetto e vita, comprendendo come il pensiero concettuale non sia altro che un prodotto ed uno strumento della vita stessa, e non una maniera di svilirla in nome di istanze ad essa trascendenti. È d’altronde paradigmatico come nel *Commento* Canguilhem traduca il problema saliente del capitolo III, quello della genesi simultanea della materia e dell’intelligenza, in problema “della conoscenza”.⁷⁴ La grande questione affrontata da Bergson è pertanto la stessa che accompagnerà tutta la traiettoria epistemologica di Canguilhem. L’epistemologia dei concetti di Canguilhem coincide in effetti con una filosofia della vita nella misura in cui essa costituisce lo sforzo del vivente umano per cogliere la maniera in cui la conoscenza stessa modifica il suo rapporto alla vita.

La relazione di Canguilhem con Bergson non riposa dunque su di un mero rapporto molare di eredità. Al contrario Canguilhem, partendo da questioni diverse, seguendo un percorso singolare, stimolato da altri problemi rispetto a quelli bergsoniani ed adottando un proprio stile e tenore filosofico, giunge ad una consonanza di fondo con quella che potremmo definire l’ “ontologia vitalista”⁷⁵ di Bergson. Vediamo di ricapitarla in qualche schematico tratto.⁷⁶

Tanto per Bergson quanto per Canguilhem la vita consiste in un’attività creatrice irriducibile ai meccanismi attraverso i quali l’animale umano spiega e utilizza la materia. Quest’attività si scinde in due aspetti: da una

73 G. Canguilhem, *Macchina e organismo* (1946), in *La conoscenza della vita*, op. cit, p. 12.

74 “Il capitolo è intitolato: *Significato della vita*, e sin dall’inizio presenta come obiettivo quello di ridisegnare una genesi dell’intelligenza. In seguito comprendiamo che non si tratta di niente di meno che del problema della conoscenza”, *Commento*, infra.

75 Non è certo questo il luogo per avventurarsi nel ginepraio della definizione di una parola tanto polisemica quanto logora come “ontologia”. Resta il fatto che – se è effettivamente possibile parlare di un’ “ontologia vitalista” che sottende tanto le filosofie di Bergson che quelle di Canguilhem e Deleuze, cosa che è ben lungi dall’essere ovvia – la posta in gioco sta evidentemente nel tentativo di evitare di pensarla in termini pre-critici e dogmatici.

76 Per questi punti cfr. la recensione di M. Dufrenne a *La conoscenza della vita* (*Un livre récent sur la connaissance de la vie*, in “Revue de métaphysique et de morale”, n° 4, 1953, pp. 170-187 e a G. Le Blanc, *Le problème de la création : Bergson et Canguilhem*, in F. Worms (a cura di), *Annales bergsoniennes II*, Puf, Paris 2005, pp. 498-506.

parte una vita creatrice, produttrice di norme, una natura *naturante*, dall'altro una vita individualizzata, normalizzata, *naturata*. Ritroviamo un comune rifiuto di un piano che preceda lo sviluppo creativo della vita, di qualsiasi finalismo, quindi anche della nozione darwiniana di sviluppo. Bergson propone certo il termine di evoluzione, ma, contro Spencer e la sua ricostruzione dell'evoluzione a partire da frammenti dell'evoluto⁷⁷, aggiunge l'aggettivo *creatrice*. Da parte sua Canguilhem critica l'idea comtiana di uno sviluppo senza crisi né rotture a profitto del concetto d'evoluzione *en devenir*⁷⁸; rifiuta inoltre l'idea che vi possano essere delle norme trascendenti che fissano il senso delle singole norme vitali di un vivente che si rapporta con il suo ambiente.

Da questo primo aspetto deriva il carattere secondario della stabilità della vita nelle sue manifestazioni individuali e, inoltre, quello temporaneo dell'adattamento del vivente al suo ambiente, compreso quello che si fa attraverso prodotti strumentali e culturali (tecnica e scienza). L'acquisizione di un'abitudine è certo spiegabile come un adeguamento alle sfide dell'ambiente (si leggano per esempio gli esemplari passaggi riguardo all'apprendimento del nuoto come risposta del corpo al liquido nel *Commento*), ma si tratta di un adeguamento sempre imperfetto e passibile di essere destinato ad uno scacco. Nel *Normale e il patologico*, la salute è in effetti identificata non tanto all'abilità a reagire in maniera specializzata e dunque limitata, quanto alla capacità creativa di adattarsi in maniera variata all'ambiente.

Tuttavia alcune dislocazioni vengono operate nel seno di una stessa filosofia della vita da parte di Canguilhem, dislocazioni che sono d'altronde strettamente legate alla situazione ed ai problemi del momento filosofico della guerra. Innanzitutto ciò che scompare progressivamente nel vitalismo canguilhemiano è la netta polarità tra vita agente e vita riproduttiva ed individuata, la separazione tra la virtualità delle scelte possibili della vita e la loro attualizzazione e individuazione. Secondo Canguilhem la vita si configura come capacità normativa, ma questa capacità non deve essere pensata come una potenzialità cronologicamente anteriore la sua manifestazione ed individualizzazione. La nozione di normatività coincide con la capacità propria all'individualità vivente di modificarsi a seconda del cambiamento delle condizioni dell'ambiente. A partire dal *Norma-*

77 Cfr. *Commento*

78 Cfr. G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Du développement de l'évolution au XIX siècle*, Puf, 1962, p. 24.

le e il patologico la normatività è così radicata nella corporeità concreta dell'organismo vivente piuttosto che nel carattere psicologico e coscienziale della vita.

Un secondo spostamento legato direttamente al primo interessa le modalità di manifestazione della vita. Secondo Bergson tanto nell'atto creativo della vita, quanto nell'atto intuitivo del pensiero⁷⁹, nella risalita verso la virtualità creatrice, è necessario fare forza alle abitudini. Questo sforzo è ancora più faticoso nel caso dell'uomo e delle strutture sociali, che costituiscono forse l'individualizzazione vivente la più specializzata e pragmaticamente efficace. La creazione umana si colora, specie nelle *Due fonti della morale e della religione*, di tinte superomistiche ed eroiche, poiché nel sociale si concentra la massima difficoltà per il suo rialzamento dallo stato individuato verso la creazione. Non a caso Bergson attribuirà ad alcune personalità isolate la responsabilità delle grandi creazioni. Canguilhem non condivide – ed è uno dei caratteri del tempo che ancora una volta lo avvicina ad un filosofo apparentemente molto lontano come Sartre – questa visione eroica della vita e dell'uomo. Secondo Canguilhem la creazione – tanto sul piano meramente biologico che su quello squisitamente sociale – è un carattere in qualche modo ordinario del vivente in dialogo con l'ambiente. La vita non si inverte, non si nega, né si perde nelle norme che pone: non vi è dunque la necessità di uno sforzo sovrumano per recuperare lo slancio creatore. Si tratterà solamente di opporre ad una norma una nuova norma. Per fare un esempio particolarmente paradigmatico, ogni qualvolta Canguilhem nomina la resistenza non pare tanto sottolineare l'eroismo di individualità isolate, quanto la scelta etica di migliaia di viventi umani di fronte a codizioni esistenziali e vitali mutate ed insopportabili.

I due spostamenti hanno delle dirette ripercussioni sullo stile filosofico di Canguilhem. Mentre per Bergson si tratta di astrarsi dalla vita ordinaria (aspetto per alcuni versi consonante a certe inflessioni del pensiero heideggeriano) per risalire in maniera intuitiva fino alla sorgente creativa della vita, per Canguilhem bisogna invece analizzare storicamente la vita ordinaria e le pratiche tecniche e scientifiche da essa messe in atto, mettendone in luce la complessità, le fluttuazioni e la loro eterogeneità rispetto ad una qualunque supposta normalità. È d'altronde questo il motivo per il quale Canguilhem parla, a differenza di Bergson, di “scienze” e non di “scienza”. Quest'idea della pratica filosofica sfocia in uno stile sensibile

79 Cfr. *Commento*.

agli aspetti apparentemente infimi della vita e della sua attività normativa, in una pratica, a sua volta normativa, che si oppone in un certo modo a quella intuitiva bergsoniana. Come Mikel Dufrenne⁸⁰ ha avuto occasione di rilivare molto lucidamente in una recensione alla *Conoscenza della vita*, le differenze tra il vitalismo bergsoniano e quello canguilhemiano sono riassumibili nell'opposizione tra *vita* e il *vivente*, tra "metafisica" ed "antropologia".⁸¹

Molto più tardi, più di vent'anni dopo il *Commento*, in una congiuntura tanto storico-sociale quanto filosofica profondamente mutata, Canguilhem ritornerà alla rivalutazione del pensiero di Bergson degli anni '40. Ma nel 1966, nell'importante saggio *La vie et le concept*, l'epistemologo metterà in discussione proprio alcuni aspetti del bergsonismo e, al contempo anche la precedente formulazione del suo vitalismo normativo, che era stato oggetto di critiche da parte di alcuni allievi e colleghi. In maniera paradigmatica Canguilhem dà infatti come titolo principale a questo saggio *La nouvelle connaissance de la vie*, come se si trattasse di ritornare criticamente ai saggi degli anni '40 pubblicati ne *La connaissance de la vie*. È inoltre nello stesso periodo che Canguilhem aggiorna anche alla sua opera fondatrice sul normale e il patologico, arricchendola di alcune *Nuove riflessioni*. Quest'ultime tentano di evidenziare l'eterogeneità della normatività sociale rispetto a quella vitale e lo allontanano da un organicismo e da un determinismo biologico ingenuo che sarebbero potuti risultare da una certa lettura della tesi di medicina.⁸²

Ne *La vie et le concept* Canguilhem taccia a Bergson di aver condannato in blocco, nel IV capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, tutta la filosofia antica a causa della sua tendenza a fare maggiore affidamento nel mondo delle Idee, nei concetti, che in quello del divenire della vita (si tratta della famosa critica del pensiero cinematografico che ritornerà nell'*Immagine-movimento* di Deleuze). Partendo da alcune acquisizioni della genetica, Canguilhem sostiene invece che la vita è concetto. Le scoperte – di poco

80 M. Dufrenne, *Sur un livre récent*, op. cit.

81 M. Dufrenne, *Sur un livre récent*, op. cit.

82 Il passaggio dall'edizione del 1943 alle *Nuove riflessioni* degli anni '60 è stato illustrato in maniera esemplare da P. Macherey (in *De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault*, in *Georges Canguilhem, philosophes et historien des sciences*, op. cit., pp. 286-294 e in *Normes vitales et normes sociales dans l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique de G. Canguilhem*, in *Actualité de Georges Canguilhem*, op. cit., p. 71-84) e da G. Le Blanc (*Canguilhem et les normes*, op. cit., pp. 78-106).

precedenti la stesura dell'*Evoluzione creatrice* – di Hugo De Vries e di William Bateson concernenti la teoria dell'eredità cromosomica sembrano infatti confutare la tesi bergsoniana (che aveva invece come punto di partenza la discussione della teoria evolutiva darwiniana), poiché dimostrano una certa stabilità delle specie. Attraverso questo gesto Canguilhem prende anche distanza rispetto ad alcune formulazioni del suo vitalismo normativo espresse durante gli anni '40 e '50, nelle quali pareva accentuare troppo l'aspetto creativo e trasformativo della vita, legandosi troppo strettamente agli aspetti più "irrazionalisti" del bergsonismo e della filosofia di nietzscheana.⁸³ La vita è definita in questo saggio come un *logos*, un concetto che coincide con il messaggio genetico. Si tratta di una forma solidale con il vivente, ad essa *immanente*, la quale si sviluppa creativamente nell'individuo nel corso di un processo d'individuazione che implica una serie di operazioni morfogenetiche di appropriazione dell'ambiente. Visto che sarebbe stato possibile avvicinare il concetto di *logos* con quello bergsoniano di memoria virtuale (come farà Deleuze), senza dubbio questo spostamento si iscrive polemicamente nelle problematiche del paradigma filosofico degli anni sessanta, il quale comportava un accento sull'esistenza di strutture stabili accompagnate da nette discontinuità, più che sull'insistenza di un processo di continuo divenire.

Nel frattempo, durante gli anni seguenti la pubblicazione del *Commento* e del *Saggio su alcuni problemi concernenti il normale e il patologico*, la "filosofia biologica", era uscita dall'oblio in cui, secondo Canguilhem, si trovava precedentemente. Oltre alle opere di Raymond Ruyer e di Maurice Pradines, che Canguilhem aveva già avuto il modo di citare incidentalmente, a partire dagli anni '50 si susseguono in Francia una serie di lavori di autori il cui pensiero pare convergere verso una filosofia della vita di nuovo tipo⁸⁴: critica tanto verso l'oggettivismo ingenuo, quanto verso le derive idealistiche della fenomenologia. Merleau-Ponty – l'autore delle opere degli anni '40, ma ancor più quello dell'*Elogio alla filosofia*, del Vi-

83 Alcune critiche gli furono rivolte, tra gli altri, dal suo allievo F. Dagognet, che nel 1955 riprese il suo percorso pubblicando un libro intitolato paradigmaticamente *Philosophie biologique* (Puf, Paris).

84 Un certo mutamento è implicitamente attestato dallo stesso Canguilhem nel *Supplemento bibliografico* alla seconda edizione de *La conoscenza della vita* e da M. Dufrenne in *Un livre récent* (op. cit.), saggio nel quale l'autore de *La notion d'a-priori* confronta Canguilhem a Bergson, Merleau-Ponty e R. Ruyer.

sibile e l'invisibile e dei corsi sul concetto di natura – può essere annoverato tra i responsabili di questa rinascita della filosofia biologica. Gilbert Simondon – allievo del fenomenologo e autore di due celebri tesi (*Sur le statu des objets techniques* e *L'individuazione psichica e collettiva*⁸⁵) – è sicuramente un altro. Infine un terzo filosofo ad essersi formato “uno nuovo sguardo di fronte al fatto vitale” è sicuramente colui che recensì una delle due tesi di Simondon nel 1966⁸⁶, e che se ne ispirò per l'elaborazione di un pensiero che non esitò più volte a qualificare come vitalista: Gilles Deleuze.⁸⁷

Poco dopo la Liberazione, appena ventenne, Deleuze ebbe un primo contatto con Canguilhem in occasione del concorso d'entrata all'Ecole Normale. Come Deleuze stesso narra⁸⁸, sembrerebbe che Canguilhem, presidente della commissione esaminatrice, gli avesse concesso un voto molto alto all'orale di filosofia, ma che questo non fosse bastato per compensare alcune insufficienze in altre materie. Deleuze dovette dunque rinunciare all'Ecole Normale, ma in compenso poté beneficiare di una borsa di studi dell'Università di Strasburgo, dove aveva appena iniziato ad insegnare Hyppolite, il quale era stato il suo professore di filosofia al liceo Henri IV e lo aveva preparato al concorso d'entrata alla Normale. Furono i periodici spostamenti a Strasburgo per visitare Hyppolite e seguire i suoi corsi che permisero a Deleuze di conoscere anche quelli di Canguilhem⁸⁹; quest'ultimo – a dire di Deleuze – gli rese noti degli autori che

85 Oltre che essere stata diretta da Merleau-Ponty, sembra che la tesi fosse stata fortemente raccomandata da Canguilhem ai suoi studenti (cfr. J. Laurman, *Un stoïcien chaloireux*, pp. 27-46, p. 41, in “Georges Canguilhem et son temps”, op. cit.). Pubblicato di recente da Derivi/Approdi (2001) con un'introduzione di Paolo Virno.

86 In G. Deleuze, *L'île déserte*, op. cit., pp. 120-124.

87 Nell'enorme mole di letteratura secondaria dedicata a Deleuze (la cui qualità – nella buona parte dei casi – è decisamente più scadente che nel caso di Canguilhem) ci limitiamo a menzionare, a titolo puramente indicativo, le seguenti opere, divenute ormai quasi dei classici: F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento* (1994), trad. it. di F. Agostini, Ombre Corte, Verona 1998, A. Badiou, *Deleuze. “Il clamore dell'essere”* (1997), trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004; A. Gualandi, *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris 1998. Inoltre i recenti studi di M. David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Puf, Paris 2005 et di A. Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Puf, Paris 2005.

88 *Le ‘Je me souviens’ de Gilles Deleuze*, in « Le Nouvel Observateur », 16-22 novembre 1995, p. 114

89 Tra i corsi che Deleuze aveva sicuramente avuto modo di seguire: “Natura e valore del concetto” (1945-1946), “Filosofia e biologia” (1946-1947), “Il problema

all'epoca erano praticamente sconosciuti: etologi, biologi, embriologi e filosofi delle scienze della vita.⁹⁰

Sicuramente Canguilhem incise profondamente sulla prima formazione di Deleuze, e non solo perchè, assieme a Hyppolite, ne diresse la tesi su Hume, sostenuta nel 1947 e pubblicata sei anni dopo⁹¹. In effetti Deleuze ammetterà che Canguilhem “ha enormemente contato su di me. Tanto il suo insegnamento che i suoi libri”.⁹² Già in uno scritto giovanile del 1946 è possibile rinvenire l'influenza dell'epistemologo – anche se il suo nome non è menzionato. Si tratta dell'*Introduzione* che Deleuze redige per la riedizione della traduzione francese di *Studien über Anarchie und Hierarchie des Wissens* del medico romantico Johann Malfatti von Monteregio. Malfatti, il cui pensiero era stato introdotto in Francia da Gérard Encausse, era conosciuto negli ambienti vicini all'ermetismo per la sua applicazione analogica della medicina al corpo sociale.⁹³ Il problema che Deleu-

della creazione” (1947-1948). È curioso come attraverso l'incrocio di questi tre temi – vita, concetto, creazione – sia possibile riassumere tutto il percorso intellettuale di Deleuze.

- 90 Possiamo senza dubbio attribuire a Canguilhem il merito di aver fatto conoscere a Deleuze molti degli scienziati della vita che costellano le sue opere (J. von Uexküll, L. Cuénot, E. Perrier, F. Meyer, C.-F. Wolff, K. E. von Baer, , A. Dalcq, L. von Vialleton e, ancora una volta, Ruyer). Era stato sicuramente Canguilhem a rendergli nota la polemica tra Cuvier e Geoffrey de Saint-Hilaire, onnipresente nell'opera deleuziana da *Differenza e ripetizione* fino a *Mille piani*.
- 91 Pare che Canguilhem (come scrive J. Laurman nel saggio *Un stoïcien chaloreux*, op. cit., p. 42), avesse “difeso Gilles Deleuze perché stimava molto il ‘suo Hume’ e lo considerava un eccellente professore”. Il libro è dedicato a Hyppolite.
- 92 G. Deleuze, *Le “J e me souviens”*, cit., p. 144.
- 93 G. Deleuze, *Mathèse, science et philosophie*, introduzione a J. Malfatti de Monteregio, *Études sur la Mathèse*, Paris, Editions du Griffon d'Or 1946, trad. it. di L. Feroldi, *Mathesis, scienza e filosofia*, in “Millepiani”, n° 8, marzo 1996, pp. 9-19. Il libro era stato pubblicato in una collana, “Sources et Feux”, dedicata alla filosofia ermetica (nella stessa collana è possibile ritrovare opere tanto differenti quanto strampalate che riguardano la chiropsopia, la lettura dello zodiaco, lo spiritismo e l'alchimia paracelsiana) e curata da Marie-Magdelaine Davy. Figura estremamente singolare – medioevista, specialista del misticismo cristiano quanto orientale – Davy era al centro dell'organizzazione di alcuni seminari filosofici che si svolgevano nel castello de La Fortelle, poco lontano da Parigi. A questi incontri, che si ponevano in continuità con le riunioni di una rivista dal titolo promettente, “Dieu vivant”, avevano partecipato personalità del calibro di Pierre Klossowski, Lanza Dal Vasto, Jacques Lacan, Jean Wahl, Maurice De Gandillac, Jean Hyppolite, e giovani talenti come Michel Butor, Michel Tournier e Gilles Deleuze. Quest'ultimo che era stato definito dalla Davy come “il nuovo Jean-Paul Sartre”. Come segno di riconoscenza Gilles Deleuze le dedicherà un saggio

ze tratta in questo breve testo giovanile, prendendo come pretesto l'opera del medico alchimista, è tuttavia quello dell'unione di scienza e di filosofia, del sapere della materia e del sapere dell'anima. Quest'unità si dà, secondo Deleuze, solamente a livello della "vita concreta", dell' "uomo concreto" che è al contempo "organismo individuale" ed emanazione della "vita universale". Dopo qualche pagina intessuta di riferimenti più impliciti che espliciti alla filosofia dei suoi "maestri" e dei suoi professori (Alquié, Hyppolite e Sartre) si scopre che Deleuze – ispirato dall'insegnamento di Canguilhem, il quale tre anni prima aveva pubblicato la sua tesi di medicina e pochi mesi prima aveva presentato alcune conferenze sul vitalismo al "College de philosophie" di Jean Wahl – sostiene che il sapere concreto dell' "incarnazione", altro non è se non la medicina: "Al di là di una psicologia disincarnata nel pensiero e una fisiologia mineralizzata nella materia, – scrive infatti il giovane Deleuze – la mathesis non si compirà se non nella vera medicina, dove la vita si definisce come sapere della vita, e il sapere, come vita del sapere".⁹⁴ Senza dubbio questa ed altre frasi di Deleuze sono consonanti con questa massima di Canguilhem: "Quando si riconosce l'originalità della vita, si deve 'comprendere' la materia nella vita e la scienza nella materia, che è la scienza semplicemente, nell'attività dell'essere vivente".⁹⁵ Lo stesso Canguilhem aveva spiegato, nelle prime pagine del *Normale e il patologico*, che la medicina, "arte all'incrocio di più scienze, più che una scienza", introduce "a dei problemi umani concreti". Tra i due testi c'è senza dubbio una consonanza di problematiche e di filosofemi che è prova della comune appartenenza al momento filosofico degli anni '40, ma anche dell'influenza diretta del vitalismo di Canguilhem sul giovane Deleuze. Quasi dieci anni dopo, un'altra traccia di questo influsso è rinvenibile nell'antologia *Istinti e istituzioni*, curata nel 1954 da Deleuze in una collana di testi di stampo scolastico diretta dallo stesso Canguilhem.⁹⁶ Il brevissimo saggio introduttivo

piuttosto eretico riguardo al rapporto tra la figura del Cristo e la borghesia (*Du Christ à la bourgeoisie*, in "Espace", n° 1, 1947).

94 G. Deleuze, *Mathèse*, op. cit., p. 12, corsivi sono nostri.

95 G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 141.

96 Si tratta di "Textes et documents philosophiques", presso l'editore Hachette (due anni prima Canguilhem aveva qui pubblicato l'antologia *Besoins et tendances*). Allo stesso modo di Canguilhem, anche Hyppolite aveva favorito, nel 1952, la pubblicazione di una raccolta di testi di Hume curata da Deleuze (in collaborazione con André Cresson) presso Puf e, nel 1953, di *Empirismo e soggettività* (nella collana "Epiméthée" da lui diretta).

che Deleuze aveva scritto per la raccolta portava infatti il marchio indelebile – oltre che dei risultati dello studio di due anni prima su Hume – dell’insegnamento di Canguilhem: a causa dell’accento messo sulla centralità del vivente in dialogo con il *milieu*, e sull’idea che vi sia un rapporto puramente positivo e creativo tra tendenze e bisogni e istinti e istituzioni.

Dopo aver ottenuto l’*agrégation* e dopo un lungo periodo d’insegnamento passato nei licei (dal 1948 al 1957) durante il quale, salvo due importanti saggi su Bergson, scriverà solamente delle brevi recensioni su *La revue philosophique*, a partire dal 1958 Deleuze ricopre un posto di assistente in “storia della filosofia”⁹⁷ alla Sorbonne, probabilmente grazie all’intercessione di Hyppolit; questo, a metà degli anni ’50 si era ritirato dal suo posto nella stessa università per dedicarsi a tempo pieno all’incarico di direttore dell’Ecole Normale Supérieure. Trent’anni più tardi, dialogando con Deleuze nell’*Abeceario*, Claire Parnet definirà questo periodo come gli “anni della storia della filosofia” e Deleuze parlerà in un’intervista del 1988⁹⁸ di un “buco di otto anni” che avrebbe separato il primo libro su Hume dal secondo su Nietzsche.⁹⁹ Durante questa travagliata fase – che coincide paradigmaticamente con quella della guerra d’Algeria¹⁰⁰ – De-

97 Durante questo periodo i corsi e le dissertazioni proposti da Deleuze riguardavano Hume (corso su *Le traité de la nature humaine*, 1957-58), Leibniz, (corso su *Les Opuscules* e le *Méditations sur la connaissance*, 1959-1960), Rousseau (corso su *Philosophie politique et notion de contrat*, 1959-1960), Kant (corsi su *Analytique des concepts*, *Critique et jugement*, *L’idée de nature chez Kant*, dissertazioni su *Réminiscence chez Platon*, *innéité chez Descartes et à priori chez Kant*, *Scepticisme humien et criticisme kantien*, *Le temps chez Kant*, in parte pubblicati nel “Bulletin du groupe d’études de philosophie”, e probabilmente risalenti al 1959), Plotino (dissertazione su *Plotin vous paraît-il renouveler le problème de la participation? Si oui, comment?*), Nietzsche (*Commentaire de la « Généalogie de la morale » de Nietzsche*, 1958-1959), Descartes e Berkeley (*L’âme chez Descartes et chez Berkeley*), Marx (un corso su *L’idéologie allemande*, annunciato per il 1960, ma mai professato per mancanza di tempo..

98 G. Deleuze, *Sulla filosofia* in *Pourparler* (1993), ., p.183)

99 *Nietzsche e la filosofia e altri testi* (1962), trad. di F. Polidori e D. Tarizzo Einaudi, Torino 2002.

100 Per uno sguardo – impietoso e pessimista – nel “buco” in cui si dibatteva la generazione di Deleuze, cfr. l’introduzione del suo “maestro” J.-P. Sartre a *Aden Arabia* (1960) di P. Nizan, trad. it. di D. Menicanti, Edizioni Fahrenheit 451, Roma 1994. Per le posizioni – benigne e ottimiste – di Deleuze rispetto ad un certo “anacronismo” di Sartre all’inizio degli anni ’60 cfr. “*Il a été mon maître*”, in *L’île déserte*, op. cit., pp. 109-113. Inoltre, cfr. G. Deleuze, *Le “Je me souviens”*, cit. e, per un’altra prospettiva, cfr. P. Bourdieu e J.-C. Passeron, *Sociologia e filosofia in Francia dal 1945 : Morte e resurrezione della filosofia senza soggetto*, trad. A. Beltrami, in “Trimestre”, n° 2, Dicembre 1967, pp. 3-36.

leuze aveva cercato drammaticamente di liberarsi dall'influenza castrante della storia della filosofia, per riuscire a dire qualche cosa "a suo nome" e per creare contemporaneamente le coordinate per la lettura di una realtà profondamente mutata rispetto a quella della guerra e dell'immediato dopoguerra: l'arrivo del piano Marshall, il disfarsi del blocco unitario creato dalla resistenza, la guerra fredda, il dramma di coscienza causato dagli avvenimenti di Budapest, le guerre coloniali. Il corso sull'*Evoluzione creatrice* appartiene dunque a questa buia fase durata otto anni.¹⁰¹ Tuttavia, lungi dall'essere scevro d'interesse, esso costituisce un documento determinante per ricostituire la genesi del pensiero di Deleuze e della prima appropriazione di Bergson e, attraverso una lettura per contrasto con la lettura canguilhemiana, per dare il polso di alcune preoccupazioni filosofiche di quello che diverrà il momento filosofico "strutturale".

Il *Corso* rappresenta innanzitutto lo snodo che collega la raccolta di testi scelti di Bergson curata da Deleuze nel 1957 (*Mémoire et vie*, Puf, Paris) e due saggi dell'anno precedente¹⁰² (il primo, *La concezione della differenza in Bergson* costituiva lo sviluppo di una conferenza presentata il 22 maggio 1954 all'Association des amis de Bergson¹⁰³, l'altro, intitolato semplicemente *Bergson*, era incluso nella raccolta *Les philosophes célèbres*, curata da Merleau-Ponty) con la conferenza su *Teoria delle molteplicità in Bergson* degli anni '60 (probabilmente presentata alla "Société française de philosophie" e pubblicata per la prima volta in questo volume), con l'importante monografia *Il bergsonismo* del 1966 e con la tesi di dottorato su *Differenza e ripetizione*. In seguito alla discussione della tesi, durante gli anni '70 e la collaborazione trasversale con Guattari, Deleuze non ritornerà al bergsonismo se non dedicandogli degli sviluppi incidentali: riguardo al problema delle relazioni che intercorrono tra micro e ma-

101 Per quanto concerne i rapporti di Deleuze con la storia della filosofia e con l'insegnamento nelle istituzioni accademiche durante questo periodo, ci permettiamo di rinviare al nostro *Trous et mouvement : sur le dandysme deleuzien. Les cours en Sorbonne 1957-1960*, in « Concepts » n°8, 2004.

102 Entrambi pubblicati in traduzione italiana in appendice a G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Roma-Bari, 2001.

103 Il titolo originale era *L'idée de différence dans la philosophie de Bergson* (cfr. *Les études bergsoniennes*, n° 4, Albin Michel, Paris 1956, rubrica "Chroniques" pp. 240-242). Contrariamente al fondamentale intervento del 13 marzo 1948 su *Bergsonisme et existentialisme* di Hyppolite, altre due conferenze annunciate nello stesso bollettino non furono pubblicate. Si tratta di *Biologie et pensée bergsonienne*, tenuta il 20 maggio 1950 da Canguilhem e delle *Réflexions sur le problème du temps chez Bergson* di V. Goldschmidt del 22 febbraio 1953.

cro-cosmo (rispetto all'analogia famiglia/società¹⁰⁴) e alla teoria delle molteplicità mutuata a Bergson nella "schizoanalisi" de *L'anti-Edipo*¹⁰⁵, nonché in svariati luoghi testuali di *Mille Piani*.¹⁰⁶ Com'è noto sarà invece soltanto durante i primi anni ottanta che Deleuze riprenderà e arricchirà il suo armamentario concettuale bergsoniano per elaborare la semiologia cinematografica de *L'immagine-movimento* e *L'immagine-tempo*.

Il corso qui pubblicato consta nella trascrizione¹⁰⁷ di sei lezioni professate durante il secondo semestre dell'anno accademico 1959-1960. Sebbene il commento di Deleuze sia meno dettagliato e articolato di quello di Canguilhem, non essendo stato preparato con la prospettiva di una pubblicazione, esso è rivelatore del prisma propriamente deleuziano attraverso il quale è letto il III capitolo dell'*Evoluzione creatrice*. Il ruolo capitale di Bergson in questo momento – il periodo che va dai primi anni '50 fino al completamento della redazione della tesi su *Differenza e ripetizione* intorno alla metà degli anni '60 – si inserisce nel quadro della messa in opera del progetto di un "empirismo superiore" o "empirismo trascenden-

104 G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo* (1972), trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 2002, p. 106.

105 "Solo la categoria di *molteplicità*, adoperata come sostantivo al di là del molteplice non meno che dell'Uno, la relazione predicativa dell'Uno e del molteplice, è in grado di render conto della produzione desiderante: la produzione desiderante è pura molteplicità, cioè affermazione irriducibile dell'unità", *L'anti-Edipo*, cit., p. 45. Deleuze, aveva inoltre avuto modo di dire, durante un corso sulle tematiche di *Capitalismo e schizofrenia* (3 maggio 1977), di essere rimasto "molto bergsoniano". La messa in relazione tra il bergsonismo di Deleuze e la sua teoria del desiderio, suggerita di passaggio da V. Descombes (ne *Le même et l'autre*, op. cit., p. 46), da A. Badiou [in *Deleuze. Il clamore dell'essere* (1999), trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004 e nell'articolo *Un, multiple, multeciplité(s)*, in "Multitudes", n° 1, 2000, pp. 195-211] e da P. Veronesi (in una *Nota bibliografica su Bergson in Francia*, op. cit., p. 125 in "aut aut", n° 204, 1984, pp. 111-126), in parte sviluppata da J.-C. Goddard (cfr. *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris 2002), resta ancora da esplorare.

106 Deleuze non ha smesso di ripetere che la "categoria" maggiore in quest'opera è quella di *molteplicità* (più di quella di "molecolare" e "molare"), evitando di ricordare il suo legame con Bergson. Cfr. per esempio G. Deleuze, *Réponses à une série de questions* (1981), in A. Villani, *La guêpe et l'orchidée : essai sur Gilles Deleuze*, Belin, Paris, 1999, p. 131.

107 La trascrizione venne effettuata da un allievo dell'Ecole Normale di Saint-Cloud (questo il motivo per cui il dattiloscritto originale è custodito nella biblioteca della nuova sede dell'Ecole, l'ENS-LSH di Lione, serie C1, numero 12171). Sono alcuni errori in questo e negli altri dattiloscritti conservati all'ENS-LSH che fanno pensare che non si tratti di materiali autografati.

tale”¹⁰⁸ dall’aspetto post-kantiano (seppur risolutamente anti-hegeliano), tramite la ripresa critica del progetto dell’idealismo trascendentale e grazie all’apporto del concetto bergsoniano di virtuale. Nel *Corso*, accoppiando Bergson e Kant, Deleuze riesce a trattare sotto il modo trascendentale la questione ontologica dei rapporti tra pensiero e materia e a fare al contempo di Bergson “l’anti-Kant”. Deleuze può sostenere così, in una formula che apre il suo primissimo saggio su Bergson che la filosofia della differenza bergsoniana “gioca sempre su due piani, metodologico ed ontologico” e a operare, alla fine del *Corso*, il passaggio dal “piano metodologico” delle differenze di natura e quello ontologico della “natura della differenza in natura”.¹⁰⁹

Il metodo intuitivo bergsoniano, il quale sarà ammirabilmente descritto nel primo capitolo della monografia del 1966, permette, positivamente, di analizzare l’esperienza “umana” e “psico-logica” – la quale presenta sempre dei misti, dei prodotti, dei dati – e, criticamente, di denunciare un certo tipo di scienza e di filosofia nella loro ambizione a fare una genesi a partire dal “già fatto” (sia esso l’intelletto o la materia), genesi che sfocia nella riduzione delle differenze di natura a generalità, a differenze di grado, a rapporti meramente oppozionali. In secondo luogo il metodo consente di ritrovare le condizioni “non umane” ed “onto-logiche” dell’esperienza, ciò che Deleuze chiama l’ “in sé” della differenza o differenza essenziale. Su questo piano “ontologico” la condizione delle differenze individuate, sarà rinvenuta nella durata e in special modo nel suo stato ideale¹¹⁰ di virtualità attualizzantesi per differenziazione.

Il geniale spostamento filosofico-terminologico che Deleuze opera sul bergsonismo in questi anni (tanto nel *Corso* quanto nei saggi dello stesso periodo) si concretizza proprio nella traduzione della tensione bergsoniana tra spazio e durata in quella tra identità e differenza. La memoria virtuale, la conservazione di tutto il passato in sé è allora identificata nella nozione

108 Il progetto di un empirismo trascendentale era stato formulato esplicitamente in *Differenza e ripetizione*, ma già anticipato in *La concezione della differenza in Bergson*, in *Nietzsche e la filosofia* ed in svariati corsi inediti della fine degli anni ’50 (per esempio nel sopra menzionato *L’idée de nature chez Kant*).

109 *Corso*, infra.

