

Nota sul Bergson di Alfredo Civita

di *Manuele Bellini*

manuele.bellini@gmail.com

According to Alfredo Civita, Bergson is representative of the philosophy of personal experience, ranging from Brentano to Husserl; he does not consider him neither a simple moment of the development of philosophical thought carrying out to the transcendental phenomenology, nor, on the other hand, a defender of the anti-scientist intuitionism inspired by later Romanticism. Personal experiences are psychic realities, the «immediate dates of consciousness» composing the *moi profond* and the real duration, which is the authentic way of being of the individual, analysed in the *Essay* (1889). Anyway Civita's principle worth is the commentary to *Matter and Memory*, the best work by Bergson, even if it is understudied: Civita appreciate the originality and the theoretical importance of this book, also admitting the complexity and the contradictions.

La lettura che Alfredo Civita ha dato del primo Bergson, antecedente alla stesura de *L'evoluzione creatrice* (1907), risente della sua formazione nell'alveo della fenomenologia husserliana; tuttavia, l'analisi di opere come il *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889) e *Materia e memoria* (1896) non è condotta né secondo una logica di retrospezione che faccia di temi e problemi bergsoniani anticipazioni più o meno sotterranee di questioni di interesse fenomenologico in senso lato, né tanto meno per individuarne affinità tematiche, ma d'altronde neppure con intento contrappuntistico rispetto alla fenomenologia stessa¹.

Porre questa precisazione a premessa del discorso serve in prima istanza a fugare i dubbi circa il taglio teoretico prescelto da Civita al riguardo: il titolo dell'opera in cui sono raccolte le principali riflessioni sulla filosofia di Bergson,

¹ Scrive Civita che «anche una rapida occhiata al dibattito che si è sviluppato nel XX secolo, mostra che sarebbe del tutto arbitrario e ingiustificato voler considerare la riflessione di un James o di un Brentano, di un Dilthey o di un Bergson», autori di cui si occupa in *La filosofia del vissuto*, che qui consideriamo, «in funzione esclusiva di Husserl, quasi che tutta la loro originalità risiedesse semplicemente nell'aver percorso, in questo o quell'aspetto, la dottrina husserliana. Al contrario, questi autori ci appaiono, ognuno a suo modo, come capiscuola, come filosofi originali che, pur muovendosi in ambiti spesso confinanti, perseguivano scopi distinti e in questa differenziazione hanno esercitato autonomamente una possente influenza sulla filosofia del Novecento». A. Civita, *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopli, Milano 1982, pp. 306-307.

ancorché non le uniche², è *La filosofia del vissuto*, i cui capitoli sono dedicati nell'ordine a Brentano, James, Dilthey, Bergson appunto, e Husserl. La disposizione cronologica non basta a supporre una considerazione storico-storiografica sugli autori considerati: il termine “vissuto” richiama l'*Erleben* diltheyano, e, soprattutto, l'esperienza vissuta nell'accezione husserliana che, rifacendosi a Brentano e depurandolo del riduzionismo psicologista di ascendenza positivista, assume in lui una natura intenzionale. È noto peraltro che Bergson non conoscesse Husserl né personalmente - il sospetto sarebbe legittimato dall'esserne coetaneo e dalla fama di entrambi - né forse culturalmente: benché termini e concetti siano comuni alle rispettive filosofie³, non solo risulta improbabile, comunque difficilmente documentabile, un'influenza diretta reciproca⁴, ma va anche posto in evidenza che il pensiero bergsoniano è davvero assai distante, per principi metodici e per conclusioni teoriche, dalla fenomenologia; Deleuze ne ha valorizzato le differenze, soprattutto in vista di una filosofia del cinema basata sul superamento della dualità tra coscienza e oggetto⁵.

Il nome di Bergson appare dunque a tutta prima stonare nella sequenza che conduce infine a Husserl. Ciononostante il proposito di Civita non si qualifica nell'individuare consonanze concettuali o lessicali, peraltro già documentate e oltre le quali non si potrebbe comunque andare, né tanto meno nel ravvisare un avvicinamento magari non consapevole di Bergson a temi

² Cfr. A. Civita, *Teorie del comico*, Unicopli, Milano 1984, in particolare su Bergson pp. 19-28.

³ Cfr. soprattutto C.A. van Peursen, “Henri Bergson, phénoménologie de la perception”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1960), pp. 317-326.

⁴ Non lo cita mai, comunque. Elio Franzini ipotizza che un eventuale confronto tra Bergson e Husserl «potrebbe essere posto usando come *trait d'union* i *Principi di psicologia* di James ai quali Husserl si è testualmente riferito (pur senza citarli) nelle sue *Lezioni*». E. Franzini, “Il significato del tempo in Husserl e Bergson. Punti teoretici per un'estetica fenomenologica”, in E. Franzini, R. Ruschi, *Il tempo e l'intuizione estetica*, “Introduzione” di D. Formaggio, Unicopli, Milano 1982, p. 215 n. Cfr. anche M. Bellini, *I profili dell'immagine. L'estetica della percezione in Henri Bergson: dalla metafisica al cinema*, Mimesis, Milano 2003, in particolare pp. 65-70.

⁵ «Nella stessa epoca due autori assai differenti stavano per intraprendere questo compito, Bergson e Husserl. Ognuno lanciava il proprio grido di guerra: ogni coscienza è coscienza di qualche cosa (Husserl), o meglio ancora ogni coscienza è qualche cosa (Bergson)». G. Deleuze, *Cinema 1. L'immagine-movimento* (1983), tr. it. di J.-P. Manganaro, Ubulibri, Milano 2000, p. 74.

husserliani⁶, bensì nel riconoscere al bergsonismo un'autonomia di intenti e di esiti, tenendo conto del quadro della riflessione europea a cavallo tra XIX e XX secolo sull'esperienza vissuta, che da Hume in avanti non si sa come qualificare, in particolare nell'ambito del dibattito sui rapporti tra mente e corpo, spirito e materia. Per questo Civita vuole sottrarlo a interpretazioni ispirate a una logica "illuministica", direbbe lo stesso Bergson, che lo vedono ora come un antesignano di saperi costruiti su basi del tutto differenti - si pensi, nel caso della fenomenologia, al solo concetto di intuizione, che per Husserl è coscienza trascendentale che dall'oggetto va al soggetto, e non viceversa, per costituirlo, mentre per Bergson è un pensiero della durata intriso di connotazioni soggettivistiche, configurandosi come «simpatia», un metodo vero e proprio⁷ per cogliere la vita interiore di un oggetto trasportandosi in esso al punto da coincidervi quasi in modo mistico⁸ - ora, d'altro canto, come un ostacolo agli sviluppi degli stessi, e per le medesime ragioni.

D'altronde Civita evita pure di confinare Bergson tra gli epigoni della filosofia ottocentesca di tradizione tardo-romantica: ne marcherebbe in tal modo l'inattualità, quand'anche ne ammettesse il rilievo in un'ottica antiscientistica, in ogni caso ininfluyente nel dibattito tutto tedesco tra scienze della natura e scienze dello spirito. Per questo prende le distanze sia da letture, anche consolidate dalla manualistica scolastica e non solo, che lo inquadrano riduttivamente nella corrente dello spiritualismo francese e nell'ambito della generale reazione idealistica alla scienza⁹, sia da

⁶ È quanto sostenne per esempio G. Berger, "Le progrès de la réflexion chez Bergson et chez Husserl", in AA.VV., *Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis par A. Béguin et P. Thévenaz*, La Barconnière, Neuchâtel 1943, pp. 257-263.

⁷ Come ha scritto Deleuze, l'intuizione bergsoniana «è un metodo essenzialmente *problematizzante* (critica dei falsi problemi ed invenzione dei veri), *differenziante* (taglio e ritaglio), *temporalizzante* (pensare in termini di durata)». G. Deleuze, *Il bergsonismo* (1966), tr. it. di F. Sossi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 28.