110 In questo senso *Proust e i segni* [(1964), trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Roma-Bari 2001, pp. 40-49 e 52-62 in particolare] e la descrizione delle Idee e dello stato della virtualità come “reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto” marca il passaggio che conduce dai saggi su Bergson al capitolo sulla *Sintesi ideale della differenza* di *Differenza e ripetizione*, in cui si assiste all’esposizione di una sorta di platonismo o post-kantismo bergsoniano.

di differenza in sé o ragione della diversità, lo slancio creatore nel concetto di differenziazione. Ed è proprio la differenziazione vitale a godere nel *Corso* degli ampi sviluppi¹¹¹ i quali anticipano gli ultimi capitoli di *Differenza e ripetizione*, in cui Deleuze introduce la nozione complessa di different/ziazione.¹¹² Per quanto riguarda la differenza in sé, o virtuale, a cui nel *Corso* non è dedicata una trattazione approfondita, Deleuze tiene tuttavia a precisare che “a Bergson non piace dire che un possibile si realizza, ma preferisce la formula: un virtuale si attualizza”.¹¹³ Il virtuale è infatti tutt’altro che il possibile: secondo Deleuze – che riprende la celebre conferenza bergsoniana su *Il possibile e il reale* ripresa in *Pensiero e movimento* – il possibile è invece la copia decalcata sugli aspetti già individuati e attuali della vita che avrebbe dovuto in realtà spiegare, il prodotto del movimento retrogrado del vero. Seguendo questa distinzione Deleuze tratterà un netto discrimine tra la molteplicità puramente attuale, molare, spaziale, empirica¹¹⁴ - caratteristica agli esseri individuati e alla copia costituita dal falso trascendentale – dalla molteplicità continua, intensa, propria alla durata e alla virtualità. È proprio la filosofia bergsoniana e la nozione di virtualità che permette a Deleuze, di criticare Kant e di passare dalle condizioni generali dell’esperienza solamente possibile alla genesi delle sue condizioni reali. In particolare nel *Corso* la contrapposizione di Bergson rispetto a Kant si formula in questi termini: “per Kant [...] vediamo le cose attraverso le forme che vengono da noi”, mentre per Bergson vediamo “attraverso le forme che vengono dalle cose”.¹¹⁵ Vent’anni più tardi, nelle opere sul cinema, Deleuze opporrà Bergson, questa volta ad Husserl, sostenendo che per la fenomenologia la coscienza è “coscienza di qualche cosa”, mentre per Bergson la “coscienza è una cosa”.¹¹⁶ Questo

111 Anche tramite alcuni schemi che sono rinvenibili nel capitolo *Lo slancio vitale come movimento* del *Bergsonismo* (cit., p. 121).

112 Come fa lucidamente notare A. Savaugnargues nel suo *Deleuze avec Bergson* (in *Annales bergsoniennes II*, cit., p. 157, nota 3), nel *Corso* Deleuze esita tra “différentiation” e “différenciation”, la seconda nozione essendo stata presa in prestito da R. Ruyer (*Le psychologique et le vital*, in “Bulletin de la Société française de philosophie”, Armand Colin, Paris 1939, pp. 159-195).

113 *Infra*.

114 Cfr. *La teoria della molteplicità in Bergson*, *infra*.

115 *Corso*, *infra*.

116 Ma la contrapposizione Bergson/Husserl è già presente, a proposito del problema delle molteplicità, nel *Bergsonismo*, in *Differenza e ripetizione* e, ancor prima, ne *La teoria delle molteplicità in Bergson* (*infra*).

non coincide certo con la ricaduta in una metafisica dogmatica, in un oggettivismo ingenuo, ma bensì la *riduzione*, tanto della soggetto quanto dell'oggetto ad un enigmatico *entre-eux*, ad un piano non coscienziale fatto di "materie-flusso informate" e "singolarità presoggettive".

Il problema fondamentale di Deleuze in questo momento è dunque quello della giustificazione dell'esperienza attraverso la formulazione delle sue condizioni. Tuttavia – data l'assenza dell'insistenza sull'"uomo" caratteristica del momento filosofico precedente – si nota sin da subito come esso non sia affrontato da un'angolazione "antropologica", tramite l'intervento di un polo trascendentale unificante dall'aspetto di una coscienza, di un "Ego", e ancor meno di una "persona". L'attenzione di Deleuze non è rivolta verso "i problemi *umani concreti*" (del rapporto tra patologico e normale) come nel caso per il Canguilhem degli anni '30 e '40, ma bensì verso quello – vissuto anch'esso durante gli anni dell'instaurazione della guerra fredda – del rapporto *non umano*¹¹⁷ tra l'individuo o il soggetto storico intesi come uno scarto ed un prodotto, ed una logica del senso, un campo trascendentale che li sovrasta e determina. Da qui viene l'accento messo sull'automatismo, la depersonalizzazione, l'inumano¹¹⁸,

117 Durante la seconda metà degli anni '40, quando Deleuze stava terminando i suoi studi, il bergsonismo era lungi dal costituire uno dei suoi interessi. Anzi, come dicevamo in precedenza, Deleuze faceva parte di un gruppo di studenti estremamente affascinati dall'opera di Sartre, soprattutto quella precedente "conversione" all'umanismo del dopoguerra. Tuttavia l'aspetto più apprezzato nella filosofia sartriana (come d'altronde Deleuze avrà modo di spiegare nel suo breve saggio del 1964), non era tanto l'originale interpretazione di Husserl e Heidegger data da Sartre ne *L'essere e il nulla*, ma la sua posizione di singolarità filosofica al contempo originale e critica rispetto alla filosofia accademica e spiritualista. Deleuze – che durante questo periodo scrisse due o tre saggi pesantemente debitori verso Sartre nei quali mostrava un radicale rifiuto dello spiritualismo e dell'analisi degli stati interiori – e i suoi coetanei erano soprattutto interessati all'idea sartriana dell'uomo come un nulla, idea che interpretavano tuttavia in senso letterale, come un "*antiumanismo*" (cfr. il numero della rivista "Espace", cit. e in particolare la *Préface* scritta da A. Clément, Deleuze e Tournier). Non a caso un cronista anonimo riporta, in un trafiletto del quotidiano "Combat" (*Trop de monde pour écouter Sartre*, 30 ottobre 1945), che all'uscita dal club "Maintenant", dove Sartre aveva tenuto la sua conferenza su *L'esistenzialismo è un umanismo*, sulla strada, "*alcuni giovani sartriani*, in qualche modo dei disperati della prima ora, *proclamano che il maestro ha torto e che quanto a loro, sono decisamente anti-umanisti*". Per tutti questi temi ci permettiamo di rinviare al nostro *L'inhumanité de la différence*, in "Concepts", "Hors série Gilles Deleuze", Paris 2003.

118 La prossimità dell'interpretazione deleuziana di Bergson con le altre opere del momento "strutturale" è notata lucidamente (sebbene a discapito di una totale cecità ri-

sulla memoria *involontaria*, la quale rivela all'uomo empirico il passato in sé, l'Essere¹¹⁹ o – in *Cinema 1 e 2*, attraverso l'esperienza del *dèjà-vu* e il cristallo di tempo – la fondazione del tempo e la condizione reale dell'esperienza; da qui proviene l'idea (consonante con certi passi heideggeriani) che l'uomo si trovi in uno stato di torpore e non pensi se non sottoposto a forze che lo obbligano a pensare; da qui la convinzione, espressa tanto nel *Corso* quanto in tutti gli scritti su Bergson, che “in virtù della condizione umana [...] ci è difficile comprendere ciò che significa ‘creare’” e che dunque sia necessario “un vero salto nell'essere”¹²⁰, “trascendere la condizione umana”¹²¹, “fare violenza alla condizione umana per accedere al principio delle differenze di natura”, per ritrovare le condizioni creatrici dell'esperienza e della vita.¹²²

Questo stesso tipo di approccio si prolungherà nei due grandi libri degli anni '60, *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, nell'opera comune con Guattari, e ben oltre, fino ad arrivare all'ultimo saggio su *L'immanenza: una vita...* Nella sua pratica teorica Deleuze ritroverà sempre la “vera” vita in ciò che è dis-identificato, de-soggettivato, o, ancor meglio, nel passaggio indiscernibile tra lo stato individualizzato e attualizzato e quello virtuale ed informale.¹²³ I casi “biologici” che Deleuze menzionerà – e che, come dicevamo, erano stati in buona parte ispirati dall'incontro con Canguilhem – nutriranno e arricchiranno proprio quest'approccio che a partire dagli anni '50 lo accompagnerà fino alla fine della sua vita. Dalla teoria dell'evoluzione Deleuze riprende per esempio la teoria del grande

spetto alla sua portata) da M. Barthelemy-Madaule. In un articolo duramente critico – il cui titolo pare evocare un parallelo con l'impresa teorica operata da Althusser e i suoi allievi su Marx in *Leggere il Capitale (Lire Bergson)*, in “Les Études bergsonniennes”, n° 8, 1968, pp. 83-120) – l'ex-allieva di Bergson scrive in effetti che “Deleuze ha recentemente proposto, in un piccolo libro molto denso, un'interpretazione del bergsonismo che si situa con prudenza in vicinanza delle correnti attuali di cui si parla molto! Un bergsonismo oggetto di sapere e fonte di sapere, o un bergsonismo dalle *strutture* molto elaborate, che tenderebbe in fondo verso ‘l'inumano’ e il ‘sovrumano’ piuttosto che all' ‘umano’ (p. 84, corsivi nostri).

119 “Inutile e inattivo, impassibile [il passato] *Ê!*, nel pieno senso della parola: si confonde con l'essere in sé” (G. Deleuze, *Il bergsonismo*, cit., p. 45).

120 Ivi, p. 47.

121 *Corso*, infra.

122 Ibid., infra.

123 *L'immanenza: una vita...*, si tratta proprio di astrarre dalla vita umana soggettivata una favella di vita minimale (minimale non per una differenza quantitativa, ma bensì qualitativa e di natura), singolare ed impersonale che ne è la condizione creatrice.

Animale Universale – di Geoffroy Saint-Hilaire – dal quale, per piegamenti è possibile ricavare qualunque specie individualizzata, Vertebrato, Cefalopode, etc. Dall’embriologia la teoria del “potenziale morfogenetico” di Dalq e quelle di dei gradienti di Von Baer, le quali spiegano lo sviluppo dell’embrione nell’uovo¹²⁴ a partire da un’idea alla quale non assomiglia. Attraverso tutti questi prestiti e incroci si configura il modello di una vita che potremmo definire come “larvale“ o “germinale”¹²⁵, la quale coincide con trascendentale.

La radice di quest’approccio faceva senza dubbio parte dello Zeitgeist degli anni ‘50, complice soprattutto la ricezione della *Lettera sull’umanesimo* di Heidegger, la quale aveva fatto calare sulla filosofia francese, fenomenologica, marxista e spiritualista, una densa nebbia che aveva improvvisamente confuso i profili prima distinti di uomo e mondo, di “per sé” e “in sé”. Tuttavia le condizioni formali, tanto concettuali quanto terminologiche, della posizione dei primi problemi di Deleuze erano state determinate da Jean Hyppolite in alcuni saggi e corsi universitari, ma soprattutto in uno studio degli anni cinquanta, *Logique et existence*.¹²⁶ Quest’opera, la quale trattava della sintesi “più oscura” dell’hegelismo, quella tra la *Fenomenologia* e la *Logica*, marcherà, oltre a Deleuze, tutti gli allievi di Hyppolite: Foucault, Derrida, Simondon, e poi Badiou, Balibar e la loro generazione.¹²⁷ Fortemente influenzato da Heidegger¹²⁸, Hyppolite aveva dipinto in *Logique et existence* il ritratto di un Hegel dai lineamenti marcatamente anti-umanisti in netta opposizione alle letture “esistenzialiste” ed umanistiche del filosofo di Jena prodotte da Jean Wahl e da Alexandre Kojève durante gli anni ‘30. Secondo Hyppolite, logica ed esperienza, *a priori* e *a posteriori* si presuppongono dialetticamente, poiché è solo attraverso la storia umana che il Logos si sviluppa, ed è soltanto gra-

124 Nella *Postfazione* all’edizione italiana di *Logica del senso*, Deleuze parlerà della pagina dell’*Anti-Edipo* come di un uovo.

125 Parafrasando il titolo di una monografia di Keith-Ansell Pearson, *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, London 1999.

126 Puf, Paris 1952.

127 Michel Foucault ebbe l’occasione di dire a proposito d’Hyppolite che “i nostri problemi – di noi allievi del tempo passato o allievi di ieri – è lui ad averli stabiliti per noi ; [...] è lui che li ha formulati in questo testo, *Logique et existence*, che è uno dei grandi libri del nostro tempo”, Michel Foucault, *Jean Hyppolite (1907-1968)*, cit. p. 36.

128 Non a caso l’anno tra il ‘51 e il ‘53 Hyppolite aveva tenuto alla Sorbonne due corsi su *L’essenza della verità* di Heidegger e su “Ontologie et anthropologie, ou rapports entre la finitude et l’ontologie”.

zie al Logos che l'esperienza umana è possibile. Tuttavia il Logos non coincide con l'autocoscienza, non è il discorso *dell'uomo* sull'essere, ma il discorso *dell'Essere attraverso l'uomo*. L'idea d'uomo deve al contrario essere "ridotta", "messa tra parentesi". Quest'inusuale applicazione dell'*epoché* alla stessa soggettività sarà suggerita inoltre durante un intervento al congresso Husserl dell'aprile 1957, nel quale Hyppolite ipotizzava che un piano d'analisi radicale non dovesse leggersi nei termini di una coscienza, ma piuttosto di un "campo trascendentale senza soggetto".¹²⁹ L'idea sarà ripresa – oltre che da Derrida, il quale ne parlerà a proposito dell'*écriture* nella sua *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*¹³⁰ – anche da V. Goldschmidt, il quale (ben vent'anni prima dei testi deleuziani sul cinema!) aveva avuto modo di leggere il primo capitolo di *Materia e memoria* come la messa in opera di un "campo trascendentale" di immagini dal quale è dedotta la coscienza.¹³¹

Secondo l'Hyppolite di *Logique et existence*, grazie alla dialettica – che "spinge la differenza fino all'opposizione" e rende conto della diversità empirica attraverso il concetto di *differenza in sé* – la filosofia hegeliana costituisce il passaggio da un filosofia dell'essenza – nella quale pensiero ed essere, idea e empiria sono separati – ad un'ontologia o logica del senso, nella quale il senso è immanente l'esperienza umana e storica. È in tal senso che Hyppolite può affermare che nell'hegelismo "l'immanenza è completa".

Due anni dopo l'uscita di *Logique et existence*, Deleuze, allora professore in un liceo parigino, aveva scritto una recensione al secondo grande libro di quello che era stato uno dei suoi maestri. Nell'ultima pagina di questo breve testo, dopo aver plaudito il rifiuto dell'antropologismo e la concezione hyppolitiana della filosofia come ontologia del senso, Deleuze proponeva l'abbozzo di un programma di soluzione di un'aporia nella quale sfociava il libro di Hyppolite. Secondo Hyppolite il rapporto esistente tra logica e storia, ontologia e antropologia, eidetica e genetica non è determinato e necessario: com'è possibile allora legare i due termini

129 AAVV, *Husserl*, Paris, Minuit 1959, p. 319.

130 La formula completa è "campo trascendentale autonomo da cui ogni soggetto attuale può assentarsi" [J. Derrida, *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl* (1962), trad. it. di C. De Martino, Jaca Book, Milano, 1989]. Il Fondo Jean Hyppolite (presso l'Ecole Normale Supérieure di Parigi) reca uno schizzo di quest'opera inviato a Hyppolite all'inizio degli anni '60.

131 V. Goldschmidt, *Introduction*, pp.73-128, in F. Worms (a cura di), *Les annales bergsoniennes I*, Puf, Paris, 2002.

senza ricadere nell'antropologismo? Deleuze suggeriva che il movimento che unisce l'uomo all'essere non avrebbe dovuto essere letto attraverso la contraddizione dialettica – la quale, ipotizzando un *telos* trascendente avrebbe sancito la fine della storia e causato un ritorno all'antropologismo –, ma bensì attraverso un nuovo concetto di differenza affrancata dalla contraddizione, la quale sarebbe invece risultata essere il frutto di una visione puramente antropologica della differenza, un'illusione ottica propria alla condizione umana.¹³²

Nel saggio sulla *Concezione della differenza in Bergson*, pubblicato nel 1956, ma redatto durante la prima metà del 1954 (dunque contemporaneamente alla recensione al libro di Hyppolite), Deleuze formula per la prima volta la soluzione a quest'aporia utilizzando la filosofia di Bergson, che Hyppolite non aveva smesso di leggere e commentare fin dalla seconda metà degli anni '40.¹³³ Nel suo primo saggio su Bergson Deleuze scrive infatti, alludendo implicitamente allo Hegel d'Hyppolite, che "l'originalità della concezione bergsoniana consiste nel mostrare che la differenza interna non si spinge, e non deve farlo, fino alla contraddizione, all'alterità e al negativo, perché di fatto queste tre nozioni sono meno profonde della differenza stessa, oppure sono dei punti di vista che la colgono solo dall'esterno".¹³⁴ Risulta ancor più evidente come fosse stato Hyppolite a

132 La conclusione della recensione costituisce un vero e proprio programma che preannuncia non solamente *Differenza e ripetizione*, ma anche la tesi complementare su *Spinoza e il problema dell'espressione* (trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1989): "Non è possibile fare un'ontologia della differenza dove questa non debba andare fino alla contraddizione, perché la contraddizione sarebbe meno e non più della differenza? La contraddizione non è solamente l'aspetto fenomenale ed antropologico della differenza? [...]. La stessa questione potrebbe porsi diversamente: è la stessa cosa dire che l'Essere si esprime e che si contraddice?" (G. Deleuze, *Jean Hyppolite, "Logique et existence"*, in *L'île déserte*, cit., p. 23).

133 Hyppolite aveva tenuto una primissima conferenza su Bergson nel 1948, gli aveva dedicato il corso universitario del 1948-'49 e aveva scritto quattro articoli, tutti risalenti al biennio 1949-'50, nei quali confrontava Bergson con Hegel, ma soprattutto con l'esistenzialismo [in *Figures de la pensée philosophique* (a cura di D. Dreyfuss), Puf, Paris 19912, t. 1: *Du bergsonisme à l'existentialisme* (1949), pp. 443-459; *Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson* (1949), pp. 459-467; *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* (1949), pp. 468-488; *Vie et existence d'après Bergson* (1950), pp. 488-498]. Questi saggi, citati nel capitolo terzo del *Bergsonismo* – nota 10, pp. 45-46 – avevano profondamente influenzato Deleuze, specie per il loro tentativo di affrancare la nozione di durata e di virtuale dalle letture psicologistiche e umanistiche.

134 G. Deleuze, *La concezione della differenza in Bergson*, cit., p. 140.

stimolare questa “risposta bergsoniana” se si nota come la *Concezione della differenza in Bergson* si presenti come la risposta puntuale ad alcuni luoghi del capitolo centrale di *Logique et existence, Négation empirique et négation spéculative*; qui Hyppolite rileggeva il Bergson dell’*Evoluzione creatrice*, paragonando la sua idea di differenza con quella di Hegel e condannandola come empirica e non speculativa. Malgrado il *Corso* non avesse come obiettivo polemico Hegel, Deleuze non perde l’occasione di riprendere anche qui la risposta bergsoniana alla concezione dialettica della differenza, ribadendo che “nel campo della Storia, i ‘dialettici’ hanno sostituito ad una differenziazione una semplice opposizione. Hanno commesso ‘un controsenso a proposito della durata’. Ne *Le due fonti della morale e della religione*, Bergson pretende fare una filosofia della Storia, poiché il movimento che percorre la Storia è lo stesso movimento della differenziazione”.¹³⁵

Uno dei nodi teorici che Deleuze si era trovato ad affrontare era dunque quello della relazione *differenziale* che intercorre tra genesi e idealità, storia e logica, divenire ed origine, novità ed eternità, fondamentale nella transizione degli anni ’50, tanto nella riflessione Hyppolite e i suoi allievi, quanto in quella di figure come Merleau-Ponty e Dufrenne.¹³⁶ Questa configurazione problematica già traspariva dal titolo della tesi di DES su *Empirismo e soggettività*, nella quale Deleuze tentava di mostrare come nell’empirismo humiano il soggetto fosse costituito nel seno dell’esperienza grazie a singolari circostanze storiche e sociali.

¹³⁵ *Corso*, infra.

¹³⁶ Ancora una volta Dufrenne pare cogliere alla perfezione la posta in gioco di quel momento, scrive infatti nella già citata recensione a *La conoscenza e la vita* “la filosofia della vita si propone come una genetica; invoca una storia, e spiega questa storia attraverso l’avvento dell’uomo e della ragione. La filosofia dello spirito si propone come una filosofia eidetica; cercando di cogliere l’essenza della vita e l’essenza del pensiero essa coglie, tra di loro, delle differenze che escludono la loro compatibilità in un genere comune e la loro derivazione da una storia comune. Tra queste due filosofie si instaura una dialettica; l’eidetica è sempre tentata di riferirsi ad una genesi [...]. Ma d’altra parte, la genesi fa appello ad un’eidetica” (*Un livre récent sur la connaissance de la vie*, cit. p. 185). E poche linee dopo termina scetticamente: “La dialettica della genetica e dell’eidetica è, in fondo la dialettica del monismo e del dualismo. Tra il dualismo della materia e della coscienza, dell’in-sé e del per-sé, il vitalismo introduce un terzo partito, ma che non ci sembra poter riconciliare, generandoli, i due estremi: il vitalismo pensa la vita come irriducibile, non può andare aldilà”.

È così che la lettura dell'*Evoluzione creatrice* è declinata seguendo due temi¹³⁷: *un tema differenziale e un tema genetico*. Ed è forse per questo motivo che Deleuze aveva scelto il capitolo III come soggetto delle sue lezioni, ponendo – diversamente da Canguilhem, il quale aveva letto questo episodio del bergsonismo attraverso la lente del “problema della conoscenza” – l’accento sulla questione della genesi e mettendolo in diretta relazione con i problemi del post-kantismo.¹³⁸ Non a caso, un paio d’anni dopo, l’autore del *Corso* scriverà un articolo sull’*Idea della genesi nell’estetica di Kant*.¹³⁹

Ma la posizione chiave di Bergson nella risoluzione singolare delle questioni proprie alla congiuntura degli anni ’50 balza ancor più agli occhi se confrontiamo la traiettoria di Deleuze con quella dell’altro “filosofo della differenza”, Derrida. Nello stesso momento in cui Deleuze criticava – servendosi del “vitalismo” bergsoniano e nietzscheano – il trascendentale kantiano come forma vuota ricalcata sull’empiria, condizione immaginaria e mortificante di un’esperienza solamente possibile, rivendicando invece la necessità di un trascendentale che costituisse la condizione dell’esperienza reale, e quindi di una genesi simultanea del soggetto e dell’oggetto a partire da un campo anonimo e impersonale, in quello stesso momento Derrida si stava confrontando con le aporie nate del rapporto conflittuale esistente nella filosofia di Husserl tra divenire ed idealità, genesi e trascendentale, tra “una filosofia delle essenze sempre considerate nella loro oggettività, nella loro intangibilità, nella loro apriorità” e “una filosofia dell’esperienza, del divenire, del flusso temporale del vissuto che è l’ultimo riferimento”.¹⁴⁰ Nel primissimo Derrida questo rapporto veniva

137 *Corso*, infra.

138 Deleuze – il quale si era confrontato da con gli studi di M. Guéroult (*L’évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris 1930 e *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Puf, Paris 1930) e del suo allievo J. Vuillemin (*L’héritage kantien et la révolution copernicienne, Fichte, Cohen, Heidegger*, Puf, Paris 1954) – si era curato durante gli anni ’50 e i primi ’60, di considerare lo sviluppo del pensiero criticista, soprattutto di quel movimento che dalla *Critica del giudizio* porta fino all’idealismo post-kantiano di Fichte e Maimon e, al di là, a quello hegeliano e alla filosofia di Nietzsche. Come Bergson, Nietzsche è trattato come un filosofo post-kantiano, l’unico ad aver portato a compimento l’ambizione kantiana di una critica della ragione di per sé stessa, della ricerca delle condizioni singolari dell’esperienza reale.

139 G. Deleuze, *La passione della ragione. L’idea della genesi nell’estetica di Kant* (1963), Mimesis, Milano 2000.

140 *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, tesi di DES del 1954, ma pubblicata soltanto nel 1990 (trad. it. tr. it. di V. Costa, Jaca Book, Milano 1992),.

risolto attraverso una *dialettica originaria*, una “dialettica della dialettica e della non-dialettica”, attraverso una nuova *concezione della differenza* (la quale riceverà molto più tardi i nomi di *différance* o *trace*), la quale faceva segno verso una mutua complicazione di genesi e idealità, empiria e trascendentalità, verso l’idea di un’origine sempre seconda e marcata dalla ripetizione.

Ancora una coincidenza: un anno dopo l’edizione del *Bergsonismo*, quando Deleuze aveva ormai portato a compimento la sua tesi di dottorato, alla fine del primo capitolo di una delle tre opere del 1967, *La voce e il fenomeno*, Derrida aveva messo in evidenza la presenza di due possibili interpretazioni della filosofia husserliana : la prima avrebbe accentuato il motivo della riduzione dell’ontologia ingenua, del “ritorno ad una costituzione attiva del senso e del valore, all’attività di una *vita* che produce la verità e il valore [...] attraverso i suoi segni”, la seconda avrebbe invece insistito sull’appartenenza della fenomenologia alla metafisica classica della presenza. Derrida terminava lapidariamente dicendo che era il secondo aspetto ad interessarlo. Tuttavia in una nota della stessa pagina l’autore aveva fatto notare come il primo movimento avrebbe potuto avvicinare Husserl a Nietzsche e Bergson¹⁴¹, filosofi che appartenevano forse ad un movimento che si trovava in un rapporto diverso con la metafisica della presenza. Nonostante avesse tenuto alcuni corsi su Bergson alla Sorbonne in qualità di assistente durante gli anni ’60¹⁴², e nonostante avesse recentemente confessato di aver avuto un colpo di fulmine per la filosofia bergsoniana¹⁴³, Derrida sceglierà di fare suo un certo gesto filosofico heideggeriano – seppur in maniera indubbiamente singolare e creativamente eretica – tanto contro Husserl quanto contro Bergson, considerati come

Cfr. anche l’articolo che ne fornisce una sintesi, “*Genesi e struttura*” e *la fenomenologia*, presentato per la prima volta nel luglio 1959 ad un convegno a Cerisy la Salle e poi ripubblicato ne *La scrittura e la differenza* [(1967), trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002].

141 Ritroviamonuovamente questi tre nomi assieme nel celebre saggio del 1971 *La metafora bianca* (in J. Derrida, *Margini*, cit.).

142 A partire dall’anno accademico seguente la dipartita di Deleuze dalla Sorbonne (1960-1961), Derrida occupò lo stesso tipo di posto coperto dal collega. Curiosamente quello stesso anno Derrida tenne due corsi universitari su Bergson: su *l’Introduction à la métaphysique* e *L’idée du néan* (cfr. il Fondo Jacques Derrida Papers, MS-C01, Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, California, USA, Box : Folder 4:5 – 4:6 e 5:10 – 6:9).

143 Cfr. *Jacques Derrida, penseur de l’événement*, conversazione con Jérôme-Alexandre Nielsberg, pubblicata sul quotidiano “L’Humanité” del 28 gennaio del 2004.

pensatori imbrigliati nella metafisica della presenza. In un saggio contemporaneo all'uscita di *Nietzsche e la filosofia*¹⁴⁴ Derrida aveva già messo in chiaro che la via "bergsoniana" e ingenuamente "nietzscheana" rimaneva ancora ascrivibile nell'ontologia classica: sarebbe stata caratterizzato da un movimento ancora troppo metafisico "di bilancia, d'equilibrato, o di rovesciamento" che avrebbe contrapposto "la durata allo spazio, la qualità alla quantità, la forza alla forma."¹⁴⁵ Contro questo movimento Derrida proponeva invece la ricerca di nuovi concetti e dei nuovi modelli, di un' *economia* che sfugga al sistema di opposizioni proprio alla metafisica.

Che cosa sarebbe diventata la sua filosofia se Derrida avesse scelto la prima via? Se ci possiamo permettere il lusso di fare una fantastoria della filosofia, con molte probabilità si sarebbe trattato di qualcosa di molto prossimo al pensiero deleuziano.¹⁴⁶ In effetti sarà la strada "bergsoniana" che Deleuze imboccherà con decisione, convinto che non si trattasse del vicolo cieco delle opposizioni metafisiche, ma che fosse invece sempre possibile prendere una linea di fuga laterale rispetto ai percorsi obbligati dell'opposizione e della dialettica. Secondo Deleuze ogni grande instaurazione filosofica non faceva parte storia della filosofia come storia dell'ontologia classica della presenza, ma costituiva in realtà un evento irriducibile alla storia, la creazione "di concetti nuovi: concetti che al tempo stesso superano le dualità del pensiero ordinario e danno alle cose una verità nuova, un taglio straordinario".¹⁴⁷

Infine quali sono i possibili effetti dell'incrocio di queste singolari letture dell'*Evoluzione creatrice* in uno stesso volume? Ne indicheremo due, che si legano in realtà strettamente tra di loro.

144 *Forza e significazione* (poi incluso ne *La scrittura e la differenza*, cit.). Qui Derrida aveva giocato, alternativamente, il bergsonismo contro lo strutturalismo e lo strutturalismo contro il bergsonismo.

145 J. Derrida, *Forza e significazione*, cit.

146 Per queste ultime conclusioni siamo profondamente debitori verso alcuni spunti suggeriti da F. Worms durante il suo intervento su *Derrida, la transition de la philosophie*, presentata al convegno internazionale su Jacques Derrida, *La tradition de la philosophie* (21 e 22 ottobre 2005, Ecole Normale Supérieure di Parigi).

147 G. Deleuze, *Il bergsonismo*, cit., p. 107. La creazione concettuale è un altro punto di frattura tra Deleuze e Derrida [cfr. l'unico testo che Derrida ha esplicitamente consacrato a Deleuze, l'epitaffio *Dovrò vagare da solo* (1995), trad. it. di F. Polidori, in aut-aut, n. 271-272, 1995, pp. 8-10].

Il primo è forse quello di uno spaesamento rispetto alle coordinate grazie alle quali ci siamo in parte abituati ad orientare nella filosofia francese del secolo passato. Insieme, questi due documenti permettono di far saltare una certa suddivisione della filosofia francese resa popolare da Michel Foucault. In un celebre articolo su Canguilhem della fine degli anni settanta, *La vita: l'esperienza e la scienza*¹⁴⁸, redatto inizialmente come introduzione all'edizione americana del *Normale e il patologico*, Foucault ipotizzava infatti che una linea di demarcazione avesse separato in Francia due grandi tradizioni di pensiero: da un lato una filosofia dell'esperienza, del senso e del soggetto (Merleau-Ponty e Sartre per esempio), dall'altro una filosofia del sapere, della razionalità e del concetto (costituita da figure come Cavaillès, Canguilhem e Koyré). Foucault notava altresì come questa dualità avesse strutturato tutta la filosofia francese sin dall'inizio secolo e rimontasse fino alla coppia Poincaré-Bergson. Egli poneva infine l'accento sul fatto che i rappresentanti della corrente di Canguilhem e di Cavaillès, che pareva essere la più lontana da una qualsiasi forma di impegno politico, fosse stata invece quella che aveva preso parte in prima persona alla lotta antifascista, mentre Sartre e Merleau-Ponty, al sicuro a Parigi, si erano accontentati di "filosofeggiarci sopra".

Senza ombra di dubbio Foucault, la cui distanza rispetto alla fenomenologia e da qualunque altra filosofia della coscienza era cosa nota, si stava inscrivendo nella seconda tradizione, essendosi tra l'altro impegnato direttamente in politica, seppur secondo modalità ben differenti da quelle degli anni '40. Ma soprattutto, rendendo omaggio a Canguilhem, egli stava riprendendo la conclusione dell'elogiativa recensione a *Le parole e le cose* che Canguilhem aveva scritto dieci anni prima, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*¹⁴⁹ In questo testo Canguilhem, intervenendo nella querelle tra "esistenzialisti" e "strutturalisti" prendeva parte per i secondi, ricordando come una filosofia senza soggetto non portasse necessariamente ad una deresponsabilizzazione, dato che l'apostolo dei filosofi della coscienza, Cavaillès, era morto fucilato nei nazisti.

Quello che ci si potrebbe chiedere è che posto potrebbero avere delle figure come Derrida, Deleuze e lo stesso Canguilhem in questo quadro.

148 In M. Foucault, *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, a cura di A. Pandolfi, trad. it. di S. Loriga, pp. 317-329.

149 In M. Foucault, *Les mots et les choses* (1966), trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 2000, pp. 271-283.

Deleuze non aveva smesso di rivendicare un'eredità vitalista e bergsoniana ("sono rimasto molto bergsoniano" – aveva detto durante un corso su degli anni '70¹⁵⁰): si deve allora considerare la sua filosofia come una filosofia "del senso" e "del soggetto"? Eppure Deleuze aveva un rapporto idiosincratico con le filosofie della coscienza, sostenendo inoltre che il senso fosse sempre secondo e prodotto a partire da un non-senso. Tra l'altro aveva incontrato per la prima volta Foucault a casa di uno dei rappresentanti della "scuola epistemologica" francese, che tra l'altro ammirava e citava molto, Jules Vuillemin.

Derrida aveva iniziato la sua traiettoria filosofica considerando il problema dello statuto delle idealità matematiche in Husserl, facendo – per sua stessa ammissione – riferimento ad autori appartenenti alla linea "epistemologica" come Cavailles e Tran-Duc-Tao, e non a personaggi quali Sartre o Ricoeur; dobbiamo allora pensare che sotto alla maschera del filosofo della decostruzione si nasconda in realtà il volto di un filosofo del concetto? Eppure, nel seguito della sua opera, Derrida pare incontrare solo incidentalmente le problematiche proprie alla scienza¹⁵¹ e criticare l'idea, propria invece a Deleuze, che in filosofia sia questione di "creazione di concetti".

E che dire del loro comune maestro Canguilhem, che sebbene avesse istituzionalizzato, alla fine degli anni '60, l'opposizione Sartre/Cavaillès, nel bel mezzo degli anni '40 si era situato in innegabile continuità con il bergsonismo e aveva d'altronde plaudito la "resistenza all'oggettivazione" e alla matematizzazione propria tanto all'esistenzialismo quanto al marxismo?

Riconsiderando il ruolo spesso sotterraneo e disconosciuto del bergsonismo nei principali momenti filosofici del secolo (oltre al caso di Canguilhem si può pensare, tra gli altri, a J. Wahl, a V. Goldschmidt, a M. Dufrenne), appaiano da una parte problemi comuni e soluzioni divergenti che riuniscono una sequenza di opere filosofiche e che ne fanno un "momento"; dall'altro la costanza, al di là di problemi propri a ciascun momento, di quella che potremmo definire come un'opzione o una tentazione vitalista, che si configura in maniere diverse a secondo delle congiunture storiche.

È forse Alain Badiou, che sembrerebbe riprendere la divisione foucauldiana, che pare cogliere nel segno. Alla fine del suo ormai celebre saggio su Deleuze, nel quale aveva fatto di Deleuze un irriconoscibile alter ego neoplatonico, l'autore de *L'essere e l'evento* suggerisce un'ipotesi, cioè

150 Corso del 3 maggio 1977. Cfr. <http://www.webdeleuze.fr>.

151 È questo uno dei motivi che lo salvano dai tanto violenti quanto ciechi attacchi di Sokal e Bricmont.

che la storia della filosofia francese del '900 "sia dominata da una coppia di nomi¹⁵² : Bergson e Brunsvicg. Da un lato, l'intuizione concreta del tempo tradotta in una metafisica della totalità vivente. Dall'altro l'intuizione eterna delle idealità matematiche tradotta in una metafisica della Ragione creatrice". Iscrivendosi implicitamente nella tradizione di Brunsvicg, Badiou continuava sostenendo che "Questi due grandi edifici speculativi si sono rivelati talmente solidi che la progressiva penetrazione delle grandi opere tedesche [...] nelle Università francesi si è svolta più attraverso una loro incorporazione alla due tradizioni che attraverso un'autentica 'uscita' disgiuntiva".¹⁵³

Quest'articolazione, per buona parte eterogenea a quella di Foucault, seppur se ne ispiri, è sicuramente più pregnante, non ponendo tanto l'accento sulla contrapposizione tra umanismo e anti-umanismo, senso e concetto, quanto piuttosto sull'incompatibilità tra le "ontologie": vitalismo anti-platonico da una parte ed essenzialismo formalizzante dall'altra.

L'articolazione Bergson/Brunsvicg, Deleuze/Badiou fa inoltre parte di un più ampio progetto genealogico schizzato, nell'ultimo libro *Le siècle*¹⁵⁴ e negli attuali seminari su *Qu'est-ce que vivre?* e *S'orienter dans la vie, s'orienter dans la pensée*. L'idea di Badiou – nella quale ontologia matematizzante e analisi politica si intrecciano in maniera indistinguibile – è che il secolo passato avesse avuto come tratto di distinzione la figura del Due, l'opposizione non dialettica e non dialettizzabile. Evidentemente Badiou strizza l'occhio ai suoi lettori accennando, da una parte, al suo pensiero e, dall'altra, a quello di tutti i "vitalismi" contemporanei, non solo a quello all'amico-nemico Deleuze ma anche agli ultimi sviluppi delle analisi foucauldiane riguardo alla biopolitica, e, più vicino a noi, all'opera

152 L'idea è ripresa in una conferenza del giugno 2004 presso la Biblioteca Nazionale di Buenos Aires, "Panorama de la philosophie française contemporaine", ripubblicata in inglese sotto il titolo *The Adventure of French Philosophy*, in "New Left Review", n° 35, 2005. Qui Badiou scrive che « nel caso di Bergson, abbiamo ciò che potremmo chiamare una filosofia dell'interiorità vitale : la tesi di un'identità dell'essere e del cambiamento, una filosofia della vita e del divenire. Quest'orientamento continuerà lungo tutto il secolo fino a Deleuze incluso. Nel libro di Brunsvicg, scopriamo una filosofia del concetto fondata sulle matematiche, la possibilità di una sorta di formalismo filosofico, una filosofia del pensiero o del simbolico e quest'orientamento è continuato durante tutto il secolo, in particolare, con Lévi-Strauss, Althusser o Lacan". Infine nel

153 A. Badiou, *Il clamore dell'essere*, cit., (p. 110-111).

154 Seuil, Parigi, 2005, di prossima uscita in traduzione italiana presso l'editore Feltrinelli.

di due autori italiani appartenenti alla sua stessa generazione: all'“ontologia della moltitudine” di Antonio Negri e alle analisi di Giorgio Agamben ruotanti attorno al concetto di “vita nuda” e di “stato di eccezione”. Indipendentemente dalle enormi distanze che separa questi progetti teorici, il tratto comune che secondo Badiou collegherebbe Foucault/Deleuze e Negri/Agamben con Bergson è un'immanentismo vitale che fa sì che tanto ontologicamente quanto politicamente non sia possibile concepire la resistenza, tanto al potere quanto all'oggettivazione, se non come il rovescio della stessa medaglia ontologica, la piega di uno stesso tessuto.

Se, a partire dalle mutazioni tanto socio-politiche quanto tecno-scientifiche, negli ultimi vent'anni la riflessione filosofica pare essersi rivolta sempre più decisamente verso un tentativo di interpretazione delle problematiche che riguardano il legame non dialettico che intercorre tra i corpi e le tecniche di controllo, tra vita singolare e potere e riguardo alla possibilità della ripresa di una soggettivazione creativa che sfugga all'assoggettamento di potere repressivi; se d'altra parte, da diversi angoli prospettici, potrebbe a prima vista sembrare che i “vitalismi” contemporanei possano essere ormai divenuti consensuali e omogenei alle pratiche repressive che pretenderebbe denunciare¹⁵⁵; se è stato notato come¹⁵⁶, leggendo i due ultimi testi di Foucault e Deleuze riguardanti la vita (*L'immanenza: una vita...* e *La vita: l'esperienza e ma scienza*) che ci si trova di fronte a due atteggiamenti per un certo verso opposti (da una parte il fiducioso ottimismo deleuziano e dall'altro un certo pessimismo di fondo di Foucault). Allora, oltre che alla genealogia nelle mutazioni del concetto di vita e delle pratiche che le hanno accompagnate durante il secolo passato bisognerebbe rivolgere il proprio sguardo ad un'opera come *l'Evoluzione creatrice*, la quale, è stata forse la prima a radicare il soggetto in una immanenza vitale.

Ma è questo il momento in cui lo storico non può che assentarsi lasciando ad altri il compito di pensare attraverso le pagine che seguono e, soprattutto, attraverso ai loro bianchi.

Giuseppe Bianco,
Riccione, Parigi, Dicembre 2005

155 Cfr. tra tutti, il celebre e divertente articolo di S. Zizek, *A yuppie reading Deleuze*, ripreso nel suo recente *Body without Organs, Deleuze and Consequences*, Routledge, London 2003. Ma anche le analisi di Badiou.

156 Cfr. le magistrali analisi di G. Agamben in *L'immanenza assoluta* (1995), in *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, 2005.

GEORGES CANGUILHEM
COMMENTO AL TERZO CAPITOLO
DELL'EVOLUZIONE CREATRICE¹

Introduzione

È bene che un'impresa sia accompagnata dalla coscienza delle sue difficoltà. Questo il motivo per cui vorremo spendere qualche parola riguardo alle difficoltà nella spiegazione di un testo bergsoniano, e riguardo agli aiuti che possiamo aspettarci da parte dei commentatori di Bergson e dallo stesso Bergson.

¹ Quest'olungo commento all'*Evoluzione creatrice* fu originariamente pubblicato dal "Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg" del maggio e dell'agosto 1943 (n° 7, pp. 126-143 e n° 8, pp. 199-216). Nell'aggiornare il testo abbiamo mantenuto la sua struttura pedagogica originaria che prevedeva che la quasi interezza delle indicazioni bibliografiche fosse inserita nel corpo del testo. Per quel che concerne i rimandi alle opere di Bergson (che si riferivano ad edizioni al giorno d'oggi ormai fuori stampa) abbiamo adottato una doppia numerazione: la prima rinvia alle seguenti traduzioni italiane delle singole opere: *I dati immediati della coscienza*, trad. it. di F. Sossi, Cortina, Milano, 2001 – *Materia e memoria*, trad. it. di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari, 2004 – *L'evoluzione creatrice*, trad. it. di F. Polidori, Cortina, Milano, 2003 – *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di A. Pessina Laterza, Bari, 1998 – *Il pensiero e il movimento*, Bompiani, Milano, 2002 – *L'energia spirituale e la realtà*, trad. it. di F. Bosio, il Tripode, Napoli, 1991 (traduzione parziale), queste opere saranno rispettivamente designate con le abbreviazioni: D.I. , - M. M., - E. C., - D. F., - P. M., -E. S; la seconda rinvia alla paginazione delle opere all'interno *Œuvres complètes* (edizione detta "Du centenaire" e curata da André Robinet, Puf, Paris 20016 , la quale peraltro riporta a bordo pagina la paginazione delle singole opere, pubblicate anch'esse da Puf). Per quel che riguarda gli altri riferimenti abbiamo rinviato, quando possibile, alle pagine delle traduzioni italiane [N. d. C.].
L'evoluzione creatrice, capitolo III: il significato della vita, figura nel programma dell'*agrégation* [esame di abilitazione all'insegnamento nei licei, N.d.C.] di filosofia per il 1943, come figurava in quello del 1942. Avendo creduto, l'anno passato, di dovere tentare di guidare gli studenti nella preparazione di un testo difficile, ci siamo proposti di pubblicare qui, agli stessi fini pedagogici, l'essenziale delle nostre spiegazioni [...].

Spesso Bergson è stato invitato oppure si è trovato obbligato a pronunciarsi sul valore di tale o talaltra interpretazione della sua dottrina, un po' come Valéry lo è stato per quanto riguarda la pertinenza di tale o talaltro commento dei suoi poemi. Bergson, come anche Valéry, ha sempre negato di poter riconoscere esattamente il suo pensiero nelle versioni dei suoi ammiratori o dei suoi critici. Ma questo rifiuto di riconoscere il patrocinio non ha le stesse ragioni nel filosofo e nel poeta. Valéry sostiene che l'artista possiede, rispetto alla sua creazione compiuta, un'opinione che vale – o che non vale – allo stesso titolo di quelle degli spettatori o dei critici, essendo una tra le tante interpretazioni retrospettive [vedere la prefazione di Valéry all'edizione di *Charmes* (1932) commentata da Alain, Gallimard, Paris 1952]. Al contrario Bergson ha sempre dato l'impressione di sostenere che fosse lui e probabilmente soltanto lui a possedere la chiave della completa intelligibilità della sua opera. Di conseguenza il più per-spicacie tra gli interpreti compie, nei riguardi alla filosofia bergsoniana, ciò che questa filosofia ha la pretesa di compiere nei riguardi del reale, cioè uno sforzo di simpatia. Ora, dato che la simpatia non è il trasporto dell'amore, ma il rispetto dell'originalità e dell'alterità del suo oggetto, la filosofia bergsoniana è condannata a essere in parte misconosciuta proprio da quei spiriti, che, per il loro vigore e la loro originalità, l'onorebbero prendendola in seria considerazione.

È impossibile per un pensatore d'entrare *totalmente* nelle vedute altrui. Non si stupirà dunque se le dico che nell'esposizione generale che lei ha fatto delle mie idee, non vi è capitolo che io possa approvare interamente, di conseguenza non vi è critica che mi sembri portare esattamente su quello che ho detto o almeno su quello che ho pensato (poiché non siamo mai sicuri che quello che pensiamo sia realmente passato in ciò che abbiamo detto) *Lettre de Bergson à Höffding* (in appendice a Harald Höffding, *La philosophie de Bergson*, Alcan, Paris, 1917 p. 158, ora in *Mélanges*, Puf, Paris, 1972, p. 1147).

Sappiamo tuttavia quanto Bergson stimasse almeno due dei suoi commentatori, Thibaudet e Jankélévitch, le cui opere sono ormai indispensabili per qualsiasi studio serio. Diciamo una volta per tutte che dobbiamo loro molto, ma per attuare un'impresa molto differente dalla loro. Essi si sono proposti di trovare il senso di una dottrina e di apprezzarne il valore situandola tra altre dottrine. Noi dobbiamo trovare il senso di un testo frammentario e situarlo nello sviluppo della stessa dottrina.

In definitiva il primo interprete autorizzato, a rigore il solo, deve essere per noi lo stesso Bergson; e il primo degli obblighi deve essere quello di spiegare, quanto più spesso possibile, un testo di Bergson attraverso un altro testo di Bergson. Diremo che questo procedimento non è il più adatto

qui piuttosto che altrove. Ogni dottrina tende a costituirsi come un universo di nozioni, racchiuso in sé stesso, quasi sferico, dove ogni punto può essere messo in rapporto a qualsiasi altro punto. Alcuni filosofi, come Spinoza nell'*Etica*, hanno svolto da soli questo compito. Ma bisogna anche dire che, per molti altri, l'esposizione discorsiva del loro pensiero – esposizione che di conseguenza è per forza posteriore – non è possibile senza effettuare qualche variazione, tale che spesso si pone il problema dell'unità della loro dottrina. Riguardo a quanti filosofi potremmo chiederci se questi non posseggano diverse filosofie, come per esempio nel caso di Comte o di Nietzsche? Bergson, quanto a lui, ha sempre militato per una “filosofia che dura”, che si crea progressivamente e imprevedibilmente, non solamente da un filosofo all'altro, ma in uno stesso filosofo. Dunque, dal momento che il discorso filosofico non è altro che un avvicinamento sempre inadeguato all'intuizione che esso maschera nel momento stesso in cui la designa, non vi è a priori alcun errore nello spiegare un testo bergsoniano attraverso un altro testo, purché posteriore, poiché quest'ultimo reca qualche speranza in più del primo di condurci più vicino a questa sorgente zampillante che è l'intuizione. Scoprendo la sorgente dietro una cortina di parole meno fitta e meno opaca di quanto fosse il primo testo, non avremo alterato il senso di questo testo, poiché spiegare non è tanto sostituire un discorso ad un altro, quanto mirare, attraverso le parole e grazie ad esse, in direzioni convergenti, ad un unico e semplice punto di zampillio.

Per almeno cinque passaggi importanti del capitolo III dell'*Evoluzione creatrice* disponiamo d'importanti chiarimenti che ci sono forniti dallo stesso Bergson:

1) riguardo ai rapporti della scienza e della metafisica confronteremo i testi dell'*E. C.* (pp. 161-166/660-664,) e i testi di *P. M.* (*Riguardo alla posizione dei problemi*: p. 23/1271 segg.);

2) riguardo al valore *assoluto* della scienza in un dominio limitato alla materia inerte, e inversamente, al valore relativo di un modo di conoscenza illegittimamente esteso a ciò per cui non è fatto (*E. C.*, p. 162/661 segg.), ci si può riportare a un passaggio della *Lettera a Höfding* (in *La philosophie de Bergson*, cit., pp. 163-164, ora in *Mélanges*, cit., pp. 1149-1150).

3) riguardo alla geometria che è naturalmente congenita all'intelligenza (*E. C.*, 174/674 segg.), disponiamo dell'articolo pubblicato da Bergson nel 1908 nella “Revue de métaphysique et de Morale” sotto il titolo *A propos de l'intelligence géométrique*², in risposta a delle critiche di Emile Borel;

2 In “Revue de métaphysique et de Morale” Vol. XVI, n° 1, gennaio 1908, pp 28-33, ora in *Mélanges*, cit., pp. 753-758 [N.d.C.].

4) riguardo la natura dello slancio vitale troveremo un chiarimento molto importante in un lungo passaggio delle *Due fonti* dove l'autore fa notare quali sono le idee positive e negative riunite sotto quest'unica espressione (pp. 79-83/1069-1073); – nella lettera di Bergson a Floris Delattre, pubblicata da quest'ultimo nel suo articolo *Samuel Butler et le bergsonisme*, dove sono esposti i rapporti tra il concetto e l'immagine (“Revue anglo-américaine”, XIII, n° 5 giugno 1936, p. 399-401³); nel racconto fatto a Jean de la Harpe in un'intervista con Bergson del settembre 1936 (*Henri Bergson, Essai et témoignages inédits*, raccolti da A. Béguin e P. Thévenaz, Neuchâtel 1941, p. 362);

5) riguardo agli ultimi sviluppi del capitolo III sull'individualità, ai rapporti della coscienza con il corpo, al senso metafisico della vita spirituale, è nell'*Energia spirituale* che troveremo i testi capaci di fornire i migliori chiarimenti, vedere soprattutto *La coscienza e la vita* (1911), *L'anima e il corpo* (1912); *Il cervello e il pensiero* (1904).

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE. – Sappiamo che *L'evoluzione creatrice* è apparsa nel 1907 (lo stesso anno in cui Hamelin pubblicò la sua tesi, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Puf, Paris 1952). Per cercare di rendersi contemporanei all'evento filosofico può essere in qualche maniera utile rileggere le recensioni pubblicate all'epoca dalle riviste filosofiche e scientifiche. Nell'insieme, sebbene elogiative, esse sono più sconcertate che chiarificatrici. Leggeremo soprattutto le recensioni:

a) di Luis Weber, nella “Revue de Métaphysique et de Morale”, anno XV, n° 5, 1907, pp. 620-670 ;

b) di Gaston Rageot, nella “Revue philosophique”, anno XXXII, n° 7-12, pp. 73-85, 1907 ;

c) di Marcel Heroubel, ne “L'Année Biologique”, 1910, anno XV, pp. 532-535 (in questa rivista la recensione era stata annunciata nel 1908 ed è stata rinviata due volte. Senza dubbio i biologi non sapevano che atteggiamento adottare!).

C'è stato “un tempo di latenza” nella reazione della coscienza filosofica alle idee bergsoniane. È negli anni seguenti il 1910 che si situano i primi studi sistematici, esplicativi o critici concernenti il bergsonismo. Citiamo tra le opere d'insieme principalmente:

3 Ora in *Mélanges*, cit, pp. 1522-1528 [N. d. C.].

1) René Berhelot, *Un romantisme utilitaire*, tomo II: *Le pragmatisme chez Bergson* (Alcan, Paris 1913).

2) Jacques Maritain, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino: saggi di metafisica e di morale* (1930²), trad. it. di R. Bartolozzi, Vita e Pensiero, Milano 1980.

3) Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson* (Alcan, Paris 1914).

4) Harald Höffding, *La philosophie de Bergson* [cit. – in appendice una lettera di Bergson all'autore (ora in *Mélanges*, “Bergson à Harald Höffding”, pp. 1146-1150)].

Nel periodo ormai battezzato “tra le due guerre”, delle nuove pubblicazioni sono state consacrate, in Francia, al bergsonismo e ai suoi primi critici:

5) Albert Thibaudet, *Le bergsonisme* (3 vol., Gallimard, Paris 1923).

6) Jacques Chevalier, *Henri Bergson* (1926), trad. it. di E. Zazo, Morcelliana, Brescia, 1946).

7) Vladimir Jankélévitch, *Bergson* (Alcan, Parigi 1931).

8) Roger Lacombe, *La psychologie bergsonienne* (Alcan, Paris 1933).

9) Michel Fenart, *Les assertions bergsoniennes* (Vrin, Paris 1936).

Tra i numerosi articoli francesi e stranieri che riguardano più direttamente *L'evoluzione creatrice* segnaliamo:

A) un articolo dello stesso Bergson, *A propos de l'Evolution de l'intelligence géométrique* (cit.).

B) due articoli del filosofo americano Arthur Lovejoy;

a) *Some antecedents of the philosophy of Bergson*, in “Mind”, anno xx, 1913, pp. 465-483;

b) *Bergson and Romantic Evolutionism*, in “University of California Chronicle”, Berkeley, 1913.

C) Oliver Quick, *Bergson's “Creative Evolution” and the Individual*, in “Mind”, anno xxii, pp. 217-230, 1913.

D) Isaac Woodbridge Riley, *La philosophie française en Amérique: III, le bergsonisme*, in “Revue philosophique”, n° 91, 1921, pp. 75-107.

E) Vladimir Jankélévitch, *Deux philosophes de la vie : Bergson, Guyau* (1924), in Id. *Premières et dernières pages*, Le Seuil, Paris 1994, pp. 13-61.

F) Floris Delattre, *Samuel Butler et le Bergsonisme*, in “Revue anglo-américaine”, n° 5, anno xiii, giugno 1936 (pp. 385-405). L'importanza essenziale di questo articolo è quella di riprodurre una lettera di Bergson all'autore relativa al senso e alla portata del termine “slancio vitale”. Vedere anche l'articolo dello stesso autore: *Les dernières années de Bergson*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, numero speciale

“Etudes bergsoniennes”, n° 3- 8, anno CXXXI, marzo-agosto 1941, pp. 125-138.

G.) Hans Urs von Balthasar, *La philosophie de la vie chez Bergson et les Allemands modernes* in (a cura di) Albert Béguin e Pierre Thévenaz, *Henri Bergson*, op. cit., pp. 264-280.

H.) Georges Davy, *Henri Bergson (1859-1941)*, in “Revue Universitaire”, anno C, n° 4 luglio-ottobre 1941 (pp. 243-255) e n° 5 novembre-dicembre 1941 (pp. 321-336).

Per terminare citiamo come possibile lettura ausiliaria, un’opera direttamente ispirata dalle teorie bergsoniane e che tratta più recentemente gli stessi problemi de *L’evoluzione creatrice*: Eduard Le Roy, *L’exigence idéaliste et le fait de l’évolution*, Boivin, Paris 1927.⁴

PIANO DEL CAPITOLO III. – Bisogna aver progredito molto nella lettura del capitolo prima di comprendere come lo sviluppo giustifichi il suo titolo: *Il significato della vita*. Le articolazioni del pensiero di Bergson sono estremamente nette, ma alcuni lunghi sviluppi incidentali le mascherano. Alcune analisi come “il disordine e i due ordini” prendono così tanta rilevanza che non è possibile non vederci, come è il caso, la critica di un’obiezione che riguarda l’idea principale. Ci pare indispensabile dare una veduta sinottica o panoramica del capitolo. Ecco dunque un piano, più dettagliato per la parte iniziale polemica che per la parte finale tetica.

I. – *Definizione di un tentativo filosofico originale:*

Spiegazione genetica simultanea dell’Intelligenza e della Materia

A) I due primi capitoli del *L’evoluzione creatrice* hanno spianato alcuni ostacoli, sul piano orizzontale, tra vita e materia, istinto e intelligenza; si tratta ora, sul piano verticale, di tentare un’unificazione della materia e dell’intelligenza, generando simultaneamente l’una e l’altra (pp. 155-156/653-4).

4 Trad. it. parziale in E. Le Roy, *Il problema dell’evoluzione : dalle opere “L’exigence idéaliste et le fait de l’évolution” e “Les origines humaines et l’évolution de l’intelligence”*, trad. it. e cura di F. Polato, Patron, Bologna 1969 [N. d. C.]

B) Audacia apparente di questo tentativo; in che cosa si distingue dalla psicologia, dalla cosmogonia, dalla metafisica (pp. 156-158/654-656).

La psicologia segue lo sviluppo dell'intelligenza nella serie animale. Ma allora si propone come obiettivo quello di ritrovare l'intelligenza umana. Dunque non la genera (p. 156/654).

Una cosmogonia, dello stesso tipo di quella di Spencer, si dà allo stesso modo l'intelligenza, dandosi all'inizio dell'evoluzione gli oggetti e i fatti, poiché il ritaglio del dato concreto in cose e relazioni è già fatto dall'intelligenza. Dunque ancora qui, l'illusione della genesi (pp. 156-157/654-55).

La metafisica, di cui il sistema di Fichte è un buon esempio, ha la pretesa di dedurre le categorie: essa si dà invece un principio ch'essa ha surrettiziamente caricato di tutto ciò che essa pensa ritrarne (p. 158/656).

I due ultimi tentativi, sebbene inversi, – l'uno deriva l'intelligenza dal mondo e l'altro il mondo dall'intelligenza – hanno in comune il fatto di postulare l'unità della natura organica e inorganica e la validità senza limite dell'intelligenza (p. 159/656-657).

C) Infatti la modestia è dal lato del tentativo bergsonian. Tutti gli altri tentativi, presupponendo la validità illimitata dell'intelligenza, ripongono una fiducia smisurata nel potere del pensiero individuale; i sistemi filosofici sono da prendere o da lasciare, come dei vestiti già fatti. Al contrario qui si fa appello ad una filosofia che dura, cioè che si accresce e si corregge. La filosofia non è una visione del tutto, ma uno sforzo per fondersi nuovamente con il tutto (p. 159/657-658).

II. – *Difesa del metodo proposto contro un'obiezione preliminare.*

A) Questo metodo non costituisce un circolo vizioso? Generare l'intelligenza significa renderla relativa e dunque superarla; ora, come farlo se non con la stessa intelligenza (p. 160/658)?

Rottura del circolo. Non vi è circolo per la ragione ragionante. Ma l'azione spezza il circolo. Esempio: imparare a nuotare (pp. 160-161/658-659). Spinge l'intelligenza fuori di sé.

B) Reale circolo vizioso di qualsiasi altro metodo (p. 161/659-660). Rimessa in questione dei rapporti tradizionalmente stabiliti, dal punto di vista intellettualista, tra metafisica e scienza (161-163/660-661).

Lasciare agli scienziati le questioni di fatto, per riservarsi le questioni di principio, vuol dire disconoscere che accettare i fatti vuol dire accettare, allo stesso tempo, i principi che lo scienziato non può non assumere

incosciamente nella sua ricerca (p. 162/660). Le leggi sono interiori ai fatti, la forma non è isolabile dalla materia (p. 163/661).

Più precisamente la scienza positiva, opera dell'intelligenza, si lascia imporre, senza accorgersene, una visione del reale sottomessa alle abitudini d'investigazione della materia inerte (p. 163/661). Di conseguenza studiare con i metodi della fisica i fenomeni biologici significa accettare una concezione metafisica della vita (p. 163/662). La filosofia deve crearsi uno sguardo nuovo davanti al fatto vitale (p. 162/662). Altrimenti, la filosofia è già fatta: essa sarà dogmatica, affermando l'unità dell'essere, oppure scettica, in presenza dei poveri risultati del metodo (p. 163/662). Dunque qui si gira attorno ad un circolo vero e proprio, quello che consiste a ritrovare, metafisicamente, un'unità che già postulavamo, abbandonando all'intelligenza tutto il reale (p. 164/662-663).

C) Benefici di un'iniziale distinzione tra l'inerte e il vivente. Innanzitutto si restituisce alla scienza un valore assoluto sul terreno che gli spetta, quello della materia (p. 165/663). In seguito, si dà alla filosofia una dignità autentica riconoscendole il dovere di completare la scienza, di sorpassare l'intelletto (p. 165/664). Sorpassare contemporaneamente la materia e l'intelletto significa darsi la possibilità di percepirne la genesi comune (p. 165/664)

III. – *Rapporti dell'intelligenza e della materia*

A) Opposizione della *tensione* spirituale e della *distensione* materiale (p. 166-168/664-666). Inversione e interruzione dello sforzo spirituale come genesi dell'estensione (p. 167/ 666). Distensione ed Estensione (p. 168/666). Intelligenza e spazialità (pp.168-169/667). Concezione kantiana dell'estensione e dell'intelligenza: suo valore negativo (pp. 169-170/668), suoi limiti (pp. 170-171/668-669).

B) Soluzione proposta. Spiegazione del carattere approssimativo della conoscenza della materia (p. 171/669-670). Opposizione normale della filosofia e della fisica, della psicologia e della cosmologia (pp. 172-173/671-672). A proposito dell'oggetto spaziale e dell'ordine geometrico intesi come delle negazioni (pp. 173-174/672-674). Verificazione di questa proposizione attraverso l'aggiornamento dei postulati coinvolti nelle operazioni intellettuali fondamentali, deduzione e induzione (pp. 174-175/674) : omogeneità, identità, abolizione della durata (pp. 175-176/675). Limiti della deduzione nelle scienze morali (p. 176/675). Opposizione della deduzione e del buon senso (p. 176/675). Induzione come

spazializzazione del tempo, negazione della durata (pp. 177-179, 677-678). Limiti della matematizzazione in fisica (pp. 180-181/680-681).

C) Esame delle obiezioni che vorrebbero sostenere il carattere positivo dell'ordine geometrico (pp. 181-182/681-682). Ruolo dell'idea di disordine nella teoria della conoscenza (p. 182/682). Illusione generatrice di ogni idea negativa (pp. 182-183/682-683). I due ordini e il disordine: il disordine non è assenza d'ordine, ma presenza di un ordine inatteso e deludente (pp. 184-185/684-685). Come l'idea di un ordine generale della natura si dissocia in rappresentazione di generi e rappresentazione di leggi; su questo punto, distinzione della scienza antica e della scienza moderna (pp. 185-190/685-690). Dissociazione dell'idea d'ordine seguendo l'idea di ordine geometrico e di ordine vitale (pp. 190-195/691-696). A proposito del caos e del caso (pp. 192-193/693-694)

IV. – *La materia e la vita*

A) Genesi ideale della materia (p. 195/696). Opposizione del *già fatto* a quel che *si fa* (p. 196/696). La corrente di vita (p. 196/697). Riguardo alla creazione come accrescimento (p. 197-198/698-699). Conservazione e degradazione nell'universo (pp. 198-203/699-703). Irreversibilità del divenire in fisica, ascensione del divenire biologico (pp. 203-204/703-704). Carattere esplosivo della vita (pp. 202-203/704). Contrarietà del flusso materiale e dello slancio vitale (pp. 204-206/705-708). Carattere dello slancio vitale e significato dell'evoluzione biologica; contingenza delle forme viventi attuali; pluralità possibile dei mondi viventi (pp. 206-211/708-713).

B) Carattere psicologico della vita (p. 211/713). Unità e molteplicità della coscienza e della vita (pp. 211-212/713-714). Il problema dell'individualità del vivente (pp. 212/715-716). Individualità e associazione (p. 213/714-715). Il cammino della vita verso la riflessione (p. 214/716-717). Coscienza e sistema nervoso (pp. 214-215/717-718). Disponibilità dell'uomo, invenzione e liberazione (p. 217/718-719); ruolo del cervello, del linguaggio, dello strumento (p. 217/719).

C) In che senso l'uomo è il termine dell'evoluzione (p. 217/720). Le *impasse* dell'evoluzione e l'avvenire dell'evoluzione (pp. 217-218/720-721). Prezzo della superficialità intellettuale dell'uomo (p. 219/721). Sacrificio dell'intuizione (p. 219/721-722). Unità della vita mentale (p. 219/722). In quale senso lo spiritualismo è vero (p. 220/722-723). La vita dello spirito è una vita universale (p. 220/723). Solidarietà dei viventi (pp.

221-222/723-724). Vittoria, grazie all'uomo, della vita sulla morte (p. 222/725).

POSSIBILITÀ E LEGITTIMITÀ DI UNA GENESI DELL'INTELLIGENZA

Il capitolo è intitolato *Il significato della vita*, e sin dall'inizio presenta come obiettivo quello di ridisegnare una genesi dell'intelligenza. In seguito comprendiamo che non si tratta di niente di meno che del problema della conoscenza. In ciò non vi è nulla di sorprendente, se innanzitutto si nota con Albert Thibaudet (*Le bergsonisme*, cit., t. I, p. 79) che, per una filosofia dell'Azione e della Vita, è il problema della conoscenza ad essere cruciale, esattamente come è la soluzione al problema dell'azione ad essere essenziale per una filosofia intellettualista. Bisogna inoltre notare che generare l'intelligenza significa riferirla a qualcosa d'altro rispetto a questa, significa dunque inscrivere in un movimento che la sorpassa dopo averla deposta ad un momento del suo sviluppo. L'intelligenza è un carattere della natura umana, ma della natura naturata, non della natura naturante. Questi termini di deposito, di natura naturata non si trovano nel *L'evoluzione creatrice*, ma si trovano invece nelle *Due fonti* (p. 38/1021, p. 40/1024).

Questo tentativo di Bergson è uno dei punti della sua filosofia che hanno suscitato le maggiori ostilità e le maggiori incomprensioni. Alcuni l'hanno interpretato come una svalutazione dell'intelligenza, per esempio Gustave Rodrigues in *Bergsonisme et moralité* (Etienne Chiron, Paris 1922): "La genesi dell'intelligenza è il processo all'intelligenza [...]: riducendola a non essere altro che un effetto, tra mille altri, della vita dalla quale emana, le si impedisce di dominare lo sviluppo di questa vita" (p. 141). Altri hanno considerato questo tentativo di genesi come ingiustificabile e inconciliabile con i fatti (Fenart, *Les assertions bergsoniennes*, cit., p. 199). Insomma, comunemente si ammette o che Bergson ha fallito, oppure che è riuscito, come quando si dice di un'operazione chirurgica che è riuscita, ma uccidendo il paziente.

La prima delle precauzioni da osservare se vogliamo avere qualche speranza di giudicare in maniera equilibrata questo tentativo è quella di non confondere genesi dell'intelligenza e genesi del pensiero. Questo spiega come un bergsoniano di stretta obbedienza come Le Roy abbia potuto opporre all'idea di una genesi del pensiero gli stessi argomenti che Bergson sostiene non aver alcun valore quando tendono a negare una genesi dell'intelligenza:

Ci sarebbe contraddizione flagrante nel pretendere di pensare la genesi del pensiero, poiché, per far ciò, bisognerebbe cominciare presupponendo, dandosi sin dall'inizio, a titolo di mezzo preliminare, già pronto da servire, proprio ciò che si trattava di generare. Si può senza dubbio pensare la genesi di una funzione parziale del pensiero, della facoltà logica per esempio, della facoltà d'analisi concettuale, in quanto essa è una limitazione, un adattamento, una determinazione particolare del pensiero primitivo, direi volentieri il pensiero consolidato in discorso, insomma un gruppo di abitudini contratte poco a poco [...]. Ma ciò che è impossibile pensare, in ogni modo, senza petizione di principio, è una genesi totale del pensiero, perché il nulla di pensiero è letteralmente impensabile, (*L'exigence idéaliste*, cit., *Avant-propos*, pp. X-XI).

Per comprendere il senso di questa genesi dell'intelligenza, bisogna pur rendersi conto che, secondo Bergson, l'intelligenza è il prodotto di una scelta della vita. Una delle proposizioni segretamente importanti del bergsonismo è che "la forza che evolve attraverso le forme viventi è una forza limitata" (*E. C.*, p. 125/622). La vita, nella sua ricerca di ciò a cui si deve adattare, non poteva ottenere una conoscenza contemporaneamente piena e universale. L'intelligenza è il prodotto dello sforzo vitale nella direzione di una conoscenza contemporaneamente illimitata e formale (cf. *E. C.*, p. 126/623).

Non appena abbiamo reso l'intelligenza relativa alle esigenze dell'azione, in primo luogo è possibile dedurne i caratteri principali, in secondo luogo conferiamo alla conoscenza un carattere assoluto. Se ammettiamo che l'intelligenza è essenzialmente ed esclusivamente speculativa, non possiamo evitare di pensare che una cosa è l'intelligenza, altra la conoscenza (*E. C.*, 127/623). Se al contrario l'intelligenza, relativa all'azione, è un prodotto della vita universale, la conoscenza ottenuta grazie ad essa è una piccola parte della realtà (*E. C.*, p. 128/624).

A) – *Distinzione tra il tentativo bergsoniano e la psicologia comparata dell'intelligenza* (*E. C.*, p. 156/654)

Seguire e rintracciare il progresso delle funzioni intellettuali nella successione delle forme prese dall'animalità, non vuol dire generare l'intelligenza. Vuol dire in fondo darsi l'intelligenza come un modello preformato e rifare retroattivamente la storia della sua formazione. Potremo giudicare il valore di questa osservazione, mettendola in rapporto ad alcuni recenti lavori di psicologia animale, soprattutto all'opera di Paul Guillaume, *Psicologia animale* [(1940), trad. it. di M. F. Cannella, Firenze, Sansoni,

1973] e specialmente al capitolo V, *I problemi dell'intelligenza*. Potremo constatare come l'esperienza e le reazioni animali siano descritte e analizzate con i termini e le nozioni utilizzate per la descrizione dell'esperienza percettiva e pragmatica nell'uomo.

Se l'intelligenza è l'attitudine a risolvere problemi, a scorgere in una situazione dei nuovi aspetti (oggetti, avvenimenti, forme, relazioni), essa è meno in rapporto con il contenuto della percezione quanto con la struttura e i suoi rimaneggiamenti di questa (Guillaume, *Psicologia*, cit., p. 165).

Questi termini, *aspetto, forma, relazione* sono precisamente gli stessi che servono a definire l'intelligenza in opposizione all'istinto ne *L'evoluzione creatrice* (Ivi, pp. 124-125/620-621). Quanto ai momenti successivi dell'esame delle risorse intellettuali animali fatto da Guillaume, è chiaro che essi rispondono a delle determinazioni intellettuali caratteristiche all'intelligenza umana: la grandezza e il numero (Ivi, p. 167); – le forme (Ivi, p. 170); – l'orientamento lontano (Ivi, p. 175); – il problema del labirinto (p. 85); – il “*détour*” e lo strumento (p. 189); – l'impiego di simboli (p. 201).