⁸ Cfr. H. Bergson, "Introduzione alla metafisica" (1903), in *Pensiero e movimento* (1934), tr. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, pp. 149-189. Per Jankélévitch lo spirito, nella simpatia, «è contemporaneamente lo spettacolo e lo spettatore». V. Jankélévitch, *Henri Bergson* (1931), tr. it. di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1991, p. 39.

⁹ Cfr. A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contro la science positive*, Alcan, Paris 1896, in particolare pp. 198-206. In Italia in quest'ottica vanno letti i testi di A. Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza*, Libreria Scientifica, Napoli 1970, in particolare su Bergson pp. 180-194 e di F. Mondella, "Quantità e qualità nel *Saggio* di Bergson del 1889", in *Studi sulla reazione idealistica alla scienza*, Istituto di Filosofia, Cagliari 1974, pp. 9-65.

interpretazioni che fanno dei «dati immediati della coscienza», i vissuti, appunto, prodotti solipsistici della memoria profonda, che per Freud, il quale scrive negli stessi anni sul finire dell'Ottocento, si apparenta, anche se non se ne identifica *tout court*, con la sfera inconscia della mente¹⁰.

È pur vero che in apertura del suo contributo Civita evidenzia che in Bergson il processo «di interna disgregazione dell'unità positivista della scienza» «subisce un *contraccolpo*, mettendo a nudo una componente della *filosofia del vissuto* che con termine abusato possiamo definire *irrazionalistica*»: è infatti noto che la scienza, per Bergson, è «un edificio solido e compatto, che ha in sé la propria base e i propri fondamenti e che non ha bisogno dei lumi della filosofia per correggersi o riformarsi»; prova ne è la sua tendenza «a realizzare non la conoscenza, bensì il dominio pratico e strumentale del mondo»¹¹. Tuttavia, lungi dall'involgere verso misticismi, intuizionismi o spiritualismi di sorta (un rischio pur sempre presente nella sua opera, e il profilo estetico *latu sensu* ne è a testimonio), «Bergson è tra i pochi autori, nell'ambito del pensiero laico contemporaneo, che non si fanno scrupoli a impiegare in senso positivo la parola *metafisica*», beninteso «una metafisica orientata in senso psicologico», che peraltro è proprio il frutto più maturo, anche se non il solo, «di quella filosofia del vissuto che proprio da una crisi della psicologia è nata»¹².

Il *Saggio sui dati immediati della coscienza*, elaborato nei primi anni Ottanta ed edito nel 1889, vede la luce in un momento di svolta per la psicologia e la sua storia, e Civita lo rileva: nell'anno successivo vengono pubblicati i *Principi di psicologia* di James, il secondo volume della *Psicologia del suono* di Stumpf, il saggio di von Ehrenfels *Sulle qualità gestaltiche*; testi, questi, che segnano la fine della psicologia associazionistica ed empirista. Il *Saggio* bergsoniano, pur nascendo in questo contesto, assume una fisionomia originale, anche all'interno della produzione bergsoniana stessa. Ciò che lo contraddistingue «è l'immediatezza con cui dall'indagine teorica emana un

¹⁰ «Non c'è l'inconscio per Bergson; c'è solamente una coscienza che s'ignora» (J.-P. Sartre, *L'imagination*, P.U.F., Paris 1948, p. 44). Sulla distanza tra bergsonismo e psicoanalisi, si veda, benché non privo di valutazioni affrettatamente liquidatorie su Bergson, G. Politzer, *Freud e Bergson*, tr. it. di R. Salvatori, La Nuova Italia, Firenze 1970.

¹¹ A. Civita, *La filosofia del vissuto*, cit., p. 235.

¹² Ivi, pp. 235, 236.

discorso ideologico di ampio respiro e di forte presa. I due piani, quello teoretico e quello ideologico-morale, sono strettamente intrecciati ed è difficile, forse impossibile, tenerli distinti e valutarli separatamente»¹³.