B) *Distinzione tra il tentativo bergsoniano e l'evoluzionismo di Spencer* (E. C., pp. 156-158/654-657).

Il rapporto di Bergson con Spencer è la storia di un grande entusiasmo e di una grande delusione. “Bergson, ne *L'evoluzione creatrice*, parla di Spencer un po' come il Socrate del *Fedone* parla di Anassagora” (Thibaudet, *Le bergsonisme*, t. I, cit., p. 201). Conferma di questo entusiasmo giovanile ci viene data da *L'evoluzione creatrice* (pp. 296/802 e segg.) e nell'intervista riportata da Jean de la Harpe (*Henri Bergson*, cit., p. 358-59). La spiegazione della delusione ci viene data in *Pensiero e movimento* (p. 85/1333):

A che cosa serve il tempo? [...] Tale è stato il punto di partenza delle mie riflessioni. Circa cinquant'anni fa, ero molto legato alla filosofia di Spencer. Mi resi conto, un bel giorno, che il tempo, in quella filosofia, non serviva a niente, non ne faceva niente. Ora ciò che non fa niente, non è niente.

Il rimprovero che Bergson rivolge a Spencer è quello di aver fatto un evoluzionismo facile, in cui il complesso deriva dal semplice e l'eterogeneo dall'omogeneo come un puzzle ricostituito non è altro che la giustap-

posizione dei frammenti ottenuti tramite il ritaglio del disegno d'insieme iniziale, ed è quello di aver fatto questo evolucionismo con leggerezza, parlando cioè di evoluzione senza fare lo sforzo di pensarla (*E. C.*, p. 296/802-803, p. 297/805-806). A proposito a Spencer citiamo questo brano citato e sfruttato da Thibaudet:

Spencer ci ha detto nella sua *Autobiografia* che George Eliot si stupiva di non vedere le rughe sulla sua fronte. Egli si vanta di non averne avute quasi mai e lo spiega dicendo che la sua filosofia non è nata in lui da uno sforzo, da una tensione, da una riflessione, ma semplicemente da un'attitudine a ritenere i fatti di un valore generale e a lasciar stare gli altri. Un tal candore non può infatti rendere la fronte preoccupata. Si vede che la filosofia di Spencer vien da sé (*Le bergsonisme*, t. II, op. cit, p. 219. – Il passaggio in questione si trova a p. 190 dell'*Autobiographie*, ed. fr., Alcan, Paris 1907, ried. in fac-simile, Puf, Paris 1987, ed. orig., *Autobiography*, 2 vol., Watts & Co., Londra, 1926, t. I, p. 399-401⁵).

Il vizio fondamentale della costruzione di Spencer sta nel porre all'origine dei tempi, nell'ordine dell'essere, degli elementi materiali e delle forze considerate semplici e iniziali, per poi combinarli tra di loro, mentre questi elementi sono, come tali, dei prodotti intellettuali, inseparabili dal tipo di metodo del sapere e dalle abitudini intellettuali. "Ma come si fa a non accorgersi che, nel momento in cui si pongono gli oggetti e i fatti, si presuppone l'intelligenza?" (*E. C.*, p. 157/655). Ciò è vero tanto a proposito della genesi della natura materiale quanto della genesi della coscienza.

5 "... she said that, considering how much thinking I must have done, she was surprised to see no lines in my forehead. "I suppose it is because I am never puzzled", I said. This called forth the exclamation – "O! that's the most arrogant thing I ever heard uttered." To which I rejoined – "Not at all, when you know what I mean." And I then proceeded to explain that my mode of thinking did not involve that concentrated effort which I commonly accompanied by wrinkling the brows. It has never been my way to set before myself a problem and puzzle out an answer. The conclusion at which I have from time to time arrived, have not arrived at as solutions of questions raised; but have been arrived at unawares – each as the ultimate outcome of a body of thought that slowly grew from a germ. Some direct observation, or some facts met with in reading, would dwell with me : apparently because I had a sense of its signification [...]. When accumulation of instances had given body to a generalization, reflexion would reduce the vague conception at first framed to a more definite conception [...]. Eventually the growing generalization, thus far inductive, might take a deductive form: being all at once recognized as a necessary consequence of some physical principle – some established law. And then, little by little, in unobtrusive ways, without conscious intention or appreciable effort, there would grow up a coherent and organized theory" [N. d. C.].

za. Dobbiamo confrontare il testo delle pagine 205-06/654-656 con il testo delle pagine 296-299/803-806.

i. – “Al di fuori di ogni ipotesi sull’essenza della materia, è evidente che la materialità di un corpo non si esaurisce nel punto in cui lo tocchiamo” (*E. C.*, p. 157/655). Con ciò Bergson nega a Spencer il diritto di porre sotto forma di “punti materiali” gli elementi iniziali diffusi, dei quali ricostruisce l’integrazione progressiva. Niente garantisce che lo stato solido – e la nozione di corpuscolo include questa immagine di frammento solido, individualizzato, insulare – sia lo stato iniziale della materia (*E. C.*, p. 296/803). Troviamo qui un’idea sulla quale Bergson ritorna molto spesso. Vedere a questo riguardo: *E. C.*, p. 168/667, e notare il riferimento alle concezioni di Faraday.

Vedere ugualmente *Materia e memoria* (p. 166/334 e segg.) con lo stesso riferimento a Faraday, p. 169/336 :

Non abbiamo alcuna ragione, per esempio, di rappresentarci l’atomo come solido, piuttosto che come liquido o gassoso, né di immaginarci l’azione reciproca degli atomi attraverso degli urti piuttosto che in tutt’altro modo. Perché pensiamo ad un atomo solido e perché a degli urti? Perché i solidi, essendo dei corpi sui quali abbiamo più chiaramente presa, sono quelli che ci interessano di più nei nostri rapporti con il mondo esterno, e perché il contatto sembrerebbe essere il solo modo di cui disponiamo per fare agire il nostro corpo sugli altri corpi [...]. Vediamo riavvicinarsi e ricongiungersi la forza e la materia via a via che il fisico fisico ne approfondisce gli effetti. Vediamo la forza materializzarsi, l’atomo idealizzarsi, questi due temi convergere verso un limite comune, l’universo ritrovare così la sua continuità (*M. M.*, p. 168 e 169/335 e 336).

In tutti questi passaggi Bergson si ispira alle teorie sull’azione a distanza proprie ai fisici inglesi, nella seconda parte del secolo XIX, Maxwell, Faraday, Thomson. Potremo leggere nel libro di Berthelot l’esposizione e la critica di questa concezione bergsoniana. Berthelot la avvicina, non a sproposito, alla teoria stoica relativa all’universale interpenetrazione delle parti del cosmo (“Nulla vieta che una goccia di vino versata nel mare si estenda a tutto il mare e infine a tutto l’universo”, Crisippo), e si propone di esaminare in quale misura le teorie dei fisici citate da Bergson l’autorizzano a ricavare ciò che ne ricava. Infatti Berthelot non completa il suo programma su questo punto preciso (*Un romantisme utilitaire*, op. cit, t. II, p. 228-223). In ogni caso nel 1943 sarebbe una malagrazia negare a Bergson una certa perspicacia quando scrive: “più la fisica progredisce, più cancella l’individualità dei corpi e persino delle particelle in cui l’im-

maginazione scientifica cominciava a scomporli...” (*E. C.*, p. 157/655). Concluderemo dunque che Bergson ha ragione nel considerare gli elementi materiali dell’evoluzione, che Spencer si dà in partenza, come relativi a delle ipotesi sull’essenza della materia, e a notare quindi che all’origine dell’evoluzione l’intelligenza è implicata addirittura in quegli elementi a partire dai quali ci si vanta di produrla. In questa corsa all’intelligenza che dovrebbe essere l’evoluzione, è l’intelligenza che dà il via. Da cui la celebre definizione “il metodo di Spencer consiste nel ricostituire l’evoluzione attraverso i frammenti dell’evoluto” (*E. C.*, p. 296/802). Per la precisione l’evoluto è qui la rappresentazione della materia che si fa un’intelligenza che è obbligata dalle esigenze dell’azione a frazionare la continuità universale in corpi, le cui le linee di separazione sono le linee d’azione possibile, cioè innanzitutto le direzioni di un’attenzione polarizzata affettivamente.

II. – “Le nostre percezioni tracciano i profilo della nostra azione possibile sulle cose, assai di più di quanto non facciano le cose stesse ecc.” (*E. C.*, p. 157/655). Comparare con *E. C.*, p. 396 pp. 297-298/804-804 e p. 298/805: “Si pensa forse che il mammifero e l’insetto avvertano gli stessi aspetti della natura ecc.”.

La teoria riassunta qui è esposta lungo tutta *Materia e memoria*, pp. 20-29/177-188, pp. 45-46/205, pp. 195-196/363-365. Secondo il procedimento d’inversione che gli è caro, Bergson presuppone ciò che deve essere spiegato, per una teoria della percezione, non tanto come la percezione nasce, ma come si limita, poiché di diritto si estende a tutto, mentre in effetti si riduce a ciò che interessa il vivente che percepisce (*M. M.*, p. 30/188). Per aiutarci a rappresentare quest’operazione di frazionamento pragmatico, Bergson utilizza due metafore, tanto quella del ritaglio seguendo le buone articolazioni (è un richiamo al paragone platonico tra il buon dialettico e l’abile cuoco) (*E. C.*, p. 157/655), tanto quella della lottizzazione di terreno (*E. C.*, p. 298/805). Può sembrare che la migliore delle due sia, dal punto di vista bergsoniano, la seconda, poiché la prima ha ancora il difetto di lasciar presupporre che vi siano delle articolazioni naturalmente preesistenti al ritaglio o alla dissezione, mentre una lottizzazione è sempre puramente convenzionale, dunque interamente pragmatica. William James nei *Principi di psicologia* sviluppa con molto compiacimento quest’idea che la divisione in oggetti e la classificazione secondo delle proprietà siano delle operazioni relative agli interessi soggettivi dei viventi, che nessuna classificazione sia più essenziale di un’altra. Possiamo qui evocare le idee di Goldstein: “L’ambiente (*Umwelt*) si costituisce

nel mondo secondo l'essere dell'organismo, restando inteso che un organismo può sussistere soltanto a patto di trovare nel mondo un ambiente adeguato" [citato da Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento* (1942), trad. it. di G. D. Neri, Bompiani, Milano 1963 p. 13, – ci si ripoterà alla stessa opera, pp. 261-266 – dove la teoria bergsoniana della percezione è confrontata con le teorie della Forma e della Struttura).

Troviamo nella *Psicologia animale* di Guillaume (cit.) un confronto sperimentale delle vedute bergsoniane (vedere soprattutto p. 167): questa segregazione delle forme non segue sempre le stesse linee in noi e negli animali e "ciò non significa, tuttavia, che tutte le cose, tutte le relazioni, tutti gli aspetti percepibili per noi, siano necessariamente percepibili anche per gli animali"

III. – "Se per qualche aspetto la materia si presta a essere suddivisa in elementi attivi e passivi, o più semplicemente in frammenti coesistenti e distinti [...] è una materia che tende senz'altro alla spazialità, ma le cui parti sono tuttavia ancora in uno stato di implicazione e compenetrazione reciproche". (p. 157/655).

Se prendiamo alla lettera queste espressioni, non vi sarà contraddizione con ciò che abbiamo precedentemente detto riguardo alla continuità originale della materia. Infatti bisogna sempre aver presente che in Bergson le distinzioni e le opposizioni sono più che altro d'intenzione (si dovrebbe dire d'*intensione*) e di tendenza che di fatto. Lo si vedrà meglio a proposito della *Genesi della materia*. La materia non è spaziale, cioè fatta di parti esteriori le une alle altre come dei punti geometrici (*partes extra partes*), è estesa o meglio si estende, cioè tende verso la spazialità. E, nella misura in cui questa spazialità compiuta sarebbe un niente, essendo l'interruzione di uno sforzo positivo, poiché creatore, possiamo dire che questa tendenza è una *tentazione* della coscienza (vedere p. 166/665 e segg., materia e distensione).

C) *Taglio tra la materia e la vita e parzialità congenita dell'intelligenza* (p. 158-160/656-658).

Il vizio comune a tutte le teorie che riguardano le risorse e la portata dell'intelligenza è la supposizione dell'unità negli oggetti della conoscenza e dell'universale validità delle operazioni intellettuali, il disconoscimento del *taglio* tra l'inorganico e l'organico. Il materialismo, come per esempio l'atomismo antico, propone come tipo fondamentale e universale

della realtà la materia; l'ilozoismo, come per esempio lo stoicismo, propone come tipo fondamentale e universale della realtà la vita (cf. Berthelot, *Un romantisme utilitaire, cit.*, p. 126). Nell'uno e nell'altro caso la continuità dell'essere è affermata, e la diversità è ricondotta a delle differenze di grado (*E. C.*, p. 158/656); la natura è una (*E. C.*, p. 158/656).

I. – Ora, secondo Bergson, la natura non è una. Un dualismo incontestabile, del quale dovremo determinare il senso, trattiene Bergson dall'approvare il monismo evoluzionista e il monismo romantico. Su quest'ultimo, ci si riferisca a *E. C.*, p. 294/801:

La filosofia post-kantiana, per quanto severa abbia potuto essere nei confronti delle teorie meccanicistiche, accoglie del meccanicismo l'idea di una scienza unitaria e identica per ogni sorta di realtà ecc.

A questo proposito è interessante leggere l'articolo di Jankélévitch citato in precedenza (*Deux philosophes de la vie, cit.*, p. 25):

Per Bergson, non si tratta di elevare la materialità all'altezza della vita, ma di depurare la vita da ogni materialità, non tanto di concepire la natura intera sul modello di un organismo vivente, ma di separare la materia dal vitale.

In una nota dello stesso articolo, viene fatta allusione ad una lettera di Bergson all'autore che riguarda questo punto. Inoltre:

Ciò che Bergson denuncia e persegue senza sosta, sia negli spenceriani che nei romantici, è l'idea di una scienza unica, ch'essa sia fondata sulla nozione di vita o sul principio di causalità meccanica (Ivi, pp. 25-26).

A questo proposito Jankélévitch suggerisce un paragone tra Bergson e Rickert. Rickert, nella sua *Die Philosophie des Lebens* (Mohr, Tubingen 1920), distingue in biologia una tendenza aristocratica e una tendenza democratica. Il biologismo democratico si fonda sul principio di economia vitale e presenta un carattere determinista: la vita, riducibile a un fenomeno meccanico e materiale, non tende se non alla sua conservazione. Secondo Nietzsche, al contrario, la vita si presenta come volontà di superamento, strumento di creazione gerarchica.

II. – Posto che la natura non è una, ne consegue che l'intelligenza non è onnivale, che l'intelligenza sfugge al dilemma scettico del Tutto o Niente, che la filosofia rinuncia alla pretesa di concludersi in un sistema definitivo.

Opponendosi nettamente a Descartes secondo il quale l'opera di uno solo è superiore al prodotto di qualsiasi collaborazione e secondo il quale l'intuizione sinottica e istantanea lo porta alla speculazione rettificata e progressiva, Bergson difende un'impresa "più modesta; ma [...] l'unica capace di completarsi e di perfezionarsi" (*E. C.*, p. 159/657). Ma non è Descartes che Bergson designa espressamente come suo antagonista, è Platone. All'intelligenza contemplativa, aristocratica, che Platone celebra nell'allegoria della caverna, Bergson propone di sostituire l'immagine dell'intelligenza fabbricatrice, proletaria, aggiogata al compito come un bue all'aratro. Si leggerà in Thibaudet (*cit.*, t. II, p. 189) un brillante commento di questo passaggio.

È riflettendo sul suo carattere di rettificazione progressiva che l'intelligenza ritroverà la mobilità e la fluidità della corrente della quale essa è il deposito, la solidificazione. L'intelligenza, ritemprandosi nella vita, rivive all'indietro la sua genesi, da statica ridiventa dinamica, da irrigidita ridiventa agile.

Approfittiamo qui dell'occasione per notare, una volta per tutte, la molteplicità delle immagini bergsoniane che tendono a suggerire la fluidità e la continuità del movimento vitale, lungo tutto il capitolo III. P. 158/657-658, è un fluido che ci bagna, un oceano nel quale siamo immersi; p. 197/657, la vita è puro volere (immagine schopenhaueriana sulla quale ritorneremo) e corrente che attraversa la materia; p. 206/707, dopo un richiamo all'immagine della corrente, è l'unità dello slancio che è proposta; p. 218/720, la vita è un'onda che si propaga; p. 222/732, è un grande fiume, un'onda che sale. Oceano, corrente, slancio, ognuna di queste immagini ha un diverso potere di suggestione. L'oceano è un movimento passivo di oscillazione in cui il riflusso bilancia il flusso; la corrente è un movimento diretto, ma passivo, di discesa; lo slancio è un movimento che conquista l'ascensione. L'oceano e la corrente sono contenuti o deviati dal solido inerte, ma lo slancio, sbattendo contro la materia, ne fa un ostacolo che tramuta in appiglio e trampolino.

D) *Il circolo e la rottura del circolo* (pp. 160-161-658-659).

Ma non esiste una migliore obiezione alla pretesa di generare l'intelligenza? Non si può generare l'intelligenza se non usando l'intelligenza. "Siete all'interno del vostro pensiero e non potrete mai uscirne" (p. 160/658). La risposta è che l'intelligenza è debordata dal pensiero, non è il tutto del pensiero, ma una specializzazione, un'*abitudine* della coscienza e della vita.

L'obiezione vorrebbe rivolgersi contro la possibilità di acquisire qualsiasi abitudine. Bergson la rifiuta *in generale*, volendo così dire che bisogna far rientrare l'intelligenza nel genere dell'abitudine.

Quando si definisce l'acquisizione dell'abitudine attraverso la ripetizione dell'atto, si gira intorno ad un circolo. Se l'atto iniziale è imperfetto, non è certo ripetendolo che si potrà raggiungere la perfezione, e se ciò che si ripete è inizialmente perfetto, a quale pro ripeterlo. Non è sotto questa forma astratta che Bergson riporta l'obiezione. Analizza per esempio l'apprendimento del nuoto e grazie ad esso aggiorna il meccanismo dell'obiezione: "Il fatto di restare all'interno del circolo di ciò che è presupposto deriva dall'essenza del ragionamento. Ma questo circolo viene infranto dall'azione" (p. 160/658). Completiamo la simmetria tra le due frasi: l'azione spezza il circolo, poiché è il movimento stesso che si dà. Ora quando si vive un movimento, si vive un passaggio da uno stato ad un altro stato. Quando si dura si cambia, e quando si cambia si sfugge a tutti i divieti della logica formale, poiché il divieto del circolo vizioso, come quello dell'assurdo, suppone che la stessa relazione sia affermata e negata allo stesso tempo. Non appena la durata diviene l'essere stesso, la logica formale non ha giurisdizione sull'essere, il circolo è la proiezione sul piano logico di un movimento elicoidale attraverso il quale ci si alza senza mai passare per lo stesso punto.

Bergson può ignorare i divieti della logica formale perché vede nei concetti una violenza fatta dal linguaggio alla flessibilità dell'intuizione. Per contraddirci dobbiamo dire, usare delle parole, e poiché le parole restano le stesse, noi crediamo che le cose che esse designano in momenti diversi siano fisse, come queste. Se viviamo l'apprendimento del nuoto, invece di parlare, comprendiamo che nuotare è innanzi tutto utilizzare una certa resistenza dell'acqua, è servirsene come con uno specie di solido. In fondo solidità e fluidità non sono degli assoluti separati l'uno dall'altro. "Riuscirò, dibattendomi, a galleggiare a mala pena" (p. 160/658). "Per forza costretto ad agrapparsi, per così dire, a quanto di solido gli si presenta nell'acqua" (p. 161/659). Per confermare quest'analisi bergsoniana, possiamo aggiungere che invece su di un piano molto inclinato non avanziamo se non grazie a una locomozione fornita dai quattro arti molto analoga a quella del nuoto, e che il batrace anfibio, uscendo dall'acqua, ci presenta bene quest'equivocità dei movimenti di spostamento.⁶

6 Non resistiamo al piacere di trascrivere un passaggio di un antico trattato di fisiologia che somiglia all'analisi di Bergson: "Non avendo l'uomo nessuna delle con-

Allo stesso modo in cui vediamo il marciatore arboricolo acquisire, nonostante il divieto della logica, l'attitudine a nuotare, così possiamo vedere l'intelligenza nascere dalla coscienza, attraverso un adattamento della coscienza ad un certo ruolo. L'esempio dell'abitudine al nuoto vale per l'abitudine all'intelligenza, *ma al contrario*. Il nuoto è l'adattamento al fluido di alcuni comportamenti efficaci rispetto al solido. L'intelligenza è l'adattamento al solido di una coscienza fluida in quanto vivente.

Questo passaggio deve essere avvicinato al testo di *Materia e memoria* riguardante la genesi delle idee generali:

Esaminando a fondo quanto più è possibile le difficoltà d'ordine psicologico sollevate attorno al problema delle idee generali, si arriverà, crediamo, a rinchiuderle in questo circolo: per generalizzare bisogna prima astrarre, ma per astrarre utilmente bisogna già saper generalizzare. È attorno a questo circolo che gravitano, consciamente o inconsciamente, nominalismo e concettualismo, dal momento che ciascuna delle due dottrine ha dalla sua parte soprattutto l'insufficienza dell'altra (*M. M.*, p. 132/296-297).

La soluzione del circolo consiste nel porre nella durata e nel divenire l'operazione di concettualizzazione:

Eccoci dunque infine liberati dal circolo nel quale inizialmente sembravamo chiusi [...]. La verità è che c'è circolo, perché la somiglianza dalla quale parte lo spirito, quando all'inizio astrae, non è la somiglianza alla quale giunge lo spirito quando, coscientemente, generalizza. Quella da cui parte è una somiglianza sentita, vissuta, o, se volete, automaticamente agita. Quella a cui ritorna è una somiglianza intelligentemente percepita o pensata (*M. M.*, p. 135/300).

dizioni fisiche convenienti per tenersi in sospensione sull'acqua, semplicemente a causa delle leggi dell'idrostatica, non vi riesce che grazie a movimenti molto faticosi che hanno questo doppio obiettivo: fornire al proprio corpo la maggior superficie possibile affinché il suo peso non sia in minima sproporzione con un pari volume d'acqua, e fargli trovare un punto di appoggio sull'acqua, per quanto poco resistente sia questo suolo [...]. Il nuoto dell'uomo non è altro se non un salto su un suolo liquido; senza dubbio questo cede in parte, ma visto che cede meno velocemente di quanto gli arti inferiori si distendano, trasmette un po' del movimento sul corpo e gli imprime un certo impulso. Allora non si tratta se non di utilizzare una forza che supplisce alla mancanza di resistenza del suolo e alla scarsa estensione della superficie con la quale lo si colpisce. Il nuoto dell'uomo è dunque un vero e proprio salto orizzontale sull'acqua, come quello della rana: il tronco è come una barca che gli arti muovono come dei veri e propri remi" Nicolas Philibert Adelon, *Physiologie de l'Homme*, Paris 1823, tomo II, pp. 217-10-22. [Questa descrizione si adatta in maniera particolare allo stile libero, ma l'autore non ignora nessuna delle altre maniere di nuotare].

Il paragone dei due passaggi è importante, poiché mostra, dando contemporaneamente la regola e un esempio, che è attraverso la rottura del circolo che si elabora questo pensiero logico che crea circoli se ci riduciamo solamente ad esso. È per questo che lo stesso pensiero bergsoniano usa questa nozione di circolo. Come l'esperienza universale è una dualità di tendenze – slancio e inerzia, conquista e consolidazione, coscienza e automatismo, memoria e abitudine ecc. – la riflessione crea dei circoli cercando di ricomporre queste tendenze in un'unità che sarebbe loro posteriore, in luogo di cogliere la diffrazione di queste tendenze a partire dalla loro fonte originariamente comune. Non appena ci si pone al centro del movimento di generazione, non appena si percepisce la dicotomia nel suo principio, si percepisce anche che l'unità dei contrari può e deve essere realizzata, senza circolo. Il bergsonismo rende conto della possibilità dei circoli e al contempo toglie loro il carattere vizioso. (Cfr. Thibaudet, *Le bergsonisme*, cit., t. I, p. 172). Potremmo moltiplicare gli esempi dei circoli superati dalla vita: la personalità è uno di questi. “Ciò che facciamo dipende da ciò che siamo; ma bisogna aggiungere che, in una certa misura, siamo ciò che facciamo e ci creiamo in continuazione” (*E. C.*, p. 12/500); – la società umana è un altro: “La società non può sussistere che se subordina a sé l'individuo; non può progredire che se lo lascia fare: esigenze opposte che bisognerebbe riconciliare” (*E. S.*, p. 61/834).

E) *Rapporti della scienza e della filosofia* (pp. 161-165/660-664).

L'insieme dello sviluppo deve essere avvicinato a *Pensiero e movimento* (p. 30/1277 e segg.).

La filosofia non deve iniziare dove la scienza finisce, poiché la scienza è già, a suo modo, filosofia. In materia di speculazione le questioni di diritto non cominciano dopo le questioni di fatto, ma il diritto è anteriore al fatto. Infatti quando la scienza tratta il vivente come l'inerte, estende fino alle forme e alle forze viventi la giurisdizione delle leggi psico-chimiche, si arroga un diritto, ha già risolto nel senso dell'unità il problema dell'unità e della pluralità dell'essere. Ora, resta alla filosofia di scoprire il problema, ponendosi la questione di diritto domandandosi quale sia il valore di questa riduzione monista.

Thibaudet ha voluto vedere (*Le bergsonisme*, cit., t. II, p. 30) nella riflessione di Cournot un'anticipazione della teoria bergsoniana:

La caratteristica dello spirito umano è di aver ciò di cui ha bisogno per cogliere in maniera chiara ciò che è di competenza della meccanica e di mancare di ciò di cui avrebbe bisogno per cogliere allo stessa maniera la natura e la modalità d'azione di questo principio superiore che dà impulso alle funzioni della vita (*Considerations sur la marche des idées*, Vrin, Paris 1973, t. I, p. 297).

È vero che Bergson riconosce di aver letto Cournot con molta attenzione e profitto (cf. l'intervista con Jean de la Harpe, in *Henri Bergson. Essais et témoignages*, cit. p. 358). Ma, a differenza di Cournot, *Bergson pensa che è l'intelligenza, non lo spirito umano, ad essere disarmata davanti al problema della vita*. Il confronto di Thibaudet non deve dunque essere accettato senza riserve.

L'estensione all'ordine del vivente delle leggi valide nell'ordine della materia dipende dal carattere pragmatico della scienza. Trattare il vivente come l'inerte è una condizione implicita nell'utilizzazione del vivente. Bergson indica qui un'idea molto importante. Ogni conoscenza, ponendo l'impersonalità dell'oggetto, legittima il disprezzo verso di esso, rendendo possibile l'azione che distruggerà o cambierà questo oggetto. La prima delle condizioni per brutalizzare un essere è di considerarlo come bruto, ed è questo il motivo per cui l'odio è innanzitutto sottrarre valore o rifiutare il valore. Inversamente se si spiritualizza la materia, se la si considera come animata, ci si pone di fronte ad essa in un'attitudine di riverenza, di adorazione, in una postura che non è per nulla aggressiva. È un'idea sviluppata soprattutto da Max Scheler [*Essenza e forme della simpatia* (1923), trad. it. di L. Pusci, con introduzione di G. Morra, Città Nuova, Roma 1980]. Non ci si dimenticherà che in Descartes la teoria dell'animale-macchina riposa su alcuni postulati tanto di ordine etico e tecnico quanto metafisico (vedere la lettera a More del 5 febbraio 1649, in René Descartes, *Opere filosofiche*, a cura di Ettore Lojacono, UTET, Torino 1994, Vol. II, p. 278:

Così questa mia opinione non tanto è crudele verso le bestie quanto pia verso gli uomini ecc.). Ci si ricordi del valore simbolico della prima operazione in uno studio istologico, la fissazione delle cellule in vista della loro osservazione al microscopio. "Fissare" è un termine tecnico pieno di senso filosofico. Fissare, è uccidere.

Contrariamente alla scienza, la filosofia è speculazione, visione pura, rifiuto dell'azione. Qual è il beneficio di una concezione filosofica e non scientifica della vita? (p. 163/661). È di sfuggire al dilemma del Tutto e del Nulla in materia di valore della conoscenza, dilemma generato da un'illusione dell'intelligenza concernente l'unità dell'essere.

Vi sono due filosofie dell'unità. Certe filosofie non concepiscono l'unità se non al termine di ciò che La Senne chiama una "dialettica di appiat-

timento [*Ostacolo e valore* (1934), trad. it. di. A. e C. Guzzo, Morcelliana, Brescia 1950, p. 51].

Questo stesso autore vede molto giustamente in Bergson e Heidegger due rivolte contro queste tecniche di appiattimento, rivolta di Bergson contro la riduzione alla spazialità, rivolta di Heidegger contro il livellamento attraverso la riduzione dell'originalità alla media, dell'essere autentico alla banalità quotidiana del *si*. Quest'unità per appiattimento è falsa. Al contrario il vivente è l'unità per la quale milita Bergson, originale e non più sostanziale. Si tratta allora della conoscenza come l'arte di un sarto che cuce su misura. Una cosa è imporre a tutti i clienti un vestito di confezione, anche a prezzo di fare ritocchi, altra cosa è tagliare in un solo pezzo di stoffa tanti vestiti quante sono le stature e le conformazioni fisiche (*E. C.*, p. 164/664).

Pertanto scompare ogni questione riguardo alla gerarchia e alla prevalenza della scienza e della metafisica. *Scienza e Metafisica divengono uguali cessando di essere identiche*. Hanno la stessa dignità a titolo diverso. Non si disputano più l'assoluto, visto che entrambe ambiscono in maniera legittima all'assoluto, ma in due diverse direzioni. Dobbiamo notare che, secondo Bergson, assoluto e relativo si oppongono qualitativamente e non quantitativamente. La relatività è una sozzura (p. 165/663⁷), inversamente l'assoluto è purezza. Relatività non è più incompletezza (p. 165/664). Pertanto *una conoscenza può essere contemporaneamente incompleta e assoluta* (p. 165/664).

Possiamo notare qui delle analogie con la divisione cartesiana in *nature semplici* (*Regole per la guida dell'ingegno*, XII, in René Descartes, *Opere filosofiche*, cit., Volume I)? Descartes dice che "quelle nature semplici sono tutte note di per sé e non contengono mai alcunché di falso" (p. 278), e dice inoltre che "non occorre produrre nessuno sforzo per conoscere queste nature semplici, perché sono abbastanza note per sé, ma solo per separarle l'una dall'altra e per intuirle separatamente una per una, fissandovi l'acutezza della mente" (p. 252). L'analogia è soltanto parziale. In Descartes le nature vengono dette semplici relativamente all'intelletto e non semplici in sé. Inoltre lo sforzo d'intuizione, che secondo Bergson come secondo Descartes è penoso poiché deve separare ciò che è confuso

7 La traduzione italiana dell'*Evoluzione creatrice* – che rende l'originale "entachées de la même relativité" con "colpite della stessa relatività" – manca la sfumatura sulla quale Canguilhem gioca in questo passaggio (N. d. C.).

e fare violenza a un'abitudine (*E. C.*, p. 196/696/697), resta, secondo Bergson, *sempre penoso*, perché essendo l'intuizione il pensiero secondo la durata, essa è anche il pensiero dell'imprevedibile, dell'originale, e deve ad ogni istante rompere con il suo passato. L'intuizione bergsoniana è certo la conoscenza di una natura semplice che è lo spirito, ma proprio per questa ragione vi è sempre della fatica se la si vuole ottenere. "Pensare intuitivamente è pensare in termini di durata [...]. L'intuizione è faticosa e non potrebbe durare" (*P. M.*, pp. 27-28/1275). Il paradosso bergsoniano è che l'intuizione della durata non potrebbe durare.

Per concludere questo sviluppo riguardante i rapporti della scienza e della filosofia, rinviando a *Pensiero e movimento*: "noi vogliamo indicare una differenza di metodo e non ammettiamo una differenza di valore tra la metafisica e la scienza" (p. 35-36/1285).

Qui si conclude il rifiuto delle obiezioni che si possono opporre a un tentativo di genesi dell'intelligenza. Essendo questa polemica chiusa, Bergson si impegna a generare simultaneamente la materia e l'intelligenza.

LA GENESI DELLA MATERIA

Il filosofo svizzero Jean de la Harpe riporta che Bergson gli dichiarò un giorno, durante un'intervista del settembre 1936:

Ho scritto ciascuno dei miei libri dimenticando tutti gli altri. Mi tuffo nella meditazione di un problema; parto dalla 'durata' e cerco di chiarire il problema o per contrasto, o per similitudine con essa. Sfortunatamente, vede, i miei libri non sono sempre coerenti tra di loro: 'il tempo' dell'*Evoluzione creatrice* non 'calza' con quello dei *Dati immediati* (*Henri Bergson, Essais et témoignages*, cit., p. 360).

Queste parole autorizzano il lettore dell'*Evoluzione creatrice* a formulare negli stessi termini un'impressione che non si può permettere di lasciar da parte con leggerezza, cioè che la 'materia' dell'*Evoluzione creatrice* non 'calza' con quella di *Materia e memoria*. Il fatto è stato notato da Jankélévitch, nel capitolo IV del suo *Bergson* (soprattutto p. 183, 237, 240, 252, 282-84), e ancora più recentemente da H. von Balthazar, nel

suo articolo su *La philosophie de la vie chez Bergson et chez les Allemands modernes*:

Si potrebbe desumere da Bergson due sistemi diametralmente opposti. Il primo avrebbe per centro l'intensità pura della durata, della libertà, della creazione, e per circonferenza la disintegrazione spaziale e intellettuale. Lo Spirito creatore è alla sommità della piramide, il punto che concentra in lui tutta l'intensità dell'essere; la materia pura sarebbe la base – ma resterebbe sempre fuori portata. Tuttavia, una seconda interpretazione – alla quale Bergson ci invita attraverso la sua immagine del cono rovesciato (*Materia e memoria*, p. 129/293) – vedrebbe il massimo di intensità nella percezione pura, campo dell'azione la meno impregnata di ricordi, mentre il massimo di distensione si troverebbe nella memoria spirituale, che sarebbe pura contemplazione del tempo (*Henri Bergson, Essai set témoignages*, p. 276).

Bergson stesso ci aveva avvertiti, spiegandoci il motivo, di questa impossibilità di passare, senza sforzo di adeguazione, da una nozione presa da una delle sue opere alla stessa nozione presa da un'opera seguente:

Tensione, concentrazione, queste sono le parole con le quali caratterizzavamo un metodo che richiede allo spirito, per ogni nuovo problema, uno sforzo interamente nuovo. Non avremo mai potuto trarre dal nostro libro *Materia e memoria* che precedette *L'evoluzione creatrice*, un'autentica dottrina dell'evoluzione (ne sarebbe stata solo la parvenza); né dal nostro *Saggio sui dati immediati della coscienza*, una teoria dei rapporti dell'anima e del corpo come quella che esponemmo di seguito in *Materia e memoria* (ne avremmo ottenuto soltanto una costruzione ipotetica) (*P. M.*, p. 81/1329).

Se dunque è impossibile ridurre la materia dell'*E. C.* alla materia di *M. M.*, è in questo rapporto tra la materia e l'evoluzione della vita che dobbiamo cercare la ragione. In *Materia e memoria*, ciò che è studiato è il rapporto tra la materia del corpo individuale organizzato e la coscienza individuale, nell'*Evoluzione creatrice* si tratta dei rapporti tra la materia cosmica e la coscienza universale nel suo sforzo di organizzazione, come Jankélévitch ha ben visto.