L'argomento in questione è l'insieme degli stati psichici e la loro natura: Civita ripercorre le raffinate argomentazioni bergsoniane e ne dettaglia gli esempi (dai sentimenti estetici allo sforzo muscolare, alle sensazioni affettive), per concludere che «gli stati psichici sono “qualità pura”; la loro intensità di carattere eminentemente qualitativo non è passibile di alcuna misurazione»¹⁴. Per la letteratura critica classica un'acquisizione nota, che tuttavia Civita non evidenzia allo scopo di valutarne la portata filosofica, per esempio nei termini che assume in Bergson rispetto al tema della libertà dell'individuo (il cui rapporto con il tempo è il tema principale del terzo capitolo e l'obiettivo specifico della riflessione del *Saggio*, e della sua opera in generale); neppure intende trattare della complessa relazione tra qualità e quantità al fine di sottolinearne l'influenza sulla scienza a venire, in merito, per esempio, alla concezione della temporalità, che lo stesso Bergson porrà a confronto con la relatività di Einstein¹⁵. Al contrario, mette in risalto il rapporto articolato e alquanto ambiguo tra Bergson e la tradizione della psicologia ottocentesca, dalla quale mutua spesso termini e presupposti, anche in modo non del tutto consapevole, salvo poi giungere a conclusioni che poco hanno a che fare sia con l'associazionismo psicologico sia con la psicofisica di ascendenza positivista, e anzi lo proiettano verso la riflessione novecentesca sul vissuto nelle sue accezioni variegata, non giocoforza riconducibili al pensiero husserliano - per quanto quest'ultimo ne rappresenti, per Civita, il culmine teoretico¹⁶.

¹³ Ivi, p. 237.

¹⁴ Ivi, p. 238.

¹⁵ Cfr. H. Bergson, *Durata e simultaneità. A proposito della teoria di Einstein e altri testi sulla teoria della relatività* (1922), a cura di F. Polidori, R. Cortina, Milano 2004.

¹⁶ Tra psicologia e filosofia «e tra i rispettivi metodi, Husserl stabilisce una linea di demarcazione nettissima, portando in tal modo a realizzazione un'esigenza che, in forme diverse, era presente e viva in tutta la filosofia del vissuto: gettare le basi di una rigorosa dottrina della coscienza, che si configurasse ad un tempo come luogo privilegiato di costituzione del sapere filosofico, in tutti i suoi rami, e come punto di fondazione e di riferimento per la ricerca psicologica». E aggiunge: «se in Bergson la filosofia del vissuto trapassa e si perpetua in una metafisica psicologica e vitalistica, nel “razionalismo” di

Al riguardo, egli va a scandagliare la commistione, che si complica nel primo Bergson, fra tradizione e innovazione, soprattutto espressa nel tentativo bergsoniano di oltrepassare lo scientismo positivista senza tuttavia scivolare in forme di intuizionismo di ispirazione tardo-romantica, dunque cercando una sorta di terza via per una riflessione rigorosa, “scientifica” in senso ampio, sui vissuti interiori. Bergson, infatti, contesta la psicofisica di Fechner, il cui fine «era quello di introdurre nell’ambito della vita psichica alcuni criteri precisi di misurazione, così da far assurgere finalmente la psicologia al rango di scienza rigorosa», misurando, per l’appunto, «lo stato psichico sulla base del fenomeno fisico che ne è la causa»¹⁷. Ma Civita evidenzia che, ciononostante, nella sua critica

Bergson ricorre abbondantemente ai procedimenti esplicativi e alle concezioni stesse della psicologia tradizionale di impostazione associazionistica. Come nell’associazionismo, egli distingue tra un’apparenza e una realtà psichica, e riconduce la prima alla seconda, descrivendo i meccanismi psichici che producono lo sdoppiamento»; in ogni caso, altresì precisa, «nonostante la presenza di questa eredità associazionistica, le conclusioni cui Bergson perviene sono, come è evidente, assolutamente antitetico a quelle della psicologia tradizionale. Anzitutto per una questione di valutazione e di significato filosofico: in Bergson, le realtà psichiche, questi dati immediati della coscienza che si celano dietro le apparenze, rappresentano ciò che vi è di più puro e autentico nell’esperienza umana. Scevri da ogni contaminazione mondana, essi circoscrivono quella dimensione privilegiata della persona che è l’interiorità, il *profondo*.¹⁸

L’io profondo viene a coincidere con la *durée réelle*, con la molteplicità qualitativa di stati psichici che si confondono dando origine a vissuti unici e irripetibili, sia perché un sentimento, quando si intensifica per una qualche ragione, colora di sé l’intera personalità, sia perché gli stati presenti si arricchiscono di quelli passati che li alterano inevitabilmente. Non esiste tuttavia un io profondo separato da un io superficiale dedito all’agire quotidiano interessato e alle mediazioni pragmatiche che richiede. Pensare la soggettività in questi termini significherebbe ricadere nella spazializzazione dei dati immediati della coscienza e nelle conseguenti mistificazioni che Bergson denuncia. Semmai «*superficie e profondità* sono termini metaforici,

Husserl essa trova invece il suo definitivo compimento». A. Civita, *La filosofia del vissuto*, cit., pp. 308, 309.

¹⁷ Ivi, p. 245.

¹⁸ Ivi, p. 247.

che non stanno a indicare due luoghi, ma due possibilità, due possibili modi di essere della coscienza: è sempre lo stesso io che ora vive proiettato all'esterno, a contatto con le cose, e ora si raccoglie in sé, nel proprio vissuto», dove «gli stati psichici si presentano come realmente sono, senza travisamenti. È qui che l'apparire, il vissuto immediato della coscienza, coincide con l'essere. La psicologia dell'io profondo diventa così una sorta di ontologia»¹⁹.

Ma, proprio nel momento in cui potrebbe caratterizzare questa ontologia, Bergson ritiene che questo io profondo non sia esprimibile col linguaggio, che risponde a una logica spazializzante dato che ricorre a concetti e a simboli che immobilizzano la realtà circoscrivendola entro limiti definiti; le parole designano le cose, non significano il divenire proprio della durata che è la sostanza della personalità. Per avvivare all'io profondo è necessaria un'esperienza simile a quella onirica, dove è impossibile misurare la durata perché si può solo sentirla. In sintesi, commenta Civita,

la durata reale ci si rivela nella sua autenticità solo mediante un'esperienza del tutto particolare, un'esperienza che se non è propriamente di tipo mistico, presenta però tutti i connotati di una visione mistica: è strettamente personale, esige il distacco dal mondo e l'assunzione di un atteggiamento del tutto disinteressato; è conoscitiva, ed anche ci offre la più alta delle conoscenze, ma è incomunicabile e incompatibile con un punto di vista teoretico. Tocchiamo qui l'aspetto forse più affascinante, ma anche problematico e contraddittorio del *Saggio* - a tale aspetto è collegata probabilmente l'influenza tanto vasta e ambigua esercitata dall'opera. Come conciliare l'esigenza di dar vita a una psicologia e al limite a una filosofia del profondo, se il profondo è accessibile solo attraverso esperienze incomunicabili che escludono l'interesse analitico? Come può la durata reale divenire oggetto di un sapere?²⁰

Bergson cerca di autocorreggersi in parte nella successiva opera *Materia e memoria* del 1896, provando a istituire un legame tra profondità e superficie, tra tempo e spazio, tra interiorità ed esteriorità, tra mente e corpo, ossia formulando la teoria della percezione pura, che tuttavia resta una mera ipotesi metafisica a scopo metodologico. Bergson non riesce nell'intento e le incompiutezze e contraddizioni di quest'opera in ogni caso ingiustamente sottovalutate vengono rilevate da Civita, che, per esempio, segnala come, pur

¹⁹ Ivi, p. 262.