Nell'*E. C.* come in *M. M.*, Bergson definisce la materia confrontandola allo spirito. Questo confronto si fa rispetto alla durata e l'estensione. È attraverso la nostra personalità che abbiamo esperienza dello spirito, ed è da là che dobbiamo partire.

i. – *La personalità:*

A) *Rispetto alla durata* (p. 166/664-665), la nostra personalità è contemporaneamente accrescimento e tensione, sintesi di memoria e volontà, ponte tra il passato e l'avvenire, breve contrazione, sforzo di ripresa di sé stessa e di coincidenza con sé stessa. Questo sforzo non è mai totalmente riuscito, né definitivamente completato; ammette dei gradi e la personalità appare come un limite, una promessa e non un possesso.

B) *Rispetto all'estensione* (p. 169/666), la nostra personalità è un progresso di concentrazione, parallela a questo sforzo di concentrazione. Ci sentiamo diventare "pointus" ancor più che "puntiiformi" (l'immagine dinamica e strumentale della *punta* lo porta all'immagine statica e matematica del *punto*). Essere una persona significa essere capaci di spuntare nell'avvenire, come una luce nella notte. Una punta è uno strumento d'inserzione e d'insinuazione ("La vita procede per insinuazione", *E. C.*, p. 63/555) e di divisione o d'astuzia ("È come se essa [la libertà] avesse diviso per regnare", *E. S.*, p. 56/830; "Si trattava di creare con la materia ecc." *E. C.*, p. 216/719). Due oggetti vengono suggeriti dall'immagine della punta: il cono e il coltello. L'immagine del cono è utilizzata in *M. M.* (p. 129/302), ma per illustrare una teoria inversa da quella che è esposta qui (vedere oltre). L'immagine del coltello è utilizzata in *E. C.* (p. 215/718): "il cervello è la punta acuminata con cui la coscienza penetra nel tessuto compatto degli eventi".

Si paragoneranno le analisi di queste pagine 166-167/664-665 con il capitolo III del *Saggio*, soprattutto: i due aspetti del me; con la conferenza su *La coscienza e la vita*, del 29 maggio 1911 dove sono indicati i rapporti tra *tensione di durata* e *potenza di agire* (*E. S.*, pp. 52-53/827-828); con il riassunto sostanziale dato da Jules Grivet nella rivista *Les Etudes* (CXXIX, 16, 20 novembre 1911, pp. 449-485) del Corso del College de France su *La personnalité (La théorie de la personne d'après Henri Bergson)*, ora in *Mélanges*, cit., pp. 847-875). In queste lezioni, Bergson definisce la personalità come un movimento che raccoglie l'esperienza lungo la sua corsa e che spinge verso l'avvenire il passato accumulato. Se si cerca nella dinamica un'analogia, si dirà, trattandosi dell'analogia con della forza viva, che le sue alterazioni possono riguardare la massa (ricordi) o la velocità (slancio). "Sarà stancante essere una persona; bisognerà comprarne il privilegio al prezzo di uno sforzo continuo, al quale, in certe condizioni psicologiche, il soggetto si rifiuterà di prestarsi". È spesso una rimozione dell'inibizioni delle funzioni intellettive, una dissolutezza del pen-

siero logico che è al fondo del disagio della personalità. L'inerzia è il prezzo della chiaroveggenza. Certo l'intelligenza svolge il suo ruolo calcolando le eventualità, ma ve ne sono in numero infinito. Ad un certo momento bisogna passare ad altro, poiché vi sono altre cose da fare: "Il pensiero di avere altre cose da fare è il grande stimolo nell'azione che si sta facendo". La personalità è possibilità di creazione indefinita. È ciò che la vita cercava tendendo verso la forma umana (cf. *E. C.*, p. 216/715).

II. – *La materialità:*

A) *Rispetto alla durata* (pp. 166-167/665). La distensione dello sforzo nella quale consiste la personalità è l'abolizione della memoria e della volontà, al limite sarebbe inerzia o passività o discontinuità o istantaneità reiterata. La materia è l'incapacità di legare il presente al passato, di contrarre delle abitudini, di utilizzare il presente spingendolo verso l'avvenire. La materia non è che una caduta, nessun passato vi si appiglia, ed essa non è legata a nessun avvenire. Vi è un'analogia con la teoria leibniziana nella *Teoria motus abstracti* e nella *Teoria motus concreti* (Corpus, mens noomentanea, seu carens recordatione). L'analogia si spinge fino al modo di presentare l'esperienza della materia come un' "interruzione" dell'esperienza dello spirito: "Sperimentiamo in noi stessi uno stato nel quale non ci ricordiamo di niente e non abbiamo alcuna percezione distinta, come quando abbiamo un momento di mancamento o quando siamo prostrati da un profondo sonno senza alcun sogno" (§20⁸).

Dunque la materia è qui innanzitutto il prodotto dell'oblio. Bergson cita in *M. M.* (p. 149/316) le parole di Ravaisson a proposito della materialità che mette in noi l'oblio (*La philosophie en France au XIXe siècle*, in *De l'habitude*, Fayard, Paris, 1984, p. 220). Sembra che Bergson abbia qui rovesciato il rapporto tra le nozioni: è l'oblio che mette fuori di noi la materia. Ne *L'habitude* (1938.), Ravaisson concepisce la materia come l'essere fuori dal tempo: "L'abitudine non è possibile in questo impero dell'immediatezza e dell'omogeneità che forma il regno Inorganico [...]. Il corpo esiste senza divenire niente, è in qualche maniera fuori dal tempo" (*De l'habitude*, cit. P. 12, e p. 16). Bergson pensa che se il corpo non diviene nulla, non è nulla se è fuori dal tempo, non è. È il motivo per il

8 In G. W. Leibniz, *Principi della filosofia, o Monadologia. Principi razionali della natura e della grazia*, trad. it. e cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2002.

quale dice che la materia è un limite, il termine ideale di un'inclinazione (p. 166/665). La durata delle vibrazioni in cui l'analisi risolve la materia che si dilegua [*évanuissante*], ma che non è nullo (p. 167/665). Ora anche quest'idea del dileguamento limite è di Raivasson, e viene dal *Rapporto* del 1867, al quale Bergson si riferisce nella nota riguardante Plotino (*E. C.*, p. 174, nota 3/ 673, nota 1). Raivasson scrive:

Dal punto di vista interiore e centrale che la riflessione ha su di sé, l'anima non vede solamente sé, ma anche, come se fosse nel suo fondo, l'infinità dalla quale emana; essa si vede, si riconosce, più o meno diversa da sé stessa, di grado in grado fino a questi limiti estremi dove, nella dispersione della materia, ogni unità sembra dileguarsi e ogni attività scomparire sotto il concatenamento dei fenomeni. Da questo punto di vista, poiché nell'anima si trova tutto ciò che si sviluppa nella natura, comprendiamo la frase di Aristotele, secondo la quale l'anima è il luogo di tutte le forme; poiché tutti gli oggetti ci appaiono allora come se rappresentassero, attraverso delle forme nello spazio, le fasi che l'anima percorre nella successione dei suoi stati, comprendiamo la frase di Leibniz secondo la quale il corpo è uno spirito momentaneo (*Philosophie en France au XIXe siècle*, cit. pp. 309-310).

Ora Bergson ha pronunciato nel 1904 (*Materia e memoria* è del 1896 e *L'evoluzione creatrice* del 1907) l'elogio di Raivasson al quale succedeva all'Accademia di Scienze Morali e Politiche (cf. *P. M.*, p. 211/1430). In questo elogio Bergson insiste con riconoscenza sulla profonda influenza esercitata sugli spiriti sulla sua generazione delle pagine del *Rapporto* del 1867 riguardanti la natura della materia. Il riassunto che Bergson dà di queste pagine (*P. M.*, 229/1468) deve essere confrontato con il testo dell'*E. C.*, p. 167 /666 e segg. Si noterà in particolare che Bergson utilizza, sottolineandolo, il termine di *distensione* e ci sembra proprio che è là che appare per la prima volta una nozione destinata a giocare un ruolo importante nel capitolo III dell'*E. C.* In *M. M.* non è questione se non di *tensione* e di *estensione* (p. 153/318, p. 154/319, p. 206/376), ma l'*E. C.* intercala la *distensione* tra la *tensione* e l'*estensione*.

Riassumendo, rispetto alla durata, spirito e materia non appaiono come cose ma come dei movimenti, non come delle sostanze, ma come delle tendenze. Il secondo dei movimenti nasce dal primo per interruzione, e visto che è inverso dobbiamo porre che *interruzione uguale inversione*. Non appena lo spirito cessa di agire, non si contenta semplicemente di essere, è annullato sotto forma di materia. La dimissione della creazione non è solamente il riposo, è l'abbozzo della distruzione. Non si può più dire "sublata causa, tollitur effectus", ma "sublata causa, everitur effec-

tus". Per dimostrare che inversione è uguale a interruzione, Bergson dovrà ricorrere ai seguenti passi intermedi: l'ordine spaziale o geometrico è un ordine negativo, in quanto tale è solamente la soppressione di un ordine negativo.

Fino a qui quali sono i rapporti tra *E. C.* e *M. M.* a proposito alla materia e lo spirito? In *M. M.* anche la vita dello spirito è un'oscillazione tra due limiti estremi (p. 141/307 e 145/311): il piano dell'azione o della vita sensorio-motrice pura, il piano del sogno o della vita immaginativa pura. La vita sensorio-motrice pura è la vita nel presente puro o l'impulsività (p. 135/294); la pura fantasticheria è la vita nel passato per il puro piacere (*ibid.*). Infatti noi viviamo sempre tra questi limiti con più o meno buon senso e felicità, e questi gradi corrispondono a dei gradi di contrazione (p. 142/308) o di tensione (p. 142/308). Ma in *M. M.*, la personalità è dal lato della dilatazione, e la banalità impersonale, dal lato dell'abitudine e degli organi sensorio-motori, cioè dal lato della restringimento (p. 142/308). Questi gradi di tensione sono delle disposizioni mentali diverse (p. 142/308). In *M. M.* non si tratta di tendenze inverse.

B) *La materialità rispetto all'estensione* (pp. 167-168/66-667).

1) La personalità è una punta aggressiva, la materialità un lasciar fare, un abbandono. È al sogno che Bergson chiede di introdurci alla materia. La personalità è un'inserzione nell'avvenire, il sogno disinserzione, "sganciamento", disinteressamento (cfr. la conferenza su *Il sogno*, nel 1901, *E. S.*, p. 866). Ora, per la prima volta, nell'*E. C.*, *il sogno è presentato come una discesa nella direzione dello spazio*. Si giunge a quest'idea in tre stadi: il sogno è sparpagliamento, poi decomposizione, infine esteriorità. Quest'idea è acquisita a partire dal 1907, poiché nel 1908 nell'articolo sul *Ricordo del presente e il falso riconoscimento*, Bergson scrive: "Smettete di volere, staccatevi dalla vita, disinteressatevi, passerete così dal me della veglia al me dei sogni, meno *teso*, ma più *esteso* che l'altro" (*E. S.*, p. 911). Quest'idea non appare ne *Il sogno* del 1901 dove il me che sogna è solamente un me che si distende, e in 1896, in *M. M.*, è l'azione del vivente che è responsabile della decomposizione e dell'esteriorità, è la percezione e non il sogno che ci introduce alla materia (pp. 167-170/333-336; – è evolvendo verso l'attività che lo stato d'animo si avvicina di più all'estensione (p. 184/354); – inversamente, il sogno è l'evocazione del passato sotto forma d'immagine (p. 90-91/230-231), è funzione dell'inutile e, per un essere votato all'azione, all'utilizzo, sognare esige uno sforzo

(p. 90/231) [mentre nell' *E. C.* il sogno è lasciar andare (p. 168/666)]. Leggandoci al nostro passato come passato, il sogno ci dà l'esperienza dell'inestensivo e dello spirituale e, con questa, quella del ricordo puro, impotente e inutile (p. 117/280 e p. 190/368).

L'*E. C.* presenta la materialità come una minaccia permanente che la personalità porta in lei, poiché la personalità è un *più* e l'estensione un *meno* e il passaggio dall'una all'altra non è nulla se non una *deficienza*. Ci sembra che è in quest'idea che bisogna cercare la spiegazione del rovesciamento dei rapporti tra la materialità e il sogno. Alcuni hanno constatato questo rovesciamento senza stupirsi (per esempio Etienne Rideau, *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*, Alcan, Paris 1932, Cap. I, parte 4) ma il suo carattere "curioso e paradossale" non è sfuggito a Jankélévitch (*Bergson*, cit., p. 240). A questo proposito la conferenza del 1901 su *Il sogno* può, a causa della sua posizione intermedia tra *M. M.* e *E. C.*, servirci da meditazione verso l'idea.

In *M. M.* (p. 182/351), Bergson nota che lo spazio, esteriorità delle parti, non è un *supporto* del movimento, ma un *deposito* del movimento, posteriore e inferiore a questo. Sistemiamo il movimento nello spazio, sebbene di diritto lo spazio non sia nient'altro che la *fatica* della nostra visione del movimento. Allo stesso modo, *il sogno*, nella conferenza del 1901, *si distingue dalla percezione, non a causa di qualche cosa più che vi è in esso, ma a causa di qualche cosa di meno*. "Il sogno è la vita mentale tutta intera, meno lo sforzo di concentrazione" (*E. S.*, p. 863). Il sognatore è uno stanco (*E. S.*, pp. 892-893) ed è l'impossibilità per lui di fornire uno sforzo di aggiustamento preciso che spiega la rapidità di sviluppo del sogno (*E. S.*, p. 894). Nel sogno, le immagini sono soprattutto visuali e la rapidità dell'evocazione di una moltitudine di eventi successivi tende insomma verso la simultaneità di una visione panoramica (*E. S.*, p. 895). È come se per la conoscenza disinteressata del presente e dell'azione tutto tendesse a divenire ugualmente presente. Bisognerebbe insomma distinguere tra *il presente*, che è l'attuale, cioè l'agente, e che dà alla durata un senso attraverso la polarità del passato e dell'avvenire, e *la presenza* che è la presentazione di tutta la ricchezza interiore, su di uno stesso piano di valore, in cui il valore si annulla per equivalenza. Il disinteresse del sognatore fa sì che tutto gli divenga indifferente (*E. S.*, p. 892). *L'attitudine indifferente fa l'indifferenza, cioè l'omogeneità degli oggetti*. La posizione spettacolare, non aggressiva, *fa* del contenuto del me uno spettacolo. La distensione *fa* l'estensione. Ancora una volta questo genere di causalità è resa male attraverso il termine *fare*. Si tratta piuttosto di lasciare l'estensione farsi lasciando che la personalità si sfaccia. Non si tratta di cau-

salità efficiente, ma secondo le parole di Leibniz nella *Teodicea* (I, § 20⁹), riprese molto felicemente da Jankélévitch, di *causalità deficiente* (Bergson, cit., p. 251).

Ecco un modo possibile di comprendere il rapporto dello spazio al sogno senza rompere brutalmente la continuità del pensiero bergsoniano. Se la lettura della conferenza del 1901 suggerisce quest'ipotesi, non la può naturalmente garantire. Ma tra *M. M.* e *E. C.*, Bergson ha riletto Plotino in occasione di un corso (1897-98)¹⁰, ha riletto Raivasson in occasione dell'*elogio* del 1904¹¹, ha ripreso il problema dello sforzo (*L'effort intellectuel*, 1902¹²), ha meditato i problemi posti dal conflitto in fisica del meccanicismo e dell'energetismo, e l'acquisizione intellettuale propria a questo periodo è quella della *distensione*, concetto polivalente, al tempo morale, psicologico e fisico. In più, Bergson ha elaborato in questo primo periodo l'idea che la coscienza ha orrore del vuoto e che per essa rinunciare ad un modo di pensiero significa passare ad un modo inverso. Nel 1906, Bergson ha pubblicato nella *Revue philosophique* l'articolo sull'idea di nulla che passa nel 1907 nel capitolo iv dell'*E. C.*. Ma prima, nel 1904, il fondo della tesi è l'argomento principale del rifiuto del *Paralogismo psico-fisiologico*.¹³ La dottrina del parallelismo psico-fisiologico è definita come un'oscillazione dal realismo all'idealismo e inversamente, oscillazione così rapida che ha la pretesa di essere la visione immobile di una fusione di sistemi.

In riassunto, *deficienza*, *distensione* e *inversione*, sarebbero le nozioni che autorizzerebbero il confronto tra sogno e materialità. Ciò che è comune ai due è di aver la loro origine in una sconfitta dello spirito, ed è la loro qualità di *substratum*. Il sogno è il substrato della percezione (*E. S.*, 911), come la materia è il substrato della personalità (*E. C.*, p. 168/666), ma la

9 In G. W. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, trad. it. e cura di S. Cariati, Bompiani, Milano, 2005 [N.d. C.].

10 Si tratta in realtà dell'anno accademico 1898-1899. Il corso, originariamente conservato su forma manoscritta presso la biblioteca Victor Cousin, è stato pubblicato, a cura di H. Hude, con il titolo *Cours sur Plotin in Cours sur la philosophie grecque (Cours IV)*, Puf, Paris 2000, pp. 17-78 [N.d.C.].

11 *La vie et l'œuvre de Ravaisson*, in *Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1904, t. I, p. 686, ora in *Œuvres*, cit., pp. 1450-1481 [N. d. C.].

12 In *L'énergie spirituelle* (1919), in *Œuvres*, cit., pp. 930-959 [N. d. C.].

13 In *Bulletin de la société française de philosophie*, I, n° 2, juin 1901, pp. 33-71, ora in *Mélanges*, pp. 463-502. [N.d.C.].

loro qualità di *substratum* non fa che uno con la loro qualità di *substratum*. Non si passa per addizione dal sogno alla veglia e dalla materia allo spirito, si passa per sottrazione dalla veglia al sogno e dallo spirito alla materia (*E. C.*, p. 673/174).

2) “La nostra personalità riprende così la direzione dello spazio, direzione che del resto costeggia continuamente nella sensazione. Non ci soffermeremo qui su un punto che abbiamo approfondito altrove” (p. 167/666). Bergson rinvia qui a *M. M.* (p. 173/340 e segg., soprattutto pp. 182-183/351-352).

Conviene distinguere bene tra *materia*, *estensione* e *spazio*. La materia è una direzione possibile della coscienza e a questo titolo è estesa ancor più che spaziale.

L'*estensione* è il contenuto della percezione, prodotto effettivo dell'*estensione* consecutiva alla *distensione*. Ma l'*estensione*, operando nella coscienza, sempre partecipa dell'unità di quest'ultima, è indivisa, ed è il motivo per cui l'*estensione* è indivisibile. Vedere a riguardo un testo capitale in *M. M.* (p. 185/354); “quest'*estensione*, una volta raggiunta, resta indivisa e in tal modo non contrasta in alcuna maniera con l'unità dell'anima”. Si penserà ad una parentela su questo punto tra il bergsonismo e lo spinozismo (cfr. *Lettera XII al dottissimo e valentissimo Ludovico Meyer*, in Benedetto de Spinoza, *Lettere*, trad. it., introduzione e note di U. Lopes-Pegna, Vol. I, Carabba Editore, Lanciano 1938, p. 77). Ma secondo Spinoza è l'intelletto che unifica ciò che l'immaginazione ha diviso, mentre secondo Bergson è l'intelligenza che spezzetta la continuità dell'*estensione*.

Insomma otteniamo, in ordine decrescente di realtà spirituale: *distensione* [*dé-tente*] (attraverso cui la materia sostiene con lo spirito un rapporto privativo, *es-tensione* (ordine puramente materiale in cui si perde progressivamente il rapporto all'ordine spirituale), *esteso* (participio passato che significa l'oblio della partecipazione spirituale passata), *spazio* (esteriorità delle parti le une rispetto alle altre e dell'insieme dello spirito). Lo spazio è il completamento di uno schizzo da parte dell'intelligenza. Riconosciamo qui l'aspetto brutale dell'azione, il carattere abusivo del pensiero logico. Confrontare alla pagina 168/667 dell'*E. C.*, la pagina 131/628 de l'*E. C.* e le pagine 173-174/341-342 di *M. M.*

Dunque l'*estensione* è un dato della coscienza, un dato per abbandono; lo spazio è costruzione dell'intelligenza, solamente suggerito dalla coscienza. Quando ci rappresentiamo la materia come divisa, è perché l'intelligenza ha sfruttato a fondo una suggestione, in questo senso *la materia*

spaziale è una veduta dello spirito (*E. C.*, p. 131/628); in fondo la materia è per natura più vicina all'unità concreta.

Vediamo riapparire qui un'idea già esposta a p. 157/655 dell'*E. C.*, e a p. 18/175 e segg. in *M. M.*. Confronteremo queste idee di Bergson con quelle, più recenti, di Whitehead. Un oggetto è un ingrediente di tutto il suo vicinato, è ingrediente di tutta la natura. Vedere su questo punto Jean Wahl, *Verso il concreto* (1932), Vrin, Paris 2004, pp. 131-132. In *P. M.* (p. 248, nota 10/1314, nota 1) lo stesso Bergson si riferisce a Whitehead, seguendo quest'opera di Wahl. Abbiamo già visto che R. Berthelot avvicina su questo punto il bergsonismo e lo stoicismo. Noteremo che nell'*E. C.*, Bergson afferma in maniera meno netta che il ritaglio della materia in corpuscoli, attraverso il passaggio dall'estensione allo spazio, sia una violenza fatta alla materia dall'intelligenza: "la materia si prest[a] a questa suddivisione e [...] noi, supponendola scomponibile in parti reciprocamente esterne, riusciamo a costruire una scienza sufficientemente rappresentativa del reale" (*E. C.*, p. 167/667). In *M. M.* sono delle rappresentazioni fluide come turbini e linee di forza, piuttosto che delle immagini di solidi, che indicano la direzione del reale (p. 170/337). Si troverà in *P. M.* (p. 64/1313) una sintesi delle due teorie, conforme, secondo Bergson, alle recenti acquisizioni della meccanica quantistica. Si può dire che, secondo l'*E. C.*, la materia ha più realtà naturale che secondo *M. M.* È solamente sotto forma spaziale e geometrica che la materia è una veduta dello spirito. Sotto la sua forma estesa, la materia si offre e si presta alle abitudini dell'intelligenza. L'esteso è insomma più reale dello spazio, ma lo spazio è più intelligibile dell'estensione.

3) L'analisi bergsoniana incontra qui, inevitabilmente, la teoria kantiana dello spazio (pp. 169-171/668-670).

Kant ha stabilito in maniera definitiva, contro l'empirismo, il carattere *a priori* della rappresentazione dello spazio. Ma non ha interpretato il fatto così felicemente come l'ha stabilito.

La dottrina kantiana è insufficiente nel senso che si dà lo spazio come una forma già fatta della facoltà di percepire, che richiede, come correlativa, la cosa in sé. Bergson rimprovera a Kant una contraddizione: perché parlare di cose delle quali non possiamo sapere nulla (pp. 169-170/668-669)? Allo stesso modo Hamelin dice: "i partigiani dell'inconoscibile lo sondano volentieri penetrando i misteri. Kant, per esempio, è abbastanza istruito sulla natura innata del mondo noumenale" (*Essai*, cit., p. 8).

Identificando materia e spazio, Kant è condotto alle antinomie. Non appena consideriamo la materia come lo schizzo di una direzione di cui lo spazio è il risultato, le antinomie scompaiono.

Kant non ha colto che l'intelligenza è iscritta nello spirito che la deborda, e che solo all'intelligenza si confà la rappresentazione spaziale e non ha colto che il tempo non è allo stesso livello dello spazio, ma è sì situata più alto di questo ed è più profondo. Ora le condizioni richieste per comprendere la genesi dello spazio sono là. *Lo spazio nasce nello spirito da un'interferenza e da un accomodamento reciproco.*

Kant aveva inventato l'idealismo trascendentale per sfuggire alle difficoltà del realismo ontologico (lo spirito si regolerebbe sulle cose) o agli espedienti dell'empirismo scettico (vi sarebbe armonia naturale tra il corso delle cose e le operazioni dello spirito; cfr. Hume). In effetti vi è un'altra soluzione possibile, che consiste nel confrontare la materia e l'intelligenza non come se fossero delle cose ed una forma capace di deformare o di informare, ma come dei movimenti capaci di regolarsi l'uno sull'altro. La formazione della forma sarebbe correlativa alla materializzazione della materia. Nella descrizione della forma spaziale, Kant si interessa al suo uso, Bergson pensa che non si può comprendere l'uso se non si comprende la formazione, poiché anche qui è la funzione che crea l'organo. In precedenza (*E. C.*, 135/632), Bergson ha qualificato la materia come *organo*. Si può dire la stessa cosa dello spazio, che del resto Bergson qualifica come *potere* (*E. C.*, 131/628). È il motivo per cui dopo i due termini di *forma* e di *schema* sono serviti a definire lo spazio (*E. C.*, p. 168/667), è l'ultimo termine che viene preferito. Al posto di Kant che ha definito, nella *Dissertatio* del 1770, lo spazio come "uno schema soggettivo, ideale, che procede dalla natura dello spirito in vista di coordinare, secondo una legge di stabilità, tutti gli oggetti della sensibilità esterna", finisce per preferire il termine *forma*. Ora lo schema è meno una forma che un'indicazione, una direzione della forma.

Ora paragoneremo queste vedute di Bergson sulla filosofia kantiana con ciò che egli espone più oltre p. 291-294/797-800. Queste ultime sono forse più nette. Il punto di partenza di Kant è definito come segue: Kant si è domandato ciò che dovrebbe essere lo spirito umano se la scienza la scienza è quel che è. Si tratta qui di fare la critica della conoscenza, ma non la critica della scienza. Bergson pretende essere un critico più radicale di Kant, facendo la critica della scienza, distinguendo cioè nell'oggetto che essa si assegna ciò che spetta alla fisica e ciò che non può spettarle. Kant ammetteva l'unità della scienza e l'unità dell'esperienza. Bergson pensa che quest'unità debba essere messa in questione. Kant era insomma rimasto molto cartesiano, poiché aveva postulato l'unità dell'oggetto di sapere. Bergson sarebbe aristotelico, attento alla pluralità dell'essere e delle discipline poetiche.

Per quel che riguarda il problema dello spazio, che è il solo ad essere stato considerato in questo nostro testo d'esplicazione, noteremo come Bergson si faccia della teoria kantiana un'idea decisamente tradizionale, limitata alla conoscenza dei testi correnti e sottovalutando le sfumature e il progresso che kantismo contiene se viene esposto nella sua interezza. Dobbiamo a Lachièze-Rey il merito di aver recentemente reso noto un kantismo meno rigido. Vedere in particolare *L'idéalisme kantien* (1931), Vrin, Paris 1972 e *Utilisation possible du schématisme kantien et pour une théorie de la perception* (in «Journal de Psychologie», n° 1-2, anno XXXII, gennaio-marzo 1939, pp. 11-20, e soprattutto la p. 18).

LE OPERAZIONI INTELLETTUALI. L'ORDINE E IL DISORDINE

Dobbiamo considerare come se fosse un tutto il lungo passaggio che va dalla pagina 172/671: "La fisica comprende quale sia il suo compito quando spinge la materia nel senso della spazialità..." fino alla pagina 195/696: "Questa lunga analisi si è resa necessaria per far vedere come il reale potrebbe passare dalla tensione all'estensione...". Durante queste trenta pagine Bergson cerca di spiegare come i concetti e i ragionamenti del matematico e del fisico abbiano un carattere negativo, parallelo al carattere spaziale della materialità. Si così compie il programma annunciato: generare simultaneamente l'intelligenza e la materia. Generare non vuol dire nella fattispecie fare; al contrario consiste nel assistere al farsi lasciando disfarsi; non vi è nulla di positivo se non ciò che può porre, cioè creare, e questo è lo spirito. La materia non è nient'altro se non il resto di questa creazione, allo stesso modo in cui le parole sono ciò a cui si riduce un poema quando cessa la simpatia del lettore con l'ispirazione che ha fuso i suoni con il senso.

1. – *I postulati del pensiero logico*

A) Tutte le operazioni dell'intelligenza tendono a risolversi nella geometria, cioè nel calcolo delle grandezze. Ma ciò avviene solamente perché una geometria spontanea è il motore dell'intelligenza. Verifichiamolo considerando il caso della deduzione. Dimostrare significa costruire delle sequenze nello stesso tempo in cui si pongono i principi, mostrandoli attraverso un tracciato. Il legame a priori delle proprietà di una figura con la sua definizione generatrice non è possibile se non supponendo una quan-

tità soggiacente le qualità, un'omogeneità soggiacente le eterogeneità. Qualsiasi riduzione riposa su di una geometria naturale, soggiacente l'esercizio naturale, e la cui logica, codice delle identificazioni possibili, non è che la degradazione (pp. 174-175/674).

Alla pubblicazione dell'*E. C.*, questo passaggio provocò le proteste di Emile Borel in un articolo su *L'évolution de la pensée géométrique*. Borel rimproverava a Bergson di fare l'apologia della geometria naturale contro la geometria di Euclide, di svalutare l'intelligenza a profitto dell'istinto. Nel 1908 Bergson rispose nella stessa "Revue de Métaphysique et de Morale":

La geometria 'scientifica' della quale parlo non è più quella di Euclide né quella di Descartes o di qualsivoglia altro matematico; è più in generale [...] una qualsiasi geometria che bisogna apprendere. Nessun intelligenza umana, fosse quella del più potente geometra, non ricostruirà da sola la geometria tutt'intera [...]. Ma tutta l'intelligenza umana, per quanto modesta essa sia, è il cammino delle verità elementari della geometria e non deve fornire altro che uno sforzo d'attenzione per arrivarci (*A propos de L'évolution de l'intelligence naturelle*, cit., pp. 754-755).

Lo schiavo del *Menone* fa i primi passi nella geometria attraverso la semplice reminiscenza dei rapporti ideali. Per Bergson, lo spirito fa i primi passi verso la geometria e la logica grazie al solo fatto di abbandonarsi ad un'identità, al termine del quale appare lo spazio. La deduzione non si sente a suo agio se non nel dominio dell'identità che è la negazione del divenire. Quest'idea trova la sua contro-prova verificatrice nel fatto che la deduzione è estremamente limitata in materia di scienze psicologiche e morali (p. 175/675). In questi campi non andremmo molto lontano senza il buon senso. Il ruolo del buon senso nella filosofia bergsoniana è capitale. Il buon senso è veramente il senso grazie al quale avanziamo invece di procedere lentamente, secondo il quale facciamo delle scoperte invece di ripeterci. "Restare in contatto con le cose esige uno sforzo ininterrotto di tensione intellettuale. Il buon senso è questo stesso sforzo". Per altre definizioni del buon senso, per chiarimenti o per degli esempi, vedere *E. C.* p. 134/632, *M. M.*, p. 130/294, *E. S.*, p. 892. Nel 1895 Bergson ha pronunciato un discorso in occasione della distribuzione dei premi del Concorso Generale su *Le bon sens et les études classiques*.¹⁴ Svariati testi richiedono di essere confrontati con la pagina 176/675: sullo spirito di geometria

14 Ora in *Mélanges*, cit., pp. 359-371 [N. d. C.].

e lo spirito di finezza, *P. M.*, p. 30/1278; – sulla difficoltà lo spirito ha nel conoscersi di per sé stesso, *P. M.*, p. 34/1284; – sulle lacune dell'igene e della pedagogia, *E. S.*, p. 635. Chiarire attraverso la lettura della pagina 136/633 la lapidaria conclusione di queste pagine sulla deduzione “È la *durata* che mette dei bastoni tra le ruote”.

B) Allo stesso modo in cui esiste una deduzione spontanea, esiste un'induzione spontanea che consiste nell'aspettarsi da condizioni simili la ripetizione di uno stesso fatto. Il corpo vivente, per la sua capacità di contrarre delle abitudini, ha la capacità di riconoscere delle situazioni alle quali deve rispondere una stessa reazione iniziale. Ma l'induzione scientifica propriamente detta implica un doppio postulato: innanzitutto esistono dei *sistemi* meccanici, fisici o chimici *chiusi*, sebbene essi appartengano ad sistema più vasto di qualsiasi sistema di oggetti; in secondo luogo esistono delle relazioni tra aspetti diversi che sono indissociabili; per esempio, l'acqua in un recipiente su di un fornello acceso giunge a ebollizione oggi come ieri e domani come oggi. Ciò significa annullare il tempo come principio di novità e cambiamento. Indurre significa abolire il tempo, riconducendo l'universo a delle grandezze (p. 179/678).

In breve deduzione e induzione sono delle operazioni logiche rese possibili solo a un certo livello di stanchezza e rilassamento della coscienza, senza distrazione né allentamento saremmo degli esseri liberi che coinciderebbero con l'universale movimento di creazione, ma non cercheremmo a spiegare, a ridurre le novità a degli elementi identici antecedenti. Dedurre e indurre significa sempre ridurre, cioè quantificare ed identificare, mentre produrre è qualificare e diversificare. Per Bergson, il pensiero logico è la stanchezza dello spirito. Per Nietzsche, il pensiero logico è il frutto di una menzogna (cfr. *Volontà di potenza*, passim). La verità logica è una menzogna metafisica. La logica è secondo Bergson una caduta a metà involontaria, secondo Nietzsche un'impostura.

II. – *Relatività e oggettività della fisica matematica*

Qualsiasi legge fisica particolare in forma quantitativa è in sé convenzionale, essendo il prodotto di un'operazione di misura, atto umano che la natura non ha assolutamente previsto nel suo piano. E tuttavia l'insieme delle leggi tende ad avvicinarsi all'oggettività. Il sistema delle quantità psico-matematiche è insomma ciò che differisce *minimamente* dalla materia. Questa differenza esigua è tuttavia considerevole: perché non è niente di

meno che il rapporto, sebbene esso sia un rapporto lontano, che la materia ha con la durata (pp. 181-181/681). Sul carattere convenzionale delle leggi matematiche in fisica, Bergson rimanda agli articoli di Eduard Le Roy apparsi nella *Revue de Métaphysique et de Morale*: si tratta di *Science et Philosophie* (1899-1900)¹⁵. Il paradosso è che qui l'accordo tra la scienza e il suo oggetto riposa su un approssimazione. La materia non è esattamente tanto spaziale quanto le leggi quantitative siano integralmente oggettive nel loro dettaglio. Esiste un ordine contingente dei problemi affrontati che rende le leggi fisiche, prese individualmente, relative alle circostanze storiche in cui sono state formulate. Ma a dispetto della contingenza di questo ordine, la scienza fisica riesce nel suo insieme perché la materia è *riempita di geometria* (p. 182/681). Qui siamo lontani dal "*Deus omnia fecit in numero, pondere et censura*" o dal "*Dum Deus calculat fit mundus*", ma proprio perché nessun calcolo divino ha presieduto alla nascita delle cose, allora nessun calcolo umano finisce per ritrovare l'insieme delle cose, perché il calcolo e le cose materiali vanno nello stesso senso.

Per comprendere meglio tutte le implicazioni di quest'idea, riferiamoci al capitolo II, p. 129/626, la continuità dell'oggetto è la possibilità di qualsiasi discontinuità; – p. 130/627-628, la materia è una stoffa dove possiamo tagliare e cucire come ci piace. "*l'intelligenza è caratterizzata dall'infinita possibilità di scomporre secondo qualunque legge e di ricomporre in qualunque sistema*" [p. 131/158]. Se la spazialità, l'esteriorità delle parti, fosse per la materia più di un polo al quale essa tende e che solo l'intelligenza concepisce chiaramente, allora sarebbe impossibile comprendere come l'intelligenza umana si fosse formata una rappresentazione qualitativa della materia che ne rappresenta nettamente le articolazioni.

III. – *Il disordine e i due ordini*

Alla concezione di un ordine matematico puramente negativo tramite interruzione dell'ordine spirituale positivo, si oppone l'idea secondo la quale l'ordine matematico non può essere se non positivo poiché è *ordine*. Un ordine non può essere negativo. Il negativo è il disordine. Da cui l'analisi dell'idea di disordine, problema capitale della teoria della conoscenza, caso particolare del problema delle idee negative. Per un nuovo

15 Anno VII, 1899, pp. 375-425, pp. 503-562, pp. 706-731. anno VIII, 1900, pp. 37-72 [N. d. C.].

riassunto dell'analisi vedere *P. M.*, p. 90-92/1338-1341. La decomposizione del concetto di *disordine*, intersezione dei concetti di *due ordini*, *vitale* e *geometrico*, non richiede un commento letterale, poiché lo sviluppo è sufficientemente lungo ed esplicito. Ma, a questo proposito, è il senso generale della teoria bergsoniana delle idee negative che sarebbe utile di chiarire, riportandoci, anticipando, al capitolo IV, p. 223/725 e segg.

Il fondo della tesi è che *il problema della negazione è trasferito dalla pratica nella speculazione, questo non è un problema di teoria, ma un problema di valore.*

Il senso comune, anche quello filosofico, ha difficoltà a comprendere un'esistenza che dura poiché deve superare la concezione che vuole che l'esistenza cominci con la vittoria su di un nulla anteriore. Il nulla e il vuoto parrebbero essere teoricamente anteriori all'essere e al pieno. La logica trae il suo prestigio dalla supposizione dell'eterernità dell'essere che la fonda. *Conviene dunque rintracciare la genesi dei postulati logici.*

Infatti il non-essere non esiste. L'esistenza non ha contrari. Ma vi è, rispetto ai nostri desideri, una presenza o un'assenza degli oggetti che li soddisferebbero. Ora un'assenza è sempre la presenza di altra cosa rispetto a quella di cui si ha bisogno. Non è vero che davanti al mio desiderio non trovo niente, ma è invece vero che trovo ciò di cui non so che fare. Ogni presenza è legata ad una repulsione. Ogni desiderio è polarizzato. Ogni valore positivo è legato ad un valore negativo. *Bergson, senza utilizzare un vocabolario assiologico, stabilisce nel modo più netto che non vi è contrarietà se non nell'ordine del valore.* La contraddizione ontologica è un'ombra o un riflesso della contrarietà o meglio del contrasto assiologico. "Tutto ciò che si esprime negativamente attraverso delle parole quali il niente o il vuoto, non è tanto pensiero quanto affezione" (p. 231/733). Così l'idea di abolizione, di annientamento, è un misto di nozioni di preferenza e di sostituzione. È l'attesa che crea la delusione ed è la delusione che crea il vuoto. Non vi è vuoto se non il cuore umano, attraverso il contrasto tra la percezione della presenza e il ricordo o l'attesa di qualche cosa che non è più o non è ancora a nostra portata. La rappresentazione del vuoto è dunque una rappresentazione piena (p. 234/732). Allo stesso modo l'idea di nulla è un'idea positiva. Bergson rompe con la falsa simmetria dell'affermazione e della negazione logiche. La negazione non è un semplice atto di deposizione, simmetrico inverso all'atto affermativo semplice di posizione. La negazione è "la metà di un atto intellettuale" (p. 235/739). Negare significa prendere per oggetto il contenuto di un oggetto affermativo e prepararsi a sostituirgli un altro contenuto. La negazione è un atto di correzione personale o sociale. Suppone la memoria che op-

pone l'inattuale all'attuale, è il riconoscimento di un contrasto. È solo dopo essere stata formulata che la negazione si presenta come simmetrica dell'affermazione. L'oggettività dell'affermazione si ripercuote allora sulla negazione. È vero che negare significa prepararsi ad affermare qualcosa d'altro al posto di un'affermazione data, ma è attraverso la distanza presa rispetto a quest'affermazione che la negazione è negazione. Ed è per questo che essa è coscienza di un'opposizione di valore. Siamo teorici perché siamo pratici e per esserlo meglio, e trasportiamo la forma dei nostri atti nella nostra rappresentazione. La nostra azione procede da un'insoddisfazione e tende a creare qualcosa di utile. La nostra vita tende a colmare i vuoti del desiderio e del rimpianto (p. 246/750). Ciò che chiamiamo il vuoto o il nulla è in realtà l'assenza di utilità delle cose che ci sono presentate. Non vi è niente che non sia sentimentale, non vi è niente di logico.

Ecco una tesi di prima importanza, malgrado le riserve di J. Lachelier (cf. *Vocabolario filosofico* di Lalande, art. *negazione*). A nostra conoscenza, prima di Bergson non c'è stato nessuno salvo Gabriel Tarde che abbia abbozzato delle idee analoghe. Nell'*Opposition universelle: essai d'une théorie des contraires* [(1897) Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1999], Tarde sosteneva che le opposizioni logiche derivano da opposizioni psicologiche. I termini opposti devono essere ugualmente positivi. Il vuoto non è l'opposto del pieno, né l'oscurità l'opposto della luce, né il riposo del movimento. Il nulla in sé non esiste. Il nulla è l'equilibrio e la stabilità di due forze opposte che si compensano. L'opposizione del più e del meno dev'essere ricercata nelle nostre perdite e acquisizioni interiori. E la condizione di ogni acquisizione è il bisogno, cioè il vuoto da colmare. L'opposizione del positivo e del negativo dev'essere messa in rapporto con quella del *fare* e del *disfare*. Tarde oppone la *credenza* e il *desiderio* come fonte di valori logici:

Ogni animale che riconosce la sua preda, afferma, *in petto*, che ciò che vede è simile a ciò che ha già visto e mangiato, e ogni animale che *distingue* il tipo di nutrimento come totalmente diverso da quello che in realtà gli serve, formula una proposizione *negativa* senza saperlo (Ivi, p. 180).

Nonostante le differenze evidenti, vi è, sia in Tarde che in Bergson, questa stessa idea: essi hanno cercato nella polarità psicologica la sorgente dell'opposizione logica e nel contrasto assiologico lo stampo in cui il pensiero speculativo ha colato il principio di contraddizione. Non diremo certo in modo grossolano che Bergson prende qualche cosa in prestito da

Tarde, ma che sicuramente non poteva ignorarlo. Nella *Revue philosophique* del 1897, Tarde ha pubblicato in alcuni articoli due frammenti della sua *Opposition universelle*¹⁶, e nella stessa rivista, lo stesso anno, Bergson ha pubblicato un articolo su Paul Janet.¹⁷ Inoltre Bergson ha scritto una prefazione corta, ma elogiativa, per i *Morceux choisis* di Tarde pubblicati nella collezione Micheaud.¹⁸

iv. – *I generi e le leggi* (pp. 185-190/685-691).

Nel lungo sviluppo sul disordine, il passaggio sui generi e le leggi merita un esame speciale. I due ordini che vengono distinti, quello vitale e quello geometrico, si intersecano in una zona d'indistinzione o di neutralità apparente, a causa del fatto che la vita è invenzione di temi organici le cui variazioni individuali rispettano una similitudine di fondo. La generazione non è solamente originalità, ma anche generalizzazione, riproduzione. L'evoluzione genera lungo delle linee indipendenti delle forme che corrispondono una all'altra [per esempio il tipo nuotatore nei pesci, nei rettili (ictosauri), i mammiferi (cetacei)] (pp. 185-186/685-686).

Senza dubbio la somiglianza di genere degli organismi viventi non è sovrapponibile alla somiglianza meccanica che lega gli stessi alle stesse cause. Nel caso della vita, le cause non sono mai le stesse. E tuttavia il fatto che nei due casi notiamo somiglianza dà luogo all'idea di un *ordine generale della natura*, che domina contemporaneamente sulla vita e sulla materia.

Troveremo – o l'ironia delle convergenze filosofiche ! – una verifica storica delle vedute di Bergson nelle ricerche di René Berthelot su *L'astrobiologie et la pensée de l'Asie* (Payot, Paris, 1972). L'astrobiologia designa una forma di mentalità che estende agli astri l'idea di vita vegetale o animale e che sottomette lo sviluppo dei viventi a delle rigorose leggi periodiche analoghe a quelle che regolano i movimenti celesti. Vi è insomma commistione tra l'idea di ciclo astronomico e quella di generazio-

16 *L'idée d'opposition*, in « *Revue philosophique* », Vol. 21 n° 1-3, 42, pp. 1-18 e Vol. 21, n° 4-6, pp. 160-175 [N.d.C.].

17 *Compte rendu des Principes de métaphysique et de psychologie de Paul Janet*, in « *Revue philosophique* », XLIV, novembre 1897, n° 10-12, PP. 526-551, ora in *Mélanges*, cit., pp. 375-410 [N.d.C.].

18 In Gabriel Tarde, *Pages choisis*, Michaud, Paris 1909, pp. 332-334, ora in *Mélanges*, cit., pp. 811-813 [N.d.C.].

ne vitale, due forme della ripetizione. L'astrobiologia non è la mentalità primitiva, ma è già un'elaborazione scientifica. Alle sue origini, il pensiero greco gli era molto vicino. Ciò autorizza anche il confronto con Bergson, poiché questo fa notare quanto negli antichi la legge concerne il genere. La legalità fisica è regolarità biologica. Il carattere di normalità biologica è eclatante nella fisica aristotelica. Come una pietra che cade riguadagna il suo proprio luogo, così un essere sviluppandosi guadagna la sua forma generica. Tutto il reale possiede delle articolazioni naturali. La fisica antica è una traduzione del fisico in vitale (p. 189/689).

Al contrario, nei moderni, il genere concerne la legge, cioè il rapporto quantitativo. Nella filosofia moderna, *il problema dei generi è eclissato*. Tutte le separazioni nel reale sono dei prodotti della conoscenza. Le leggi consistono in rapporti senza supporto. Le relazioni non suppongono l'esistenza di termini indipendenti che precedano la loro creazione.

L'illegittimità della riduzione di due specie d'ordine su di un stesso piano di validità trova qualche giustificazione nel fatto che l'ordine vitale *imita* l'ordine geometrico. Secondo Bergson l'imitazione non è tanto riedizione e fedeltà, ma falsificazione, imbroglio sull'essenza. Vedere due altri esempi d'imitazione: l'intelligenza imita la materia, *E. C.*, p. 219/722; – l'intelligenza sfigura l'azione sostituendole un'imitazione *E. C.*, 221/724. A proposito di questo concetto d'imitazione vedere Jankélévitch (*Bergson*, p. 232):

Vi è in Bergson tutta una teoria dell'imitazione, una sorta di mimetica che, diversamente da Platone, non oppone tanto un archetipo alla sua immagine, ma due realtà distinte delle quali l'una usurpa il viso dell'altra. Solamente quest'impostura rende illegittima la scienza intellettuale. E del resto è insito nella natura dell'intelligenza il tentativo di annessione di questa terra straniera che è lo spirito. Essa imita la durata, il movimento, l'istinto.

La giustificazione nell'imitazione del geometrico da parte del vitale è data dall'uniformità statistica degli organismi individuali che sono in realtà tutti diversi tra loro. L'eredità non è solamente trasmissione di caratteri, ma trasmissibilità di un'instabilità, di un certo grado di dissomiglianza, Bergson non oppone qui la variabilità all'invariante. Lo slancio vitale non è lineare, tollera un margine di dissidenza. Questa è la ripresa bergsoniana del principio degli indiscernibili.

Non è possibile non confrontare qui le idee di Bergson e quelle di Lachelier, ma non per sollevare un problema di filiazione che, dopotutto, meriterebbe d'essere posto (si sa che il *Saggio sui dati immediati della coscienza* è dedicato a Lachelier). Quando Bergson scrive: "si può presumere che la sola riproduzione di tipo progeneratore da parte dei discendenti

sia già tutt'altra cosa rispetto dalla ripetizione di una medesima composizione di forze che si riassumerebbe in una risultante identica ecc.” (*E. C.*, 186/686), possiamo riportarci Lachelier che scrive:

È forse il caso di distinguere nella natura due tipi di leggi: le une si applicano a dei fatti molto semplici, come per esempio quella che dice che due forze uguali e opposte si equilibrano, le altre, al contrario, enunciano, tra i fenomeni, dei rapporti più o meno complessi come per esempio quella che dice che nelle specie viventi il somigliante genera il somigliante. Infatti, non vi è niente di meno semplice che la trasmissione della vita ed è certo che la formazione di un nuovo essere esige il concorso di un numero prodigioso di azioni fisico-chimiche: è altrettanto certo che queste azioni non si eseguono nella stessa maniera poiché qualche volta nascono dei mostri ecc. (*Du fondement de l'induction et autres textes*, Fayard, Paris 1992, p. 14).

Il confronto non sembrerebbe artificiale, poiché Lachelier, prendendo in prestito a Claude Bernard la teoria dell'*idea direttrice* che regola i fenomeni vitali [*Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* (1878-79) Vrin, Paris 1966), estende la validità all'insieme dei fenomeni fisico-chimici. Diveramente da Bergson egli si rifiuta di ammettere che un principio vitale – la cui *idea creatrice* organica non è altro che una traduzione meno carica di implicazioni prescientifiche – veglia addirittura al cammino regolare dei fenomeni vitali. Lachelier postula “l'esistenza d'un principio d'ordine che veglia, per così dire, al mantenimento delle specie chimiche come a quello delle specie viventi” (*Du fondement*, cit., p. 15). Bergson afferma che “la somiglianza tra individui di una stessa specie avrebbe così un senso del tutto diverso e una tutt'altra origine dalla somiglianza tra effetti complessi ottenuti mediante un'identica composizione di cause uguali” (*E. C.*, 187/687). Cercando un unico *principio d'ordine*, Lachelier fa ciò che Bergson intende espressamente non fare, sussume sotto uno stesso concetto due esigenze inverse della coscienza. Lachelier scrive:

La natura è contemporaneamente una scienza che non si stufa di dedurre gli effetti dalle cause e un'arte che si cimenta senza fine in nuove creazioni; e se in alcuni casi possiamo seguire, attraverso il calcolo, il cammino uniforme della scienza che lavora al profondo delle cose, l'induzione propriamente detta consiste piuttosto a indovinare, attraverso una specie d'istinto, i procedimenti variabili dell'arte che si giocano alla superficie” (*Du fondement*, cit., p. 66).

Notiamo immediatamente, in che cosa, in queste linee, Bergson non sarebbe d'accordo. Non vi è scienza che sia in sé “naturale”, non vi è calco-

lo che in sé non si introduca al “profondo delle cose”, la deduzione e l’induzione non hanno dei ruoli diversi, sono delle specie dello stesso genere: la riduzione teorica per identificazione.

v. – *Il caso* (pp. 192-193/693-694).

Questo testo non presenta difficoltà. Lo si confronterà con il testo delle *Due fonti*, p. 105/1100 e segg., – e anche con l’articolo di Henri Poincaré su *Il caso* [(1908), in *Scienza e metodo*, Einaudi, Torino, 1997].

(a seguire)¹⁹

19 Nel “Bulletin” seguente (n° 9, 1943-1944), non ritroviamo purtroppo la continuazione promessa da Canguilhem, ma bensì una nota che informa dell’interruzione delle normali attività editoriali a causa della censura dell’occupante.

GILLES DELEUZE

BERGSON: *L'EVOLUZIONE CREATRICE (CAPITOLO III)*

14 marzo 1960

Nella la prima parte di quest'opera Bergson ha l'intenzione di presentare la filosofia e di dimostrare la necessità di concepirla come *filosofia genetica*. Egli prende in considerazione qualche cosa di fondamentale in filosofia. Infatti:

- prima di lui la filosofia ha preteso essere genetica;
- la cosmologia – nella metafisica antica – si presenta come una genesi;
- la filosofia d'ispirazione kantiana – che rappresenta la metafisica moderna – si presenta anch'essa come una genesi.

Il terzo capitolo de *L'evoluzione creatrice* è scritto contro tutte queste pretese. Notiamo di passaggio che per Bergson il kantismo gioca in una certa misura il ruolo di “riferimento”. Nel kantismo vi sono, in misura variabile, delle ambizioni genetiche. In poche parole non vi è genesi del fenomeno, ma vi è invece genesi dell'intelligibilità dei fenomeni.

Dopo Kant, in particolare con Maïmon e Fiche, la pretesa diviene esplicita. Questi autori dicono infatti che bisogna passare dalla filosofia trascendentale a una filosofia genetica.

Ma questa genesi, dice Bergson, è fatta male:

- sia perché si tratta della genesi dell'intelligenza a partire dalla materia,
- sia perché si tratta della genesi della materia a partire dall'intelligenza.

Nei due casi, non si tratta di una vera genesi, perché partendo da uno dei due termini l'altro è immediatamente dato, poiché tra i due vi è una relazione *reciproca* fondamentale.

Come concepire in questo caso una genesi che sia reale?

Bergson ci dice che essa deve essere doppia, nel senso che deve essere contemporaneamente la genesi della materia *e* dell'intelligenza, e di conseguenza della loro reciprocità. *In quale maniera Bergson pone il problema nei due primi paragrafi del terzo capitolo?*

Indica innanzitutto:

A. IL METODO DA SEGUIRE:

1° – Qual'è il “risultato” degli *sforzi del primo capitolo*? Bergson ha indicato una *differenza di natura* tra l'inorganico e l'organizzato, tra l'inerte e il vivente. Uno dei ruoli principali del metodo è infatti quello di indicare le differenze di natura. In quale maniera Bergson concepisce questa differenza di natura? Secondo lui questa non deriva da un principio speciale della vita (è già stato detto da molti prima di lui, che erano peraltro degli “antivitalisti”), ma dal fatto che il vivente è un sistema naturale, cioè un sistema che *dura*, mentre l'inerte è un sistema chiuso in maniera artificiale, cioè in maniera approssimativa. Il primo, invece, non è chiuso, ma *aperto*.

L'argomento del primo capitolo mette dunque in evidenza che per spiegare una differenza di natura non abbiamo bisogno di ricorrere ad un principio speciale proprio al vivente. Quest'ultimo non assomiglia al secondo tipo di sistema, ma a “tutto l'universo”. Il vivente è un piccolo “tutto”. È questa un'idea ereditata dal platonismo? No, perché Platone paragona il Tutto al vivente, mentre per Bergson si tratta dell'inverso.

No, perché per Platone si tratta di un paragone che implica l'idea che il Tutto preesista alle parti: totalità implica interiorità. Per Bergson si tratta del contrario: non vi è interiorità nel Tutto, poiché si tratterebbe di un sistema chiuso, cioè inerte, e di conseguenza non paragonabile al vivente, che è un sistema aperto.

Il vivente non è un sistema chiuso (per Bergson non vi è finalità se non *esterna*): vi è una tendenza a individualizzarsi, ma senza mai riuscirci. È questo scacco nell'individualizzazione che caratterizza il vivente.

Bergson pensa che utilizzando il paragone tra il Tutto e il vivente troveremo nell'universo il principio di una genesi che renda conto della materia e della sua tendenza a formare dei sistemi chiusi. Non ha mai legato la vita a un'interiorità, a una finalità *interna*. Se vi è una finalità, questa non può che essere esterna, poiché il sistema del vivente non è mai chiuso.

2° – Nel *secondo capitolo*, stesso argomento: differenza di natura tra l'istinto e l'intelligenza. Ma vi è un'altra maniera di indicarla. Infatti:

a) Nel primo capitolo, indicare una differenza di natura tra l'inorganico e l'organizzato, consisteva nella scomposizione di un misto.

b) Nel secondo capitolo, durata e slancio vitale sono della stessa natura, non possiamo più scomporli. Vi è tuttavia una differenziazione, ma questa è dovuta alla loro natura: è nella natura dello slancio vitale e della durata di differenziarsi.

del 21 marzo 1960

Come fa Bergson a passare dalla durata allo slancio vitale?

La sua filosofia è una filosofia della Vita. Si è accorto che i biologi non hanno compreso la più importante nozione di cui si servono. Parlano di “differenziazione”. Bergson presuppone che vi sia un’evoluzione della differenziazione delle specie (più tardi, la estenderà all’embrione). Questa idea non è stata compresa poiché gli scienziati non conoscevano la durata e il fatto che questa è ciò che si differenzia. Quando si accorge che la filosofia della vita deve mettere a punto questo concetto, si rende conto che tutta la sua filosofia deve diventare una filosofia della vita, e che la durata deve divenire slancio virtuale.

Lo slancio vitale è la durata che si differenzia.

Gli scienziati non hanno notato che la differenziazione presuppone il movimento del virtuale che si attualizza, cioè che crea ad ogni istante due direzioni divergenti.

Allo stesso modo, nel campo della Storia, i “dialettici” hanno sostituito ad una differenziazione una semplice opposizione. Hanno commesso “un controsenso a proposito della durata”. Ne *Le due fonti della morale e della religione*, Bergson pretende fare una filosofia della Storia, poiché il movimento che percorre la Storia è lo stesso movimento della differenziazione.

Il vivente è essenzialmente un essere che ha problemi e che li risolve ad ogni istante.

È valido per tutta la Storia? Sì, ma con una particolarità. L’Umanità segue una direzione *il più lontano possibile* (cfr. schema b, linea 1) finché non incontra un problema insormontabile. Quando lo incontra opera un vero e proprio salto qualitativo e prende un’altra direzione che la porta più lontano della precedente, e che segue il più lontano possibile, e così avanti.

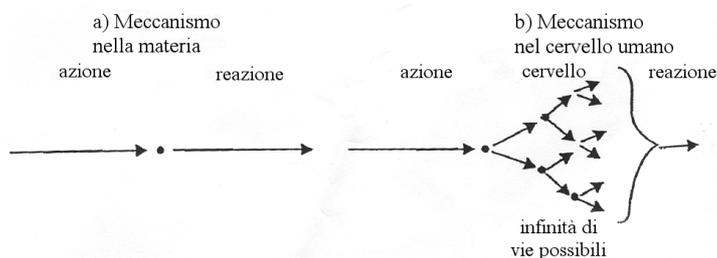
Abbiamo qui una differenziazione della vita in quanto slancio vitale. Questa, dice Bergson, è la “coscienza” o la “vita universale”. Che cosa vuol dire? Di diritto, la Vita e la coscienza non fanno che uno. “Di diritto”, perché

l'identità durata-coscienza si spiega nella seguente maniera: abbiamo a che fare con la Durata quando il passato è raccolto nel presente e quando l'avvenire è sempre nuovo. È questa durata ad essere la condizione della libertà di scelta, concepita in opposizione alla distensione, in cui i momenti del tempo ricadono gli uni separati dagli altri. In quest'ultimo caso infatti non ci troviamo più di fronte all'organizzazione dei tre movimenti del tempo, ma ad una pura ripetizione del presente. Si tratta dello stesso stato della materia.

In *Materia e memoria* Bergson ha riconosciuto il valore di certe idee di Freud a riguardo alla libertà. Secondo Bergson la libertà consiste nella novità, non nella ripetizione del passato. Bergson e Freud hanno questa stessa idea. Tutte e due affermano che la memoria consiste nella ripetizione. Più passato abbiamo, più avvenire abbiamo, dunque più libertà abbiamo. La memoria è sempre una contrazione del passato nel presente.

È per questo motivo che la durata s'identifica *di diritto* con la coscienza.

Infatti la durata ricade su sé stessa e diventa materia, come se non si potesse far passare il diritto nel fatto. La coscienza si annulla nella materia grazie ad un movimento inverso a quello della differenziazione della durata. Questa è la regola generale, *salvo per un punto* localizzato, nel quale la materia si oppone a sé stessa: nel cervello umano. In questo caso gli stessi meccanismi della materia si annullano.



Infatti la durata non diviene coscienza di sé se non nel cervello umano.

Possiamo sperare così di giungere ad una genesi dell'intelligenza se ci situiamo nella coscienza universale. Infatti se riuniamo le esigenze sottolineate nel primo e nel secondo capitolo, siamo indotti a identificare il Tutto e la Coscienza universale.

Il punto di partenza del terzo capitolo si trova qui. Il problema che si pone allora è effettivamente il seguente: è possibile risituarsi in questo Tutto che è la coscienza universale e *viceversa*? Se sì, allora la genesi della Materia e dell'Intelligenza potrà essere ottenuta.

3° – Il Terzo Capitolo

Bergson afferma che prima di lui la genesi filosofica non è stata compresa. È stata fatta in due maniere, che tra l'altro non sono esattamente identiche, sebbene siano entrambe vane.

1) Da una parte la genesi della materia è fatta partendo dall'Intelligenza. Infatti, dice Bergson, ci siamo dati l'Intelligenza.

2) D'altra parte, la genesi dell'Intelligenza a partire dalla materia. In questo caso ci siamo *contemporaneamente* dati i due termini. Perché "contemporaneamente"? Perché tra la Materia e l'Intelligenza c'è una tale affinità che la Materia si scompone da sé in modo tale che l'Intelligenza crede soltanto di ritagliarla.

Insomma:

– La materialità, è la potenza d'essere segmentato, ritagliato;

– L'intellettualità è la potenza di segmentare, ritagliare.

Se tentiamo la seconda genesi (2), ci diamo la "ritagliabilità" per scoprire alla fine il "ritaglio"!

È questo che Bergson, nella sua critica, evidenzia in tre momenti:

1°) *La psicologia*

Quando pretende essere genetica, postula l'azione sulla materia. Parte dalla spiegazione dei cicli azione-reazione negli animali. A partire da qui l'Intelligenza può essere generata. Lo schema certamente si complica, ma vi sono un'infinità di percorsi possibili. Secondo Bergson, non si tratta di una vera genesi.

Se infatti ci limitiamo a questo schema, aumentiamo la complessità, ma abbiamo solamente delle differenze di grado tra le forme. Ci siamo già dati tutto nello schema dal quale siamo partiti. Postulando la più piccola azione sulla materia, ci siamo già dati l'Intelligenza come capacità di ritagliare.

2°) *La cosmologia materialista*

(Spencer in particolare). Dalla lettura di *Spencer* Bergson ricava questo: Spencer vuole fare la "filosofia dell'Evoluzione". Dei *Primi principi* dice che si tratta dell' "interpretazione puramente fisica di tutti i fenomeni dell'universo". La Genesi è allora:

“l’Evoluzione, che è un’integrazione della materia accompagnata a una dissipazione di movimento durante la quale la materia [passa] da un’omogeneità incoerente a un’omogeneità coerente”.

O più semplicemente: è il passaggio da uno stato indifferenziato ad uno stato più differenziato, dall’omogenesi all’eterogenesi.

A ciò Bergson replica: tale teoria è vera?

In effetti la moda Spencer è stata sorpassata da un’altra moda. Quest’ultima sorge in occasione di un problema posto dal secondo principio della termodinamica: la degradazione dell’energia. Tale problema è stato posto dalla sua estensione a una scala cosmica, e molti non hanno esitato ad affrontarlo così (Lalande, Meyerson...).

– *Lalande* è convinto che la degradazione dell’energia comporti un livellamento delle temperature, dunque un’omogeneizzazione, cosa che va contro la filosofia dell’evoluzione di Spencer.

– *Meyerson* afferma che la Ragione è la potenza d’identificare. Nel secondo principio della termodinamica vede una resistenza alla Ragione. Questa tende ad egualizzare, ma attraverso un divenire irreversibile, attraverso una trasformazione qualitativa. Non vi è dunque identificazione, da qui la resistenza alla Ragione. Giungiamo a conclusioni opposte di quelle Lalande partendo dagli stessi fatti.

Bergson si domanda se la materia abbia la tendenza a passare dall’omogeneo all’eterogeneo. Infatti nella fisica moderna la materia presenta dei sistemi sempre più difficili da fare, e essa non significa quasi più nulla.

Se concediamo a Spencer la verità della sua tesi, ciononostante non vi è genesi. Egli presta alla materia il potere di ritagliarsi in maniera conforme a quella in cui l’Intelligenza distingue i sistemi nella natura. Così facendo, anche lui si è già dato l’Intelligenza.

3°) *La metafisica*

Qui è soprattutto il kantismo ad essere preso di mira. Bergson sviluppa due argomenti in due paragrafi distinti:

a) Kant vuole fare una *genesi dell’intelletto*. Certamente in una maniera che non è esplicita nella Critica, ma verso la fine della sua vita ha sentito la necessità di tale genesi. Dopo di lui, Maïmon e Fichte hanno voluto realizzare concretamente questo progetto. Kant ha la pretesa di trovare un principio a partire dal quale possiamo comprendere l’uso delle categorie, se non addirittura l’intelletto. Per esempio la tavola delle 12 categorie è un *fatto* che non si deduce. Maïmon e Fichte vorranno correggere Kant su

questo punto, e legare le categorie ad un principio primo attraverso una deduzione genetica.

– In questo principio primo, è già data tutta l'Intelligenza, dice Bergson.

b) I kantiani non si accontentano di questa pretesa: hanno anche quella di fare la *genesi della materia*, o almeno dell'intelligibilità dei fenomeni. Questa pretesa è esplicita in Fichte e Maimon, che vorranno fare la genesi degli stessi fenomeni.

– Nella sua critica Bergson ci dice: Kant si dà lo spazio come forma a priori. Inoltre questo può essere pigato all'intelletto. È questa una genesi dello spazio? Dandosi lo spazio, Kant si dà la Materia e l'Intelligenza. Il vero problema del kantismo è infatti questo: come è possibile che la ricettività e la spontaneità siano in armonia? Kant suppone il problema risolto.

Nel suo *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Bergson si presenta come l'anti-Kant. Per Kant – dice Bergson – vediamo le cose grazie a delle forme che provengono da noi. Bergson ci dice: voi vedete grazie a delle forme che provengono dalle cose. L'Intelligenza è più spaziale di quanto non si creda, poiché spazializza la stessa materia. Bisogna spingere la materia nella sua direzione, più lontano di quanto essa non vada sola.

Il processo è il seguente: la Materia fa un passo: esteriorizzazione. Viene data un'idea all'Intelligenza. Dobbiamo notare che quest'idea, l'avrebbe potuta avere, ma *virtualmente*. Per esempio nel sogno mi distendo. La Materia va più lontano nella distensione. È per questo che me ne dà un'idea. Con quest'idea posso andare più lontano della stessa materia. La Materia è meno spaziale di quanto si creda; lo spazio è più "intelligente" di quanto si creda.

Lo spazio esprime la correlazione fondamentale della Materia e dell'Intelligenza (sogno-materia-spazio: due passi nello stesso senso che esprimono un'affinità essenziale che ha per forma lo spazio).

Kant è il primo ad aver definito il tempo in funzione del senso intimo. Il tempo non presuppone il movimento, ma è al contrario il movimento a presupporre il tempo (al contrario dei Greci). Da qui deriva la sua realtà e la sua non accidentalità. Il movimento suppone il tempo nella misura in cui il tempo è definito attraverso il senso interno. Così è concepito come omogeneo.

Quindi è anche la correlazione della Materia e dell'Intelligenza, cioè lo spazio, ad essere materia di una genesi, poiché tale correlazione rinvia al fatto che la Materia fa un passo in più dell'Intelligenza e che l'Intelligenza fa un passo in più della Materia. Vi è qui un "adattamento progressivo", e lo spazio è ad ogni istante una forma di quest'adattamento progressivo.

Come è che Bergson inizia nell'operare la sua Genesi?

B. LA SOLUZIONE BERGSONIANA

Abbiamo visto:

1°) Che il *metodo consiste* a piazzarsi nel tutto, o coscienza universale. Se ci riusciremo, ci si saranno elevati al principio di genesi che sarà differente in *natura* dal generato, e non più differente in *gradi*.

2°) *Come situarsi nel Tutto?*

La filosofia non ha niente a che fare con l'accettazione, con la realizzazione della condizione umana. Essa deve "superarla". "La filosofia finirà per dilatare in noi l'umanità, e per ottenere che essa stessa si trascenda" (Capitolo III). Questo superamento consiste nel piazzarsi nel Tutto, coscienza universale.

Il modo? Operare un *salto qualitativo*: fare violenza alla condizione umana per accedere al principio delle differenze di natura.

L'impresa di Bergson è tuttavia modesta, la filosofia è un'impresa collettiva. È l'umanità come specie che deve trascendere la condizione umana. Perché? Perché la filosofia è una questione di percezione. Ora questa non può essere costruita. La sorte dei pensatori prima di Bergson, è quella di avere alla fin fine creduto che la filosofia che mira al concetto fosse individuale, individuale perché esiste una concezione naturale secondo la quale il pensiero è insufficiente, e il ruolo della filosofia è quello diappare i buchi della concezione naturale. Si tratta insomma di estendere la percezione attraverso il concetto, questo è un compito individuale come deve esserlo quello della costruzione del concetto.

Errore, dice Bergson. Perché l'estensione è concepita sin dal principio come una correzione, dunque come una limitazione. Secondo Bergson si tratta di estendere senza correggere. La filosofia procede per estensione senza correzione, essa estende cioè il presente umano. La condizione umana è il massimo di durata concentrata nel presente, ma non vi è coesclusività all'essere, cioè non c'è solo il presente. Se non ci fosse che il presente, l'uomo avrebbe la visione di un eterno presente.

Anche James tenta di definire la filosofia come percezione, ma commettendo gli stessi errori degli altri. Bergson opererà la sua genesi dicendoci che la genesi dell'Intelligenza e della Materia e dello Spazio fa tutt'uno con il movimento di distensione attraverso il quale il Tutto contratto al massimo si decontrae.

Questa direzione offre tuttavia qualcosa di inquietante. Infatti se fino ad adesso lo schema essenziale è quello delle differenze di natura, Bergson afferma tuttavia che la Materia [è prodotta] attraverso semplice distensione, "[attraverso semplice] interruzione". Non sta introducendo

qui quello che vuole rifiutare, cioè la differenza di grado, d'intensità, il negativo?

Come spiegarlo, come risolvere questa difficoltà?

28 marzo 1960

La difficoltà. Esposizione e soluzione

Bergson distingue Metafisica, Scienza ed Epistemologia. Sostiene che prima di lui abbiamo sempre avuto delle idee sbagliate riguardo alla metafisica e all'epistemologia. Abbiamo costituito le due sul modello della scienza.

Alla fine del XIX secolo abbiamo assistito in filosofia ad una critica della metafisica, con lo scopo di superarla. Nietzsche per esempio. Secondo lui tale critica significa: critica dell'idea di un secondo mondo. La metafisica è per lui l'affermazione di un mondo intelligibile.

Anche Bergson partecipa allo spirito del tempo. Dice che la metafisica inizia con i paradossi di Zenone. La durata è un concetto filosofico da precisare rispetto a quello di divenire. Non vi è un mondo dell'essere diverso da quello del divenire.

Allo stesso tempo Bergson opera una critica del kantismo presentata come critica della teoria della conoscenza. Nel testo de *L'evoluzione creatrice* rimprovera ai kantiani di concepire, la stessa metafisica, oppure la stessa teoria della conoscenza come se fossero sovrapposte alla conoscenza della materia. La conoscenza fisica è la conoscenza delle leggi; la conoscenza metafisica è la scienza delle cause; questa è la concezione abituale. Bergson afferma allora che, quale che sia la distinzione, in entrambi i casi sovrapponiamo alla conoscenza fisica delle leggi una conoscenza delle cause. Dunque ci siamo dati i punti di partenza assieme alle leggi.

Con Kant abbiamo una critica della metafisica: non conosciamo le cause, ma solamente le leggi di ciò che appare. Kant rifiuta dunque la metafisica, che vuole sostituire con la critica, che è la conoscenza della conoscenza. La filosofia allora non è nient'altro se non una riflessione sulla conoscenza delle leggi.