²⁰ Ivi, p. 264.

trattandosi di uno studio sulla relazione tra l'anima e il corpo, «non ci si chiede che cosa sia o come sorga l'io, se esso faccia tutt'uno con la memoria, come nell'empirismo, o se vada inteso come un principio distinto e logicamente anteriore ai fatti dell'esperienza, come nel criticismo»; inoltre, «talune parole chiave della terminologia bergsoniana, come *sensazione, immagine, movimento*, non vengono impiegate in maniera univoca, ma a volte indicano processi fisiologici, altre volte atti psichici, altre ancora qualcosa di indefinito che non si saprebbe come caratterizzare»²¹, soprattutto, possiamo chiosare, in riferimento al concetto di immagine, che nemmeno la “Prefazione alla settima edizione” di *Materia e memoria*, pur illuminante e teoreticamente uno dei vertici della riflessione bergsoniana tutta, sa meglio delineare, lasciando inalterate le ambiguità del suo statuto, persino moltiplicandole.

D'altronde, ammette Civita, «è proprio giocando su queste ambiguità che Bergson, ad es., riesce a spiegare in che modo attraverso i *movimenti* dell'attenzione le immagini-ricordo si materializzano nel processo sensomotorio della percezione, e cioè in che modo, in ultima analisi, lo spirito comunica con la corporeità»²². D'altra parte, riconosce in *Materia e memoria* «un impianto filosofico molto più robusto» del *Saggio* e «più ponderato anche nelle sue parti strettamente analitiche», l'obiettivo ambizioso dell'opera, la sua originalità e audacia, ancorché non disgiunta dalla sindacabilità «nelle sue conclusioni come nei suoi argomenti»²³. Non meno dello studio ormai divenuto classico di Vittorio Mathieu²⁴, il contributo critico e interpretativo di Civita a questo libro straordinario di Bergson è da ritenersi a tutt'oggi il più esaustivo e certo tra i più raffinati, quanto meno nel panorama italiano, che, quando non ha trascurato il pensiero bergsoniano *in toto*, ha dedicato a *Materia e memoria* un'attenzione episodica per lo più di carattere compilativo, in ogni caso tendenzialmente riassuntiva, al massimo accessoria in vista di fini altri da una sua comprensione per così dire “immanente”, quasi si trattasse di un testo di transizione verso la maturità teoretica de *L'evoluzione creatrice* del 1907. Civita, invece, ne valorizza con merito l'autonomia di

²¹ Ivi, p. 305.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 265.

²⁴ Cfr. V. Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione* (1954), Guida, Napoli 1971.

senso, ne apprezza la complessità e in fondo pure i limiti (tali non certo sul piano speculativo, ma semmai in riferimento alla rispondenza non proprio adeguata tra intenzioni e obiettivi) e sa non da ultimo mettere in luce anche la valenza euristica dei ragionamenti aporetici.

Peraltro riconosce che la teoria del vissuto subisce un notevole arricchimento in quest'opera:

L'arricchimento è legato a due fattori interdipendenti. In primo luogo, all'ampliamento del campo problematico e precisamente al fatto che accanto e in simmetria con la teoria del vissuto si configuri qui una teoria della materia, secondo un'ottica che preannuncia gli esiti successivi della riflessione bergsoniana. La conseguenza di ciò è un'attenuazione dell'enfasi che Bergson, nel *Saggio*, aveva riposto sull'interiorità, sul momento soggettivo, e insieme sui valori "esistenziali" del vissuto. Il secondo fattore, meno appariscente, va ricercato nel metodo ben più sofisticato cui Bergson ricorre in *Materia e memoria*. Il vissuto è concepito anche qui come un dato assoluto, come un'interiorità pura; ma l'intuizione a cui ora egli fa appello non viene più ingenuamente identificata con un atto concreto di introspezione psicologica, ma viene collegata a un procedimento di scomposizione astratta del dato empirico. In tal modo il puro vissuto, non meno della pura materia, diventa un limite ideale, o se vogliamo un *principio*, rispetto a una realtà che conserva in ogni caso il carattere della commistione e dell'ambiguità.²⁵

²⁵ A. Civita, *La filosofia del vissuto*, cit., pp. 305-306.