Nei due casi ci siamo dati la conoscenza fisica delle leggi, e dal momento che la metafisica vi si sovrappone o come scienza delle cause, oppure come riflessione sulla conoscenza delle leggi, ci siamo già dati tutto.

1) *Questa analisi è storicamente vera?*

– Sì, per il XVII secolo, quando i filosofi erano molto sensibili al fatto che il meccanicismo non fornisse le cause. Sì anche per quel che riguarda la critica del kantismo.

– Ma per quel che riguarda origini? Non vi è già in Platone l'idea di sovrapporre la metafisica ad una scienza elaborata che non esiste ancora? Platone afferma che il sensibile non è oggetto di conoscenza, ma di opinione, e che oggetto di conoscenza è solo l'intelligibile, *i. e. l'essere*.

Ma in realtà, in un altro testo, in *Pensiero e movimento*, Bergson “corregge” questa valutazione. Dice che il punto di partenza della metafisica sono i paradossi di Zenone. La percezione del tempo è contraddittoria in quanto è confusa con quella dello spazio. I paradossi sono l'atto di fondazione della metafisica poiché contengono l'affermazione di un altro mondo; il sensibile (*i. e.* il movimento) non è oggetto di conoscenza. Questo atto di fondazione contiene anche il vizio originale, cioè il fatto che, da Zenone, abbiamo creduto che la durata fosse contraddittoria, cioè abbiamo confuso il movimento con lo spazio percorso.

Ciò che la Metafisica e la Teoria della Conoscenza suppongono qui è dunque il carattere pseudo-contraddittorio della durata e del movimento.

Cosa ci propone Bergson?

Ci dice che concediamo molto alla critica della conoscenza e alla metafisica, e che in realtà non concediamo loro nulla, poiché esse suppongono la conoscenza della materia.

Bisogna “concedere tutto alla scienza”. Quest'ultima non è né approssimativa né simbolica: è vera e non deve essere giustificata attraverso un'altro sapere che le potremmo sovrapporre. Essa dà l'Assoluto riguardo alla “metà”, riguardo alla materia. Poiché siamo noi che l'estendiamo in maniera assoluta.

Due “metà”, vuol dire anche due Assoluti?. No. Vi sono solamente due *sensi*, e non due *mondi*: contrazione e distensione. Le due metà sono i due sensi dell'essere.

2) *La relazione metafisica-scienza*

La Scienza: metafisica della Materia

La Metafisica: scienza della Durata.

La difficoltà è che è la stessa cosa che si distende e si contrae. Come si fa allora il passaggio? Per gradi, ci dice Bergson. La Scienza lascia il posto alla Metafisica e viceversa.

Vi è uno statuto della teoria della conoscenza?

La Scienza diventa simbolica quando vuole studiare la durata. Con l'analisi infinitesimale (atto di nascita della Scienza), la scienza può studiare simbolicamente la Durata. La Scienza simbolica è utile. Il compito della teoria della conoscenza è di realizzare l'unità della conoscenza interpretando la conoscenza simbolica (cfr. *Pensiero e movimento*: la filosofia integra qualitativamente ciò che fornisce il simbolico).

Giungiamo al *problema del terzo capitolo*, che è fondamentale per l'opera di Bergson.

Fino a qui il capitolo si è sviluppato intorno a due temi:

– *un tema differenziale*: le differenze di natura: l'intuizione ritaglia i misti secondo le vere differenze di natura, proprio come il cuoco del mito di Platone sa tagliare il pollo seguendo le sue vere articolazioni.

– *un tema genetico*: che si lega al precedente. Tra l'Intelligenza e la Materia vi è una differenza di natura, non di grado. Bisogna passare a un principio diverso dai due, cioè installarsi nel punto più contratto per operare la genesi. Il Tutto, è quello costituito dal massimo di contrazione. Poi ci si lascia distendere. A partire da qui assistiamo alla genesi della Materia e dell'Intelligenza. Il problema che si pone è allora: se la differenza tra Materia e Durata è quella che vi è tra contratto e disteso, non riduciamo le differenze a essere nient'altro che dei gradi? Non vi è perciò contraddizione con il primo tema?

Tra durata e materia ci sono tutte le intensità possibili, dice Bergson. E lo dice dopo aver effettuato, nei *Dati immediati*, una critica delle grandezze intensive, che sono “dei misti mal scomposti”.

I termini impiegati per esprimere tutto ciò sono negativi “interruzione-inversione...ecc.”. Bergson ne è senza dubbio cosciente, e la nota di questo paragrafo mostra che ha pensato al confronto con Plotino. L'estensione è correlativa alla distensione, dice.

Ma vi è una differenza essenziale con Plotino: cioè che ciò che vi è di più contratto, è proprio la durata, e non l'atemporale. Plotino ha messo la decontrazione dalla parte della durata, mentre Bergson fa l'inverso. “Bergson è un grande filosofo perché la sua nota non risponde alla vera questione” (la difesa *dixit*).

[Come] possiamo ritornare all'idea che tra Materia e Durata ci siano delle differenze di grado?

L'ipotesi che possiamo proporre, è che il sistema risolva questa difficoltà. Si tratta di pensare che le differenze di grado non abbiano nulla a che vedere con quelle che ha criticato.

3) *La Teoria dell'ordine*

Se due cose vanno nello stesso senso, la positività è posta da ciascuno assieme all'idea di "stesso senso". Lo Spazio dell'ordine geometrico realizza una "bella positività": *lo si giudica* così perché la materia gli è sottomessa perché essa va nel [suo] stesso senso. Infatti, se è un senso di distensione, non è positivo, ma negativo. Nell'ordine geometrico vi sono due cose:

- a) la divisione in parti, sempre più spinta: materialità;
- b) i rapporti sempre più complessi tra gli elementi distinti: intellettualità.

Infatti è la stessa operazione che abbiamo raddoppiato, poiché materialità e intellettualità vanno nello stesso senso. Non è dunque sorprendente che le due operazioni "aderiscano". È l'inverso che sorprenderebbe (e questo contro Kant).

25 aprile 1960

L'ordine geometrico esprime la complicità tra Materia e l'Intelligenza. La Materia va nel mio stesso senso, essere intelligente. È il motivo per cui l'ordine geometrico è positivo.

L'ordine geometrico lo si trova anche nell'*induzione* e nella *deduzione*, cioè in tutta la fisica, poiché, ammesse certe cose, "non è più secondo la mia libertà" che certe cose vengono a completarle. Posso non formarmi l'idea di un triangolo, ma se non la formo, non posso negare che la somma di tre angoli non equivalga due angoli retti.

Una legge della natura non può che essere una funzione matematica ($y = f(x)$), e non una relazione di causalità. Ancor meglio, il fatto fisico suppone che il fatto sia determinato grazie a poche variabili (almeno 2), si ha $x = f(a, b, c)$. Dunque l'induzione si riduce a quanto segue: se, nelle condizioni determinate voi ponete delle variabili, siete obbligati ad ammettere certe cose che ne conseguono, cioè se abbiamo a, b, c, abbiamo per forza x. Tutto ciò costituisce dunque un sistema chiuso, i. e., un dispositivo tale che il fenomeno da studiare sia sottoposto solamente a un piccolo numero di condizioni; un tale sistema ci dà un fatto, e non un fenomeno della natura.

Dunque, dice Bergson, non bisogna dire che è il potere dello spirito che trionfa nell'induzione e nella deduzione; l'induzione è il movimento che fa sì che ciò che è funzione di certe variabili sia per forza portato al-

l'esistenza attraverso l'apparizione di queste variabili. Questa supposta potenza dello spirito è una ricaduta nella materia. "È Achille che corre sulla sabbia bagnata". Ogni volta che fa un passo nota che la terra è il mezzo della sua corsa, ma anche il suo ostacolo. Quello che sembra essere un mezzo utilizzato, visto dal di dentro non è che un ostacolo utilizzato. Il movimento si prolunga attraverso la distanza percorsa, attraverso la scia che lascia: si tratta dunque della ricaduta nella materia. Ciò che prolunga il movimento è dunque ciò che è opposto al movimento, ciò che gli è d'ostacolo.

Non bisogna pensare che l'intuizione bergsoniana sia allora qualche cosa di sentimentale. È un metodo e ha i suoi vantaggi:

1) Solamente esso ci permette di porre i problemi in termini di *tempo*: è il suo lato *positivo*.

2) Grazie ad esso possiamo separare i veri dai *falsi problemi*: è il suo lato *negativo*.

Il problema del nulla e dell'ordine sono dei falsi problemi. Si intersecano. Il problema dell'essere e del nulla pongono in termini ontologici il problema che l'ordine e il disordine pongono in termini gnoseologici. L'uno è leibniziano, l'altro è kantiano. Per Bergson, un falso problema è un problema che:

1) confonde differenze di natura e differenze di grado;

2) confonde il più e il meno.

Per esempio la ragione sufficiente è la ragione della sfumatura, e non dell'essere; è la ragione del "questo" e non la ragione dell'essere o del nulla. Ciò va contro Leibnitz.

Bergson fa lo stesso rimprovero alla dialettica che comincia con il problema dell'opposizione dell'essere e del nulla.

Dunque tracciare una differenza tra ordine e disordine è inutile. Si tratta infatti di due ordini che differiscono in natura. Il vero problema non è dunque quello dell'ordine e del disordine, ma quello della differenziazione dell'ordine.

A Bergson non piace dire che un possibile si realizza, ma preferisce la formula: un virtuale si attualizza.

Bergson è stato molto rimproverato per aver fatto della psicologia.

Da un lato, vi è un ordine geometrico, automatico, involontario, dall'altro un ordine virtuale, volontario, vivente (artistico).

La volontà ci dà un'approssimazione di ciò che vi è di più contratto nella durata. Non bisogna confondere la vita e le forme nelle quali essa si attualizza. Se vogliamo immaginare la durata nella sua vera presenza creatrice, bisogna dire che essa è rispetto all'arte ciò che l'arte è rispetto alla ma-

teria, e che è rispetto alla volontà ciò che quest'ultima è all'involontario. Non bisogna confondere la durata né con la volontà, né con l'arte.

– L'ordine geometrico si presenta come un'associazione e un'addizione di elementi. Dà una divisione sempre più spinta delle parti. I rapporti tre queste sono sempre più complessi.

– L'ordine vitale non sarà mai detto finale, perché la finalità è come il meccanismo, poiché suppone anch'essa che tutto sia dato e nega così la realtà del tempo. Il meccanismo mette tutto nel passato e la finalità tutto nell'avvenire. Tutti e due si danno sin dall'inizio il passato e l'avvenire. La finalità, come il meccanismo, non rende conto della realtà del tempo nel tempo.

L'ordine vitale va dal centro alla periferia, mentre l'ordine geometrico va dalla periferia al centro. L'ordine automatico è un ordine di *fabbricazione*, e l'ordine vitale un ordine di *esplosione*. Procedo per dissociazione e raddoppiamento; non fa che uno con il movimento della differenziazione: è un centro che esplode dando due direzioni.

Tuttavia spesso si confonde ordine vitale e ordine geometrico. Perché? Perché chi dice ordine, dice ripetizione e somiglianza. Vi è la ripetizione e la somiglianza biologica, e la ripetizione e la somiglianza fisica, inerte.

– La ripetizione fisica: identità dell'effetto attraverso la riproduzione delle sue cause elementari.

– La ripetizione vitale: identità di un effetto stabilito e ristabilito malgrado la differenza delle cause.

Ai due estremi della catena animale, notiamo una struttura comune: l'apparato oculare. E tuttavia questo è prodotto da cause differenti.

Il vitalismo ha visto ciò e, per spiegarlo, ha messo un piccolo spirito, un principio regolatore che garantisce l'identità dell'effetto malgrado la diversità delle cause. Il vitalismo ha dunque un merito, dice Bergson: il fatto che nota che le ripetizioni biologiche differiscono in natura.

I filosofi hanno sempre confuso le due ripetizioni: vi sono coloro i quali hanno fondato tutto sulla ripetizione fisica: la scienza da Galileo in poi; coloro che hanno fondato tutto sulla ripetizione vitale: la scienza greca.

Bergson ha subito l'influenza di Aristotele. Quest'ultimo concepisce la ripetizione come la permanenza di un genere: si tratta della ripetizione biologica. La scienza moderna la concepisce come la permanenza delle leggi: si tratta della ripetizione automatica.

2 maggio 1960

Uno dei due ordini è puramente negativo: quello geometrico. Quest'ordine è autentico e appare automaticamente quando l'ordine vitale cessa, si interrompe.

Ritroviamo il problema essenziale del Capitolo III.

Come conciliare due ordini differenti in natura e dire allo stesso tempo che l'uno non è che l'interruzione dell'altro?

I due aspetti del problema si ritrovano perfino nei termini utilizzati. Il "disordine" non è che la "sostituzione di un ordine all'altro". Il disordine è dell'ordine che non mi attendevo, sostituito a quello che mi attendevo. L'ordine geometrico non è che l'interruzione dell'ordine vitale.

Ma allora, perché non abbiamo una chiara coscienza di questo fenomeno di sostituzione? È che coincidere con la Durata necessita sempre di uno sforzo doloroso, che non si prolunga a lungo. Questa coincidenza è un'istanza privilegiata di contrazione. Quando la raggiunge, la filosofia ha assolto la sua funzione. Allora, abbiamo superato la "condizione umana".

Questa esprime per noi il fatto di operare in un mondo già fatto. Ora un mondo va sempre, per definizione, nel senso della dilatazione della Durata. In virtù della condizione umana che è dilatazione, ci è difficile comprendere ciò che significa "creare", nozione che è necessaria alla riflessione filosofica. La stessa creazione artistica non ci dà nient'altro che un succedaneo a ciò che implica la nozione di creazione. Poiché nasciamo in un mondo già fatto. L'approssimazione che abbiamo dell'idea di creazione, avviene quando ritardiamo il movimento di distensione del mondo. O più esattamente di un mondo, poiché Bergson ammetteva la pluralità dei mondi: ognuno corrispondente ad un momento di distensione della durata. Ciò che interessa a Bergson non è il colore della linea, perché è questa qui che trattiene il movimento, ciò che il disegno spaziale recupera del movimento.

Bergson vuole inoltre portare il concetto di creazione ad una nuova concezione. Per farlo utilizza un problema contemporaneo, quello della termodinamica. Anche qui illustra la stessa idea.

Si tratta, secondo lui, di mostrare che la vita è ciò che ritarda il movimento di distensione.

1) Il primo principio della termodinamica presuppone la conservazione dell'energia. Bergson aggiunge allora: non si tratta della conservazione della quantità di una certa cosa. Poiché cfr. per esempio l'energia potenziale. Il principio vuol dire semplicemente *compensazione* tra guadagni e perdite quantitative corrispondenti a delle *qualità diverse*. Toglie così ogni senso cosmologico al principio. Ciò gli permetterà di accordarsi al secondo.

2) Il secondo principio è quello della degradazione dell'energia. Esso afferma la complessiva non reciprocità tra le trasformazioni dell'energia (calore-lavoro, per esempio). Vi è dunque un'inegalità. E ciò concorda con la legge della disimmetria scoperta da Pierre Curie:

1) l'apparizione di un fenomeno ha per condizione l'esistenza di differenze;

2) il fenomeno tende a sopprimere la differenza che lo condiziona;

3) ogni cambiamento fisico suppone lo sviluppo di calore;

4) le temperature tendono ad eguagliarsi. Si va così verso la "morte termica" o "calorifica" dell'universo attraverso il livellamento.

Gli scienziati si sono impegnati nello svelare la tendenza al livellamento (fenomeno dell'eutropia). Sin dal 1907 (pubblicazione de *L'evoluzione creatrice*) alcuni tentano di farne una legge.

– Alcuni la credono valida nella prospettiva di un universo finito. Lo stesso Bergson rifiuta l'infinità dell'universo, poiché in questo caso:

1) vi è confusione dello spazio con la materia;

2) la pluralità di mondi è contraddittoria con l'infinità;

3) ragione principale: lo stesso slancio vitale è finito.

– Altri dicono che vi è un movimento che va nel senso inverso della degradazione, e che assistiamo ad una riconcentrazione dell'energia.

Raukine ammette il valore cosmologico del principio di degradazione, ma ammette anche un movimento compensatorio di riconcentrazione. L'energia irradiata deve concentrarsi in alcuni centri della superficie dell'universo finito.

Bergson – alcune allusioni nel testo lo confermano – era certamente a conoscenza di questa ipotesi.

Arrhenius pubblica nel 1907 *L'evoluzione dell'universo*. Ammette il principio di riconcentrazione, ma gli dà un taglio astronomico. Propone il ciclo della morte dei soli. Secondo una legge di probabilità, gli impatti dei soli morti danno nascita a dei meteoriti e a delle nebulose che creano dei centri di riconcentrazione dell'energia.

Com'è dunque possibile che la vita possa "ritardare"?

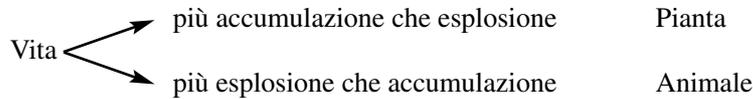
Bergson rimprovera a tutti questi tentativi il fatto di fare affidamento sullo spazio. La riconcentrazione si appoggia sempre su di un punto localizzato dell'universo (centri, punti di impatto ecc.). Ammette per suo conto il movimento di riconcentrazione, ma questo deve essere cercato nella Durata dell'universo, cioè nel vivente. Poiché è questo a *ritardare* il movimento di degradazione dell'universo.

Come può dunque la vita "ritardare"?

Bergson distingue nella vita ciò che è necessario da ciò che è contingente. La Vita si definisce attraverso:

- 1) l'immagazzinazione dell'energia, di esplosivi.
- 2) attraverso ciò che fa detonare questi ultimi.

Essa non può lottare contro la degradazione, ma non la ritarda accumulando. Essa non può lottare poiché c'è bisogno di tempo per accumulare, e il tempo è già distensione. Per comprendere il processo, bisogna far intervenire la legge di differenziazione vitale: in ogni direzione della vita, vi è un po' dell'altro poiché non vi è vita senza i due allo stesso tempo. La differenziazione di base è dunque questa:



1) La pianta accumula l'energia solare grazie alla sintesi clorofilliana che le permette di scomporre traendo il carbonio.

2) L'animale non deve far altro se non nutrirsi della pianta. Fa detonare l'energia grazie al suo sistema nervoso.

Il sistema nervoso è nell'animale quello che la funzione clorofilliana è nella pianta. Ciò che è *necessario* è che, qualunque sia il mondo, la vita si costituisca attraverso queste due direzioni. Ciò che è *contingente* sono gli esplosivi scelti, i mezzi di accumularli, di farli detonare.

Così, la Vita e l'Arte ci mettono in una direzione senza condurci alla fine. Partendo da qui dobbiamo rimontare verso l'istanza creatrice. Per far questo dobbiamo notare che il "creato" risponde sempre a un momento di decontrazione, antecedente ad una nuova tensione della durata.

Così, "Dio non ha fatto niente". Il creatore è un movimento (contrazione) e non un essere. Vale lo stesso per il creato. I creatori si trovano in ogni momento di questo allentamento.

Come conciliare questa prospettiva con la finitezza dello slancio vitale?

Ad ogni suo istante di allentamento corrisponde un mondo. Lo si può concepire come unità: movimento di riprendersi; e la materia come movimento di disfarsi. Il differente dipende dalla maniera nella quale la materia resiste allo slancio vitale, e nella quale questo trionfa.

Qual è dunque l'origine dell'individuazione? È questa resistenza della Materia che si oppone alla vita.

9 Maggio 1960

Il problema che il terzo capitolo pone, concerne tutto il pensiero di Bergson e pesa su tutto il suo sistema filosofico. Il suo pensiero si sviluppa su tre livelli, simultanei. Ritroviamo questi piani in ognuna delle sue opere, ma con dei valori diversi a seconda del punto di vista.

1) *Piano metodologico*

È quello del rapporto dell'intuizione e della durata. L'esperienza, dice Bergson, presenta sempre nient'altro che dei misti, mai della purezza. Il ruolo dell'intuizione è quello di scomporre i misti, di ritrovare i "puri". È un metodo di divisione, i.e. che deve svelare le vere differenze di natura.

L'esperienza non fornisce alcun "puro", poiché, limitandosi alle cose in quanto prodotti, non presenta alcuna differenza di natura, e non offre nient'altro che delle differenze di grado. Solo le *tendenze* possono differire in natura. Il metodo consiste precisamente ad aggiornare queste tendenze, queste "direzioni".

A questo piano corrisponde un *aspetto critico*:

- contro coloro che restano alle differenze di gradi;
- contro coloro che restano agli urti, alle opposizioni.

Da qui deriva la critica delle idee generali dei concetti filosofici (es. il concetto di essere). Si tratta dunque di una critica che riguarda al contempo la scienza e la metafisica.

2) *Natura della differenza in natura*

Una volta tracciata questa [differenza], Bergson percepisce che essa non è una differenza tra due direzioni o tendenze, ma che è unilaterale. La differenza di natura è una delle due metà solamente. Per esempio: la durata è ciò che cambia in ogni momento e si differenzia: lo spazio al contrario è ciò che non ammette l'eterogeneità qualitativa, ma solamente delle differenze di grado. Lo stesso vale per lo slancio vitale-materia.

Quest'idea è confermata dall'uso della parola "puro" in *Materia e memoria*. Bergson divide un misto in:

- *percezione*: essa è "pura";
- *affezione*: essa è "l'impurità" che viene a intorbidire la precedente.

Dunque non abbiamo solamente l'elemento che è "puro". Quello che gli si oppone è la "cattiva metà", l'impurità.

Ancora una volta qui abbiamo un dualismo, come nell' 1), ma si tratta tuttavia un dualismo differente. Esso si presenta qui come ciò che viene a intorbidire: la buona metà è quella che ha il compito di scavalcare l'ostacolo. Il problema è di sapere come ci riesce

- attraverso la differenziazione (riuscita totale)
- oppure fallisce;
- oppure non riesce che a metà (lo slancio vitale, cfr. fine cap. III).

Lo slancio vitale infatti non deprime le sue impurità che su un punto, la vita dell'uomo, la sua coscienza. La durata si chiama qui Storia. Altrove essa è la Vita, i.e. uno scacco o uno semi-scacco. Vi è una Storia perché il cervello umano, attraverso la sua complessità, è un meccanismo dove lo slancio vitale sorpassa lo stesso meccanismo.

3) *Il dualismo sormontato*

Qual è la differenza di gradi?

– Bergson dice: "È il grado più basso della differenziazione", i.e. il grado più basso della durata.

– La durata è dunque tutto. Abbiamo a che fare con un monismo che conserva tutte le potenzialità della pluralità. Così se se abbiamo detto in 2) che se lo slancio vitale si differenzia, è perché la materia gli si oppone, adesso diciamo che la differenziazione ha la sua origine nell'interiorità stessa della durata.

– Le linee di differenziazione sono i gradi della Durata stessa. La Durata li contiene tutti virtualmente. Attraverso la differenziazione-necessità interna ad essa, questi passano all'atto, si realizzano.

– Non vi è dunque, seguendo questo terzo piano, opposizione tra i tre livelli. L'idea di una differenza di gradi è accettata, ma in seno a questo monismo essa può essere ammessa senza contraddizione per il sistema.

FINE

APPENDICE

GILLES DELEUZE

Teoria delle molteplicità in Bergson¹

Volevo proporvi una ricerca sulla storia di una parola, e inoltre una storia molto parziale, molto localizzata. La parola è quella di *molteplicità*. Si impiega molto di frequente la parola molteplicità, per esempio quando dico: una molteplicità di numeri, una molteplicità di atti, una molteplicità di stati di coscienza, una molteplicità di vibrazioni. Qui molteplicità è usata come aggettivo appena sostantivato. Ed è certo che Bergson si esprima spesso così. Ma altre volte la parola molteplicità è usata in senso forte, come vero e proprio sostantivo, così, nel secondo capitolo dei *Dati immediati*², il numero è una molteplicità, che non vuol dire assolutamente la stessa cosa che una molteplicità di numeri. Perché sentiamo che questo impiego di molteplicità, come sostantivo, è contemporaneamente insolito e importante? È che ogni volta che impieghiamo l'aggettivo multiplo, non facciamo altro che pensare ad un predicato che mettiamo necessariamente in relazione d'opposizione e di complementarità con l'aggettivo "uno"; l'uno e il multiplo, la cosa è una o multipla, e anche una *e* multipla. Al contrario quando impieghiamo il sostantivo molteplicità, con ciò indichiamo che abbiamo già superato l'opposizione dei predicati uno-multiplo, che siamo già installati su un tutt'altro terreno, e su questo terreno siamo necessariamente portati a distinguere dei tipi di molteplicità. In altri termini la nozione stessa di molteplicità presa come sostantivo implica uno

-
- 1 Conferenza tenuta presso la Société Française de Philosophie, presumibilmente durante gli anni '60. La data rimane imprecisata; in seguito ad una richiesta di una datazione precisa, Richard Pinhas ha risposto in una lettera che si tratta di "une conférence très probablement dans les années 1960s". È possibile ritrovarla su <http://www.webdeleuze.com> oppure, in versione manoscritta autografa a conclusione della recente raccolta *Deleuze épars*, Hermann, Paris 2005.
 - 2 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), in *Œuvres*, Puf, Paris 1959, il capitolo II si trova alle pp. 51-92 ; trad. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002, pp. 51-90.

spostamento di tutto il pensiero: all'opposizione dialettica dell'uno e del multiplo, si sostituisce la differenza tipologica tra delle molteplicità. Ed è proprio ciò che fa Bergson: in tutta la sua opera non smetterà di denunciare la dialettica come un pensiero astratto, come un falso movimento che va da un opposto ad un altro, dall'uno al multiplo e dallo stesso all'uno, ma che così si lascia sempre scappare l'essenza della cosa, cioè il quanto, il come. È per questo che nel capitolo terzo de *L'evoluzione creatrice* rifiuterà la questione: "lo slancio vitale è uno o multiplo"?³ Perché lo slancio vitale è come la durata, non è né uno né multiplo, è un tipo di molteplicità. Di più: i predicati uno e multiplo dipendono essi stessi dalla nozione di molteplicità, e non si accordano precisamente che con l'altro tipo di molteplicità, cioè con la molteplicità che si distingue da quella della durata o dello slancio vitale:

"Unità e molteplicità astratte sono, come vedremo, delle determinazioni dello spazio o delle categorie dell'intelletto"⁴.

Vi sono dunque due tipi di molteplicità: l'una è chiamata molteplicità di giustapposizione, molteplicità numerica, molteplicità distinta, molteplicità attuale, molteplicità materiale, ed ha per predicati, lo vedremo, contemporaneamente l'uno e il multiplo. L'altra: molteplicità di penetrazione, molteplicità qualitativa, molteplicità confusa, molteplicità virtuale, molteplicità organizzata, e rifiuta sia il predicato dell'uno che quello dello stesso. Evidentemente è facile riconoscere al di sotto di questa distinzione di due molteplicità la distinzione dello spazio e della durata; ma ciò che è importante è che nel secondo capitolo dei *Dati immediati* il tema spazio-durata non è introdotto se non in funzione del tema preliminare e più profondo di due tipi di molteplicità: "esistono due specie molto differenti di molteplicità"⁵, la molteplicità numerica che implica lo spazio come una delle sue condizioni, e la molteplicità qualitativa che implica la durata come una delle sue condizioni.

Nota: Le molteplicità numeriche hanno due condizioni: spazio e tempo; le altre: durata ed estensione pre-spaziale.⁶

Ora Bergson comincia con uno studio delle molteplicità numeriche. E il suo studio, credo, contiene un principio molto originale: non tanto che vi sia una molteplicità di numeri, ma ogni numero sia una molteplicità,

3 H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, in *Œuvres*, cit., pp. 155-219/653-722.

4 Ivi, p. 713/211.

5 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 58 (*Saggio su i dati immediati della coscienza*, cit., p. 57).

anche l'unità è una molteplicità. E da ciò conseguono tre tesi, che mi limito a riassumere:

La riduzione del numero a delle nozioni esclusivamente cardinali: il numero come collezione di unità; la definizione ordinale del numero di una collezione è puramente estrinseca o nominale, non avendo il conto altro fine che trovare il nome di un numero già pensato.

Lo spazio come condizione del numero, fosse anche uno spazio ideale; il tempo interviene nella serie ordinale che secondariamente come tempo spazializzato, cioè come spazio di successione.

La divisibilità dell'unità, poiché il numero è un'unità solo grazie al collegamento cardinale, cioè attraverso il semplice atto dell'intelligenza che considera la collezione come un tutto; ma non solamente il collegamento riguarda una pluralità di unità, ma ognuna di queste unità è una solo grazie all'atto semplice che la coglie ed è invece in sé stessa multipla grazie alle sue suddivisioni sulle quali verte il collegamento. È proprio in questo senso che ogni numero è una molteplicità distinta.

E da tutto ciò derivano due conseguenze essenziali: che sia l'uno e il multiplo che il discontinuo e il continuo appartengono alle molteplicità numeriche. L'uno o il discontinuo qualificano l'atto indivisibile attraverso il quale si concepisce il numero, invece il multiplo o il continuo qualificano al contrario la materia "collegata" (infinitamente divisibile) attraverso questo atto. Ecco dunque come si definiscono le molteplicità numeriche, e in una certa maniera sono esse che generano lo spazio⁷.

Ora vi è qualcosa di molto curioso. I *Dati immediati della coscienza* escono nel 1889. Nel 1891 appare la *Filosofia dell'aritmetica*⁸ di Husserl. Qui anche Husserl propone una teoria del numero: sostiene qui in maniera esplicita il carattere esclusivamente cardinale del numero, il collegamento come sintesi del numero e il carattere divisibile dell'unità. Se differisce da Bergson, è solamente per quanto riguarda il collegamento con lo spazio, poiché Husserl pensa che il collegamento sia indipendente dall'intuizione

6 Si tratta di una nota dello stesso Deleuze.

7 Cfr. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, cit., pp. 62-63 (*Saggio su i dati immediati della coscienza*, cit., pp. 60-61)

8 Husserl veniva da studi matematici (nel periodo passato a Berlino era stato alunno e assistente di Karl Weierstrass). Furono le lezioni di Franz Brentano che ascoltò a Vienna negli anni 1884-1886 a convincerlo che anche in filosofia era possibile svolgere un lavoro serio e produttivo. Nel 1887 presentò il suo scritto di abilitazione *Sul concetto di numero (Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen.)* che costituiva il primo nucleo della *Filosofia dell'aritmetica (Philosophie der Arithmetik, Husserliana, vol. XII, Nijhoff, Den Haag 1970).*

spaziale; ma anche questa differenza è seriamente attenuata se si considera la nozione di spazio ideale in Bergson: lo spazio non è assolutamente una proprietà delle cose, ma uno schema d'azione, cioè una sintesi intellettuale originale ed irriducibile.⁹ Allora vi è un sorprendente parallelismo. Per di più Husserl considera a sua volta il numero come un tipo di molteplicità. Per di più, questo tipo di molteplicità che è il numero, Husserl l'oppona a un altro tipo: quando entro in una stanza e vedo che c'è "molta gente", quando guardo il cielo e vedo che ci sono "molte stelle", o "molti alberi in una foresta", o una linea di colonne in un tempio. In effetti qui non vi è molteplicità numerica, è nella sua stessa apparizione che un aggregato sensoriale presenta un marchio che lo fa riconoscere come una molteplicità, e come una molteplicità di un tutt'altro tipo che la molteplicità numerica, senza alcun collegamento esplicito: è una molteplicità "implicata", una molteplicità qualitativa. Husserl parla di "caratteri quasi-qualitativi", o di molteplicità organizzata, o di "fattori figurali". È una proprietà del Tutto che non è per nulla, come si dice con troppa facilità, indipendente dai suoi elementi, ma che ha con i suoi elementi dei rapporti complessi sicuramente differenti da quelli di una collezione numerica con i suoi. E Husserl non perde l'occasione di citare l'esempio di una melodia.

È ben evidente che Husserl qui si ricongiunge ai lavori del suo contemporaneo Ehrenfels¹⁰ che, nel 1890, parlò di "qualità-Gestalten", distinte dalle qualità proprie agli elementi, di un altro ordine rispetto ad esse, e soprattutto ai lavori di Stumpf¹¹ che, nel 1885, invocò la nozione di *Versch-*

9 Cfr. H. Bergson, *Matière et mémoire* (1898), in *Œuvres*, cit., p. 345; trad. *Materia e memoria*, p. 177

10 Christian Freiherr Von Ehrenfels (1859-1932) fu filosofo, psicologo, musicista e compositore; a Vienna fu allievo di Alexius Von Meinong (menzionato da Deleuze in *Differenza e ripetizione*, *Logica del senso* e poi in *Mille piani*) e, come Husserl, di Brentano. In un saggio del 1890, *Gestalt qualiteten (Le qualità figurali*, Faenza editrice, Faenza 1979) Ehrenfels studia l'organizzazione propria di una melodia musicale che, alzata o abbassata di una tonalità, rimane facilmente riconoscibile. La musica consisterebbe quindi in forme organizzate indipendenti dai toni fisici.

11 Carl Stumpf (1848-1936) fu filosofo, psicologo e musicista e fu anch'egli allievo di Brentano. Husserl e Stumpf si incontrarono nel 1887 all'università di Halle e divennero buoni amici. L'influenza di Stumpf – di cui Husserl cita spesso le opere maggiori, come la *Psicologia del suono (Tonpsychologie*, F. A. M. Knuf, Hilversum 1965) – non fu certo estranea alla formazione del primo concetto husserliano di fenomenologia (senza dubbio Stumpf influenzò la scrittura della *Filosofia della matematica*). Con molte probabilità è alla *Psicologia del suono* che Deleuze si riferisce nel testo.

melzung per designare una sorta di sintesi passiva (non-intellettuale), apprensione di qualità di un ordine superiore a quello degli elementi.

Ecco dunque ciò che è la molteplicità non-numerica. Ora tutto ciò sembra molto lontano da Bergson. E invece no: i colpi di orologio, nel capitolo II dei *Dati immediati*, possono entrare in una molteplicità numerica, ma cosa succede quando sono distratto? Si fondono in una molteplicità non-numerica qualitativa. Molteplicità di fusione, d'interpenetrazione. È vero che in Bergson si tratta di una fusione; per nulla in Husserl, né in Stumpf, che notano che più che gli elementi, le note di una melodia sono chiaramente percepite.

FRÉDÉRIC WORMS

La materia e lo spirito in Bergson o la differenza assoluta¹²

Il nostro obbiettivo sarà quello di mostrare perché la differenza tra la materia e lo spirito è così tanto centrale nel pensiero di Bergson. Così centrale da non essere solamente il problema centrale – derivante dalla sua intuizione focale, e che in un senso animerà tutta la sua opera –, ma anche, profondamente rinnovata, la sua ultimissima tesi, potremmo addirittura dire la sua ultimissima tesi *sull'essere*. È come se non si trattasse per lui di dire che “c'è” nell'essere, *tra altre*, una differenza tra la materia e lo spirito, e nemmeno che la differenza tra la materia e lo spirito possiede qualche cosa d'irriducibile, ma piuttosto che la divisione interna dell'essere in materia e spirito, oppure nelle due direzioni della materia e dello spirito, è *l'ultima parola sull'essere*, una dualità in qualche modo ultimissima, aldilà della quale, in un certo senso, non vi è più nulla, una differenza *assoluta*. È come se la sua intuizione iniziale sulla *durata*, o piuttosto sulla distinzione tra *durata e lo spazio*, conducesse Bergson non solamente ad incontrare d'un colpo, come un *ostacolo*, il problema del dualismo, tra la materia e lo spirito, non solamente a rinnovarlo in profondità, fino a giungere ad una nozione ben più complessa e nuova di quanto si creda, ma soprattutto a situare *questa* distinzione al cuore della realtà, con conseguenze in tutti i campi del nostro pensiero e della nostra vita. Questa differenza metafisica estrema ed irriducibile (più di qualsiasi altra, più di quella tra l'essere e il nulla, o l'essere e gli enti, alle quali si sostituisce) governerebbe la nostra conoscenza (Bergson fonda su di essa, in *Pensiero e movimento*, la differenza tra scienza e metafisica), e la nostra

12 La prima versione di questo articolo fu in un primo momento presentata oralmente in seguito all'invito dell'IUFM di Versailles al Liceo Lakanal di Sceaux in gennaio 2004, poi all'IUFM dell'Università di Reims nel maggio 2005, prima di essere pubblicata presso le edizioni Ellipses a cura di Guy Samama; ringrazio vivamente Giuseppe Bianco di accettare qui una versione di molto rimaneggiata di questo testo, che richiamerà essa stessa a degli ulteriori prolungamenti.

azione (*Le due fonti della morale e della religione* non sono certamente un'applicazione di una dualità già fatta tra materia e spirito, ma è invece questo libro che ancora una volta conduce al suo rinnovamento!).

Noriamo dunque l'importanza che può avere riprendere succintamente l'intuizione di Bergson, per comprendere come essa conduca a rinnovare questo problema; poi il percorso filosofico della sua opera, e la soluzione alla quale giunge, in un momento, o addirittura in un istante centrale, in un *capovolgimento*, nel terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, che bisognerà dunque rileggere qui di per sé stesso; infine le conseguenze di questa tesi, in tutti i settori della nostra conoscenza e della nostra vita, oltre che nel loro possibile prolungamento, oggi. Questi saranno i tre tempi delle brevi considerazioni che seguono.

L'origine del problema e l'intuizione iniziale di Bergson

Quello che dobbiamo dunque iniziare a comprendere, è il motivo per cui Bergson incontra il problema della materia e dello spirito, non tanto come un problema esteriore, al quale basterebbe applicare la distinzione tra tempo (o piuttosto la *durata*) e lo spazio, ma al contrario come un problema interiore, che questa distinzione *obbliga* a porre in una maniera inedita.

Per comprendere in che cosa la nuova distinzione operata da Bergson tra spazio e tempo l'obbliga – *in una maniera inattesa, e assolutamente non come se fosse una trasposizione diretta!* – a porre il problema della materia e dello spirito, bisogna infatti cominciare da una considerazione preliminare. Dobbiamo sottolineare che le sue opposizioni sono ben lungi dal sovrapporsi in maniera diretta o naturale, o ancora che, per parlare di materia e di spirito, non è sufficiente non parlare di spazio e tempo, ben al contrario. Così, in Kant, che è sicuramente lo sfondo della tesi iniziale di Bergson, lo spazio e il tempo non rinviano assolutamente alla realtà della materia o dello spirito in sé, ben al contrario, sono l'uno e l'altro nient'altro che delle forme della *nostra* conoscenza, più precisamente della nostra sensibilità. Anche se rinviano l'uno al senso "esterno", l'altro al senso "interno", non potremmo mai pretendere di giungere, grazie ad essi, ad una *realtà* metafisica indipendente da noi, ma ancor meno a una dualità sostanziale ed irriducibile. Abbiamo bisogno di qualche cosa di più. Secondo noi avremo compreso la profondità e l'originalità del problema in Bergson, quando avremo compreso che la sua intuizione iniziale, riguardo la *durata*, lo obbliga a fare questo passo supplementare concernente il

tempo, e solamente il tempo, lasciando il problema aperto, ma anche obbligandolo a porlo di nuovo, riguardo allo spazio.

Dobbiamo insistere su questo se vogliamo spiegare perché Bergson possa fare questo salto *a proposito della durata*, legandola allo spirito, e perché al contrario non possa farlo *a proposito dello spazio*, ponendo dunque il problema del dualismo, non tanto come una simmetria già fatta, tra una durata-spirito e uno spazio-materia, ma come una *dissimetria tesa* tra una durata certa della sua realtà, ed uno spazio il cui statuto non cesserà d'essere rimesso in causa nella sua opera.

Se infatti è il caso per quel che riguarda la durata, è perché Bergson non si accontenta di criticare l'incomprensione del tempo reale, mascherato proprio dalla forma dello spazio che gli applichiamo in maniera illegittima. Detto in altri termini non si accontenta di mostrare che non riusciamo a rappresentare lo scorrimento del tempo, e che tentiamo senza sosta, ai fini delle necessità della nostra azione ancor più che della nostra conoscenza, di farlo nei quadri già fatti dello spazio e della misura. Non si accontenta solamente di braccare questo errore o questa confusione nel senso comune, nella scienza – che lo prolunga con i suoi strumenti matematici –, nella filosofia – come in Kant – che pensa il tempo come una forma vuota, indipendente dal suo contenuto, e dunque di per sé intemporale, sul modello dello spazio! In maniera ancor più profonda, Bergson vede nella durata non solamente uno scorrere e una successione, un puro dileguamento, ma un atto immanente attraverso il quale i dati che si succedono si conservano e confondono, un atto che suppone un soggetto o una coscienza, una memoria, anche se questi non possono essere colti indipendentemente dalla molteplicità “eterogenea” che essi raccolgono. Così ciò che disconosciamo quando pensiamo il tempo come una forma relativa, non è solamente la realtà del passaggio, o del cambiamento, ma anche quella della conservazione, e dell'atto attraverso il quale la garantiamo. Non vi è durata senza coscienza. Se quest'ultima, nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), ha tutti i caratteri di uno “spirito”, è proprio perché quest'atto gli garantisce d'un colpo un'irriducibilità metafisica che culminerà, nel terzo capitolo, in opposizione alla supposta necessità fisica, nella dimostrazione della sua libertà! La durata rinvia dunque, sin dall'inizio, a qualche cosa che ha tutte le caratteristiche dello spirito.

Ma non è lo stesso per lo spazio, e la dissimetria sembra addirittura aggravare la tesi iniziale di Bergson. In effetti, se la durata cessa per lui d'essere, come lo pensava Kant, un quadro relativo al nostro spirito, per divenire il suo atto più intimo ed assoluto, lo spazio resta, e più che mai, una tale forma relativa ed esteriore. Più che mai, poiché è la forma che

imponiamo alla stessa realtà del tempo, correndo il rischio di disconoscerla e di perderci la nostra stessa libertà! Più che mai anche, poiché questa forma, sebbene sia pura, sebbene sia il fondamento di una scienza rigorosa, rimane relativa, e, per Bergson, addirittura relativa ai bisogni della nostra azione e della nostra vita. Non è la struttura *a priori* della nostra sensibilità, ma la costituzione pratica della nostra specie, aggradata d'altronde dalle esigenze sociali che aggiungono il linguaggio allo spazio come prima deformante, che ci obbliga a spazializzare tutto. Le cose sembrano dunque chiare e tonde: vi è una realtà temporale, che ci è nascosta dalla forma relativa dello spazio. Perché andare più lontano, e porre al questione della materia?

Se bisogna porre la questione della materia, è per due ragioni tra di loro contraddittorie, sulle quali riposerà la continua, profonda oscillazione di Bergson, nei suoi due grandi libri seguenti, *Materia e memoria* (1896) sottotitolato "saggio sulla relazione del corpo con lo spirito", e *L'evoluzione creatrice* (1907). Queste due ragioni sono legate perché *entrambe ci impediscono di accontentarci dello statuto relativo o immaginario dello spazio*, obbligandoci a porre la questione della realtà che gli è sottostante, altrimenti detto, *la materia!* Ma sono contraddittorie, perché *l'una spinge questa realtà dal lato della durata, l'altro mantiene il caratteri dello stesso spazio!* Ma quali sono esattamente?

La prima ragione, che Bergson propone per preparare il terreno nel *Saggio*¹³, consiste nel problema del tempo, e più precisamente del cambiamento, non solamente nella nostra coscienza, ma nella natura o nell'universo. Non vi è una realtà al di fuori di noi, una realtà esteriore, una realtà aldilà della stessa esteriorità dello spazio? Se nel *Saggio* Bergson attribuisce il cambiamento prima di tutto alla sua percezione nella coscienza, esso rimane un'apparenza misteriosa, "inspiegabile", secondo la quale sembra aver luogo, *nelle cose*. Così si pone innanzitutto la questione della materia: vi è una realtà al di fuori della nostra durata o del nostro spirito, anche se i suoi caratteri non sono ancora quelli dell'ordine e della durata (se non dello spirito, un senso più largo, che quello della nostra coscienza)? Sarà, lo vedremo, il principale problema metafisico di *Materia e memoria*.

13 Soprattutto nella sua conclusione: « non si deve dire che le cose esterne durano, ma piuttosto che in esse c'è una qualche inesprimibile ragione in virtù della quale non potremmo considerarle in momenti successivi della nostra durata senza constatare che sono cambiate » ! (p. 144/148).

Ma la seconda ragione, anche se pone lo stesso problema, lo trascina in una tutt'altra direzione. Riguarda in effetti il *successo della scienza*. Bergson ritrova lo stesso problema di Kant: lo spazio può essere solamente una forma relativa alla nostra conoscenza, anche se assicura una presa effettiva su ciò che ci sembra essere la materia dell'universo? Come spiegare che *le cose* stesse ci paiono spaziali? Il *Saggio* sembra certamente radicalizzare la relatività: un passaggio celebre imputa addirittura l'impenetrabilità della materia ad una ragione logica e in fondo legata allo spazio, al fatto che, per il nostro spirito, due corpi non possono occupare lo stesso luogo.¹⁴ Ma d'altro canto, ci accorgiamo di un aspetto più importante: vi è una resistenza reale dello spazio, e dunque della materia, alla sua relativizzazione, che si traduce fino nel nostro spirito e nella nostra libertà! Perché un "me" superficiale si forma, con le sue abitudini, le quali formano una natura? Che cos'è che spiega non tanto che siamo liberi (lo ammettiamo), ma che non lo siamo *tutto il tempo*? Lo spazio non è forse un avversario reale, e non fittizio? La dualità dello spazio e della durata non rinvia forse, in realtà, ad una dualità, se non ad un dualismo, metafisico e non soltanto, a qualcosa come due gradi della durata? Per giungere ad accettarlo, lo vedremo, Bergson avrà bisogno di tutto il percorso che lo conduce fino all'*Evoluzione creatrice*, nel 1907!

Vi è dunque una tensione tra questi due aspetti della materia, *uno (il cambiamento) che la lega alla durata* o allo spirito, al punto che questi sembrano caratterizzare tutto il reale, e la filosofia di Bergson è stata spesso definita come un "monismo" della durata ed uno "spiritualismo"! L'altro (la scienza) che *l'opponesse alla durata*, in tutti i campi, e infatti non possiamo ignorare ciò che fa della sua filosofia, su delle basi profondamente inedite, un "dualismo" metafisico! La questione della materia è dunque molto profonda e centrale: essa pone la questione *del senso dell'essere*. Tutto è durata, e forse spirito? Oppure vi è un altro rispetto alla durata? Ma allora come pensare la loro unità? Vedremo che dopo averla rifiutata, è precisamente la dualità e l'unità tra la materia e lo spirito, fondata sulla distinzione *e il legame* tra la durata e lo spazio, che permetterà di pensare una dualità *interna* all'essere (e non tanto tra l'essere concepito in maniera astratta e, per esempio, il nulla!).

14 «Porre l'impenetrabilità della materia significa quindi riconoscere semplicemente la solidarietà delle nozioni di numero e di spazio, enunciare una proprietà del numero, piuttosto che della materia»! (p. 59/ 60).

Da una soluzione all'altra: il percorso dell'opera.

Certamente ci si potrebbe sorprendere a causa della nostra distinzione tra due soluzioni relative al problema della materia e dello spirito nell'opera di Bergson, che corrispondono rispettivamente a due dei suoi quattro libri, *Materia e memoria* e *L'evoluzione creatrice*. Tuttavia non si tratta per nulla di sostenere che queste due soluzioni si contraddicano in una maniera astratta, ancor meno che l'una respinga l'altra e la releghi nell'ombra. Al contrario è come se dovessimo pensarle come due tappe inseparabili di un solo e stesso movimento di pensiero. Più precisamente ancora, è come se *Materia e memoria*, nel suo tentativo di risolvere il problema del dualismo, conducesse al problema che diverrà quello dell'*Evoluzione creatrice*, cioè quello della *vita*; e come se, di ritorno, la soluzione di questo nuovo problema *obbligasse* Bergson, in questo ultimo libro, a riprendere e a trasformare la stessa soluzione al problema del dualismo, per raggiungere un equilibrio questa volta definitivo, e con lui quello di tutta la sua filosofia, anche se l'investigazione morale ne cambierà ancora il significato. Ritorniamo dunque brevemente qui sulle due tappe e sulla loro rispettiva portata.

Vi è nello stesso movimento di *Materia e memoria* uno sbalorditivo capovolgimento della situazione, che chiarisce in un sol colpo la dimensione di tutta la sua profondità. Possiamo dunque cominciare riassumendolo il più sinteticamente possibile.

Lo scopo del primo capitolo è infatti quello d'immergerci in un sol colpo *nella materia*. Dopo aver sospeso, in una prima, ammirevole fase, le teorie filosofiche sull'esistenza o meno del mondo esteriore¹⁵, Bergson *sbalordisce letteralmente* il lettore del suo *Saggio*, facendolo passare brutalmente, senza transizione, dalla "vita interiore" di questo primo libro, alla luce nuda della percezione delle cose! La "percezione pura", insiste, ci pone nelle stesse cose; è tutto meno che un riflesso interiore, in particolare nel cervello; il cervello stesso è una cosa esteriore o un' "immagine". Così, la realtà della materia risulta essere soprattutto e di colpo un'evidenza!

Ma il secondo e il terzo capitolo vanno a completare questa prima evidenza con un'altra. Per pensare la percezione "pura", quella che ci pone d'un sol colpo nelle "cose stesse", avevamo bisogno di fare astrazione pro-

15 «Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur» (p. 11/ 169).

prio del tempo, e dunque della memoria! È come se, per pensare la memoria, si dovesse fare astrazione di ciò che ne derivava, nel *Saggio*, a porre nuovamente la questione della sua realtà, cioè della durata! Questi due capitoli centrali vanno dunque, *senza contestare la realtà della materia* svelata nel primo capitolo, aggiunger loro, in qualche maniera, quella, indipendente, della “memoria”. Indipendente proprio dal cervello, ridotto ad una cosa materiale e ai suoi movimenti necessari, ma la memoria suppone daccapo un atto specifico, e ci fa ritrovare, in maniera ancor più esplicita e deliberata che nel *Saggio*, in termini questa volta propri, “lo spirito”!

Eccoci dunque, alla soglia del quarto capitolo, con due realtà differenti, tutte e due incontestabili, e dunque con il problema de dualismo:

esso ci s’impone in forma acuta perché distinguiamo profondamente la materia dallo spirito [...]. È veramente proprio nella materia che ci collocherebbe la percezione, e realmente proprio nello spirito stesso che penseremmo già con la memoria (*M. M.*, p. 152/ 317).

Certo, Bergson aggiunge che il problema è in ogni caso già risolto sul piano psicologico: ponendo allo stesso tempo la loro distinzione, aveva mostrato come percezione e memoria si uniscono nella “vita dello spirito”:

la stessa osservazione psicologica che ci ha rivelato la distinzione tra la materia e lo spirito ci ha fatto assistere alla loro unione. Dunque o le nostre analisi sono sozzate d’un vizio originale, oppure devono aiutarci ad uscire dalle difficoltà ch’esse sollevano(Ibid).

In poche parole il dualismo non può essere l’ultima parola, poiché la vita unisce ciò che la filosofia separa, poiché i due termini che tutto sembra opporre sono già uniti e riconciliati nell’esperienza!

L’obiettivo del quarto capitolo sarà dunque quello di fondare in una teoria quello che è già incontestabile nella pratica. Ma ciononostante qui la difficoltà ritorna, e si produce un colpo di teatro, troppo spesso tralasciato, e senza il quale non possiamo comprendere questo libro straordinario.

Infatti la tesi del quarto capitolo consisterà nel mostrare che se la percezione pura ci situa d’un sol colpo nella materia, essa ci maschera anche la natura reale, conducendo ad aggravare il dualismo con la memoria e lo spirito, invece di rivelarci la loro profonda affinità. Percepriamo infatti la materia come un “insieme d’immagini” che noi “selezioniamo” e distinguiamo per le necessità della nostra azione. Se queste immagini, e dunque la materia, sono *reali*, in maniera assolutamente incontestabile, e diversa sa noi, tuttavia la loro distinzione, anche “pura”, è relativa. Detto altrimenti-

ti la percezione ci introduce nella materia e ci allontana da essa dividendola. L'obiettivo del quarto capitolo è di sormontare questa divisione, rivelandole l'obiettivo e il mezzo: il suo obiettivo è l'azione, il suo mezzo lo spazio. Bisogna dunque dissociare spazio e materia, la "realtà dell'estensione" dalla forma o dalla "rete dello spazio" che noi "stendiamo su di essa", per ritrovarne la realtà. Il colpo di teatro è là: la materia è infatti temporale, è *anch'essa durata, anch'essa deformata dallo spazio*. La sua differenza con lo spirito non impedisce la sua analogia e addirittura la sua unione con lui!

Tale sarà dunque la soluzione di *Materia e memoria*: anche dietro allo spazio vi è una realtà, che è *la materia*, differente dal nostro spirito; ma questa realtà non è spaziale, rimane temporale e addirittura spirituale (citando Leibniz: *mens momentanea*); il dualismo è una differenza e una relazione tra gradi e ritmi di durate, intensità di coscienza, di memoria o di spirito!

Ma ancora una volta tutto riposa sullo statuto attribuito allo spazio: esso è, ed è un aspetto *capitale*, al contempo rafforzato e *reso fragile*. È rafforzato poiché il suo potere deformante si estende ormai all'insieme delle cose e non solamente alla nostra vita interiore, e soprattutto perché questo potere è ormai esplicitamente fondato su di un principio necessario e primario, la nostra azione o piuttosto la nostra vita, e in maniera ancora più forte *il nostro corpo*. Ma è anche reso fragile, poiché il suo statuto è più "simbolico" o più "immaginario" che mai, e soprattutto porta con lui il nostro corpo, la nostra azione e *la nostra vita*, in questo dualismo tra la realtà, definita attraverso la durata, e una spazialità, ridotta ad una *finzione*.

L'*Introduzione* dell'*Evoluzione creatrice* segnerà con una frase il suo rifiuto di quest'ultima tesi, indicando anche perché la ripresa del problema della vita, così tramandato da *Materia e memoria*, obbligherà a ritornare, in maniera inattesa, sulla soluzione al problema dello stesso dualismo:

"Nell'irreale non potrebbe darsi alcun agire" (*E. C.*, p. 3/491).

Un argomento essenziale si aggiunge infatti a ciò che avevamo rilevato poco prima, *a favore di una realtà non (o non solo) temporale, ma spaziale, della materia*: oltre al problema del successo della scienza che in sordina continua a porre una vera difficoltà (ci ritorneremo oltre, a proposito delle tensioni interne a *Pensiero e movimento*), è dunque *il fatto stesso dell'azione*. Sin dall'inizio Bergson non può dare all'azione e alla vita un ruolo centrale nella sua opera, e lasciar loro solamente la funzione di trasformare il reale, e di fondare una conoscenza relativa, o addirittura illusoria. Dunque il problema della *vita* si pone non solamente come vita interiore o in un'analogia con la durata e neanche solamente come principio critico o pragmatico, ma come vita reale in un universo reale.

Dobbiamo cominciare qui riassumendo di nuovo il movimento di questo grande libro; ma l'essenziale sarà questa volta di leggere e di spiegare da vicino *un testo*, certamente il testo centrale del libro, e in un certo senso di tutta l'opera, quello dove Bergson, nel terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, deduce in fine *dalla durata* la realtà della materia, *non tanto come temporale e a lei analoga, ma come spaziale e a lei opposta*. È grazie a questo testo (pp. 166-168/664-667 sgg.) che materia e spirito appariranno ormai come delle direzioni opposte di una stessa e unica realtà, irriducibili l'una all'altra ed entrambi reali, e allo stesso tempo inseparabili o addirittura generate l'una dall'altra, che conserva la sua priorità, cioè la durata, che in una maniera decisiva si *sdoppia* dall'interno. Non potremo qui non parlarne, rinviando il lettore alla sua lettura e alla sua spiegazione dettagliata, che ci paiono imporsi.

Innanzitutto ricordiamo in qualche parola ciò che conduce Bergson qui, attraverso i due capitoli precedenti. Infatti è come se tra di essi ci fosse un chiasmo. Nel primo capitolo Bergson risale dall'evoluzione della vita e delle specie ad un principio senza il quale non sarebbe possibile spiegarla, cioè uno "slancio" analogo alla nostra durata. Ma nel secondo capitolo, egli ritraccia, a partire da questo slancio, la sua evoluzione e la sua effettiva divisione a contatto con la materia, divisione che termina nell'uomo, con la sua intelligenza, perfettamente accordata al controllo della materia, che assicura il suo incredibile successo evolutivo. Dunque la nostra intelligenza non è più solamente ciò che ci maschera la durata, all'opera nella vita come in noi, è anche un effetto della vita nell'evoluzione delle specie come in ognuno di noi. La sua forma spaziale non è solamente opposta alla durata, essa ne è anche l'effetto paradossale, che gli assicura una sbalordiva presa su di una materia sbalorditivamente docile alla sua spazializzazione. Così il problema che Bergson incontra, per pensare la vita!, è ancora una volta quello del dualismo: come la vita può essere contemporaneamente temporale nella sua creazione e spaziale, non solamente nella struttura delle specie, e nella sua relazione con la materia, ma anche nel suo risultato più perfetto, l'uomo e la sua intelligenza?

È dunque lo studio della vita che conduce Bergson a considerare l'ipotesi che cercherà di verificare nel testo centrale del terzo capitolo. L'ipotesi secondo la quale *non è solamente la vita che si raddoppia in creazione e adattamento o evoluzione, ma forse ogni durata*. Questa generalizzazione indispensabile permette e impone in effetti *una verifica psicologica e un'estensione metafisica*: una verifica psicologica, sulla nostra coscienza, dove possiamo tentare di cogliere e descrivere questo raddoppiamento interno della durata; ma anche una verifica metafisica, sull'universo, il suo

sdoppiamento in coscienza temporale e creatrice (Dio) e materia, che permette la spiegazione dell'analogia e l'accordo, non solo tra le durate, o gli spiriti, ma tra le direzioni opposte, dunque nel senso dello spazio, dell'intelligenza, della specie umana e della materialità. Questa è dunque la posta in gioco, al contempo precisa e immensa, a proposito della questione della materia e dello spirito, di tutta la filosofia di Bergson !

L'obiettivo del testo, che bisognerebbe dunque leggere e spiegare qui, è quindi il seguente: mostrare, nel caso della nostra coscienza, *come la struttura spaziale dell'intelligenza possa essere pensata come l'effetto di uno sdoppiamento, a partire da un movimento unico caratterizzato dalla durata*. Per far ciò, Bergson procede ad una tripla analisi:

– si tratta innanzitutto di *ritornare alla durata, partendo dalla nostra intelligenza*; questo primo movimento *conferma in effetti la loro profonda opposizione*. Oltrepassare l'intelligenza, anche in maniera parziale, significa oltrepassare la divisione interna del me in elementi separati, significa riprendersi come unità temporale.

Vi è dunque, in questo primo paragrafo, conferma della specificità e dell'originalità della nostra durata, accentuata ancora dallo sforzo così richiesto, che fa apparire il ruolo della nostra volontà.

– ma è nel secondo tempo che tutto si gioca: infatti se “interrompiamo” (*E. C.*, p. 166/665, il termine è capitale), questo “sforzo”, *tutto si rovescia*. Detto altrimenti, sia che, come qui, possiamo scegliere (per la necessità della tesi), sia che non abbiamo la scelta (a causa dell'inevitabile finitezza della nostra volontà e forse di ogni volontà), d'interrompere questo movimento dello spazio verso la durata, esso si rovescia nel senso inverso, dalla durata verso lo spazio. Certo, insiste Bergson, come non vi è coincidenza completa con noi stessi nello sforzo, non vi è neanche dispersione completa nell'“allentamento”. Parleremo più di direzioni, di “spiritualità” e di “materialità”, con dei *gradi*. Ma, ed è l'essenziale, l'opposizione e la relazione sono fondati l'uno e l'altra.

È ciò che autorizza questa conclusione:

Al fondo della ‘spiritualità’ da una parte, della ‘materialità’ e l'intellettualità dall'altra, ci sarebbero dunque due processi di direzione opposta, e il passaggio dall'uno all'altro si effettuerebbe per inversione, o forse anche di semplice interruzione...(*E. C.*, p. 167/ 665-666).

– il terzo tempo del testo potrà procedere verso una conferma “dal punto di vista dell'estensione”, prima di una generalizzazione dei risultati che seguirà nel resto del capitolo.

Ma tutto è detto, e il punto raggiunto è il punto d'equilibrio ricercato per tutto questo pensiero.

È l'interruzione e la finitezza della durata che spiega ed impone il suo capovolgimento in ciò che altro da sé, il quale gli è profondamente opposto sebbene sia stato da lui generato.

Insistiamo proponendo questa volta un'immagine che vale di per sé stessa¹⁶: se lancio una palla in aria, salirà, e quando raggiungerà il limite del suo movimento, si *capovolgerà e scenderà*. Ora la question capitale – riguardo alla quale riprenderemo distinguendocene le letture di Canguilhem e Deleuze – è la seguente: *che cosa vi è di più differente che questi due movimenti*, che cosa vi è di più contraddittorio della risalita e della discesa? E tuttavia: *che cos'è che ha prodotto una differenza così completa e radicale*, che cosa, se non *nulla*, un puro arresto, un puro *capovolgimento*, un'inversione che non è se non un'interruzione, una sorta d'istante bianco, o di suspens, di sospiro, che cambia *tutto!*

Questo *capovolgimento* completo è il risultato di due fattori: il movimento o l'atto iniziale di lancio o dello slancio della palla; il suo limite, che non è mai *esclusivamente* esterno ad esso o dovuto alla resistenza dell'aria, ma interno e dovuto alla sua stessa forza. Tutto ciò che vi è di positivo nel movimento, addirittura nella discesa, viene dallo slancio iniziale; invece, ciò che vi è di negativo, o piuttosto di solamente differente, e che cambia tutto, nella struttura e il senso del movimento, non viene che dal suo limite. Ma bisogna insistere sul fatto che il limite è secondo: non vi è "finitezza" se non perché vi è, anche in noi, un *infinito*, assolutamente infinito come tale, e che il suo limite non contraddice come tale, non vi è spazio se non perché vi è durata, arresto solamente perché vi è slancio vitale, dispersione perché vi è, c'è stato, ci può essere ancora, sforzo e ripresa. L'inversione potrà di nuovo essere capovolta; attraverso un rovesciamento riguardo al quale bisognerà di nuovo comprendere che *vambia tutto*, poiché la dualità di direzioni afetta fino alla struttura quel che si muove.

Ciò che vale per il nostro spirito varrà per la vita, con le sue specie, tra le quali l'umanità; ma anche e soprattutto per l'universo. Questo spiega come, secondo Bergson, si debba mettere alla sua origine uno slancio creatore che non esita a chiamare Dio, ma anche postulare in lui un'interruzione, che così crea, attraverso una semplice inversione, la materia reale dell'universo con

16 Riprendiamo qui un passaggio della conferenza plenaria proposta in Aprile 2004 a Oxford al convegno "Bergson in context" della British Society for Phenomenology, che qui ringraziamo.

la sua struttura spaziale. Vi è dunque “genesì” parallela della materia, dell’intelligenza, dello spazio. Tutto è durato, o piuttosto ogni realtà è una durata, ma una durata che si divide dall’interno, in una direzione che in ognuna è “spirito”, e in un’altra che in ciascuna è “materia”. È proprio in questo senso che questa distinzione non è una tra le tante, ma che porta in lei il cuore stesso di questa filosofia, la cui ultima tesi così raggiunta ha delle conseguenze in ogni campo, metafisico, ma anche epistemologico e morale, se non addirittura religioso. È su queste conseguenze che dobbiamo qui concludere.

Ultime conseguenze: metafisica, teoria della conoscenza, morale e religione.

Non possiamo in effetti che indicare qui le principali conseguenze di una tesi che, nella sua stessa semplicità, porta con sé tutta una filosofia, nelle sue manifestazioni ed effetti i più lontani tra loro in tutti i campi. È senza dubbio attraverso di essa che ci avviciniamo di più all’intuizione di Bergson, quest’intuizione della quale lui stesso dice che la filosofia non avrà fatto che “avvicinarsi” durante “tutta la sua vita”, e che solo un’“immagine mediatrice”¹⁷ finisce per permettergli di esprimerla senza perderla, sempre sviluppandosi nell’insieme delle argomentazioni intellettuali che permettono di argomentarla e di verificarla. Ciononostante ne sottolineeremo i tre principali, rispettivamente nella metafisica, nella teoria della conoscenza, nella morale, ma anche nella religione.

È nell’*Evoluzione creatrice* stessa, nel terzo e soprattutto nel quarto capitolo, prolungati tuttavia da alcuni saggi di *Pensiero e movimento*, che Bergson tira le conseguenze metafisiche della sua distinzione tra la materia e lo spirito. Ciò che in effetti appare di più è il carattere ultimo di questa distinzione. Infatti la nostra intelligenza tende sempre ad opporre degli altri. In particolare non può pensare l’essere (nel suo insieme) senza lui opporgli il nulla (o l’ordine senza lui opporgli il disordine). Ma *tutto cambia* se queste distinzioni, apparentemente primordiali, appaiono come delle *illusioni*, legate alla struttura di un’intelligenza che *non è essa stessa che il rovescio di un’altra realtà*, che essa non riesce a rappresentarsi, e che l’intuizione può cogliere. Così, al problema generale dell’essere, che la nostra intelligenza non cessa di porre, si oppone la genesi precisa della nostra intelligen-

17 Secondo l’espressione centrale della conferenza su “l’intuizione filosofica” in *Pensiero e movimento*.

za, a partire da un essere o da una durata sempre determinata e precisa. Ciò che completa su questo piano l'analisi positiva della distinzione tra la materia e lo spirito, nell'opera di Bergson, è una critica delle famose "idee negative", o di ciò che Deleuze chiamerà "falsi problemi" che ce ne allontanano. Non renderemmo conto del *carattere assoluto della differenza reale*, se non attraverso la *critica radicale delle differenze immaginarie*. Ma se lo facciamo è proprio il carattere assoluto della doppia realtà nella quale viviamo e pensiamo che ci appare. Non è solo un problema astratto che è risolto; ma è ciò che ci separa dalla realtà della nostra vita, sotto le sue due forme, che è tolto. Per unire due immagini bergsonienne, è come se levassimo un velo, per rimmetterci a vedere, e una stampella, per rimmetterci a camminare.

Ma su questa dualità tra la materia e lo spirito si fonda anche, nella nostra conoscenza, un'altra dualità che non aveva smesso di porre problema in tutta l'opera di Bergson, la stessa dualità tra scienza e filosofia, o tra scienza e metafisica. Finché lo spazio restava fittizio o "simbolico", e con lui la misura ed il calcolo, la geometria e le matematiche, allora era la scienza in generale che era minacciata nella sua pretesa più profonda, cioè nella sua pretesa alla *verità*. Ora, visto che ha accesso ad una parte incontestata del reale, ritrova secondo Bergson il suo carattere assoluto. *Pensiero e movimento* è a questo riguardo una raccolta densa e rivelatrice. Riprende i saggi immediatamente posteriori a *Materia e memoria*, come la celebre *Introduzione alla metafisica*, che accentuava ancora la critica alla scienza, e la rivendicazione, accanto ad una sola realtà concepita in termini di durata, di una sola verità accessibile alla metafisica. Ma la sua doppia *Introduzione*, scritta nel 1922, rimette le cose nella nuova prospettiva, derivante dall'*Evoluzione creatrice*: scienza e metafisica hanno entrambe una parte di realtà ed una parte di verità. La filosofia è ben lungi da venire a criticare la scienza sul suo proprio terreno:

Riconoscendo alla scienza il potere di approfondire la materia con la sola forza dell'intelligenza, lo spirito le viene riservato (p. 23/ 1284).

Ancor più esse si potranno così ricongiungere:

Lasciate loro [...] degli oggetti differenti, alla scienza la materia e alla metafisica lo spirito : dal momento che lo spirito e la materia si toccano, metafisica e scienza potranno lungo il corso della loro superficie comune verificarsi l'una con l'altra, in attesa che il contatto diventi fecondazione (ibid, p. 371286-1287).

Così, anche da questo lato, è solo approfondendo l'opposizione, rivendicandola in quanto prima, che secondo Bergson si può raggiungere anche un'unità, che nessun dualismo tradizionale riesce a raggiungere.

Bisogna infatti sottolinearlo un'ultima volta : il dualismo di Bergson è inseparabile da un'unità. Non è un dualismo “di sostanze” come il dualismo tradizionale, ma, come lo ha detto Jankélévitch, un dualismo “di tendenze”, o di direzioni del reale. Inoltre, ciò che lo prova, non è tanto una dimostrazione astratta, ma una divisione immanente alla nostra stessa esperienza. Si tratta di ciò che, per concludere, verificherà da un nuovo punto di vista l'esperienza morale e religiosa.

Non si tratta infatti, nelle *Due fonti della morale e della religione*, di applicare dall'esterno dei risultati supposti acquisiti, e rivelando in maniera retrospettiva una visione etica o mistica che sarebbe stata sempre là sin dall'inizio. Ben al contrario, quest'ultimo libro non ritroverà la questione della materia e dello spirito se non a partire del suo proprio problema, rinnovandolo un'ultima volta. Non possiamo certo riassumere qui uno studio che ciononostante s'impone e che troppo lungamente è stato trascurato.¹⁸ Ricorderemo solamente, e nuovamente, quello che è il centro del libro. Il “mistico” che Bergson descrive qui non è assolutamente caratterizzato da uno sforzo intuitivo per riaffermare in sé quello “spirito” che abbiamo visto apparire poco fa. Si definisce attraverso un'azione che oltrepassa ogni morale chiusa e guerriera, per mirare ad una morale aperta a tutta l'umanità – e addirittura al di là –, la cui condizione sarebbe stato un contatto con un principio superiore all'umanità stessa, avendo questo contatto, di rimando, per criterio (non è mica sufficiente dirsi mistico!) quest'apertura. Essa ci insegna che la finitezza della creazione dell'universo, che aveva sfociato nella materia, non è solamente negativa; essa ha per *positività* di permettere questa ripresa che è un'umanità aperta, che oltrepassa i propri ostacoli e tendenze chiuse, verso la pace. Essa non *fa affidamento in uno spirito trascendente, ma in un'umanità condivisa*, il senso metafisico dell'universo. Queste le sue ultime parole celebri, attraverso le quali si indirizza a lei, e sulle quali, concluderemo:

L'umanità geme, semischacciata sotto il peso del progresso che lei ha costruito [...]. A lei di domandarsi [...] se vuole vivere soltanto o fornire inoltre lo sforzo necessario perché si compia, persino sul nostro pianeta refrattario, la funzione essenziale dell'universo, che è una macchina per fare degli dei (*D. F.*, p. 233/ 1245).

Frédéric Worms

18 Abbiamo di tentato di tratteggiarlo nell'ultimo capitolo di *Bergson ou les deux sens de la vie*, Puf, Paris 2004.