

BERGSON E LA FILOSOFIA OGGI

Carlo Sini

Nel 1990 un ancora molto giovane Rocco Ronchi sconcertò le acque tranquille della esegesi bergsoniana con un libro già dal titolo provocatorio: *Bergson filosofo dell'interpretazione* (Marietti, Genova). Frutto del suo Dottorato a Milano, il testo aveva creato qualche perplessità in Vittorio Mathieu, tutor di Rocco nel nostro collegio dei docenti e, come si sa, massimo interprete di Bergson in Italia. Con l'appoggio di Nynfa Bosco e di Gianni Vattimo tra gli altri (che in particolare di interpretazione infinita e di ermeneutica se ne intendevano), alla fine anche Mathieu si convinse: dietro il cosiddetto intuizionismo bergsoniano era più che lecito, se non addirittura opportuno, leggere una filosofia della interpretazione il cui livello speculativo non era idealmente inferiore rispetto alle, in quel tempo attualissime, posizioni heideggeriane. Rocco Ronchi non ha smesso, da allora, di approfondire ed estendere la sua lettura di Bergson e oggi questa somma di studi, che da tempo lo segnalano in Francia e in generale nel mondo come uno dei più originali e profondi interpreti di Bergson, ha preso corpo in un nuovo libro (*Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti, Milano 2011), il cui titolo è insieme appropriato e insufficiente. Appropriato perché è vero: di una sintesi si tratta, ma nutrita da una conoscenza ammirevolmente esaustiva, originale e acuta del suo contenuto così da renderla tutt'altra cosa da un riassunto o da una volgarizzazione; essa invece si segnala come una summa essenziale e indispensabile per chi voglia affrontare l'argomento; insufficiente quindi il titolo, già per questa ragione, ma soprattutto perché in questo libro sono trasversalmente messi in questione i temi cardine della riflessione filosofica contemporanea e, aggiungerei, le sue ultime frontiere. Ecco perché desidero parlarne in questo fascicolo di *Nòema*, in cui è fatta questione del luogo pubblico della filosofia. Come spero di arrivare a suggerire, non è possibile una comprensione adeguata di tale problema senza farsi carico dell'insieme di domande e di proposte sollevate dal libro di Ronchi, questioni che mostrano infine una loro connessione con le fortune e le sfortune attuali della filosofia e più in generale con il suo futuro. A questo fine, prenderò in esame il capitolo quinto del libro citato ("Materia e percezione", pp.91-123), che è in proposito centrale e decisivo. Lo farò con un procedere libero e con frequenti "divagazioni", che giovino a chiarire il mio punto di vista e a sollecitare una discussione generale, che auspico la più ampia e appassionata possibile.

La prima divagazione è anche una prima riflessione. Il caso che abbiamo sotto gli occhi (Bergson riletto da Ronchi) non è certo unico. Non è la prima volta che, rileggendo davvero, integralmente e senza pregiudizi, i testi di un autore famoso, di un autore da tempo assegnato e "sistemato" entro la tradizione storico-critica, si scopre, con immenso stupore, quanto quest'ultima sia in difetto rispetto alla verità. Capito anche a me, per esempio quando studiavo Hegel per la mia tesi di laurea: lessi allora le più incredibili inesattezze e soprattutto i più gravi fraintendimenti, anche da parte di filosofi di grande prestigio, che però si attenevano a una vulgata che si dava ormai per scontata: Hegel filosofo dell'idealismo, cioè

dell'autocoscienza come spirito soggettivo (anche Heidegger, purtroppo, ha ripetuto questa sciocchezza), paladino di una ragione imbalsamata in una astratta dialettica contraria alla concretezza dell'esperienza, mortificatore della libertà dei popoli in favore dello stato assoluto e così via. Oggi Ronchi ci insegna che analoghe superficialità e inesattezze hanno da molto tempo colpito Bergson, ritenuto uno "spiritualista" fine secolo (Ronchi dimostra che molto più opportuno sarebbe definirlo "materialista"), un intuizionista (quando la sua filosofia è un esempio altissimo di ermeneutica dell'esperienza), un pensatore "psicologico" (quando pochi come lui possono definirsi realisti, e Bergson è per di più impegnato in un confronto costante e fecondo con le conoscenze scientifiche del suo tempo). Leggendo il libro di Ronchi mi sono chiesto come possano accadere questi strani fraintendimenti e mi sono risposto così: accadono proprio perché una filosofia, con il suo lessico e le sue invenzioni, ottiene un grande successo pubblico. Essa diviene punto di riferimento entro lo spazio pubblico della filosofia, sia in senso assimilativo, sia in senso problematico e polemico.

Le filosofie originali sono inevitabilmente, e anzi fruttuosamente, assai complesse e sottili. Già la necessità di assimilarle da parte dei lettori esige uno sforzo di sintesi e di semplificazione. I discepoli fanno il resto, traducendo il pensiero del maestro in formule ricorrenti con le quali, si potrebbe dire, vanno in guerra contro gli avversari. Questi, a loro volta, riassumono e sintetizzano a modo loro, anche per avvalorare le loro critiche, stuzzicate dalle tesi contrarie. Se queste li definiscono come "materialisti volgari" o come "meccanicisti" e simili, ecco che costoro rispondono dando all'avversario dello "spiritualista" in senso negativo e così via. Alla fine il tutto si placa perché passa di moda, e si assesta su di un'immagine intermedia, mezza vera e soprattutto mezza falsa; le formule e le espressioni più utilizzate, a dritto e a rovescio, restano a qualificare in termini riassuntivi la filosofia in oggetto e la consegnano alla manualistica corrente. Solo pochi o pochissimi continuano a studiare quella filosofia e sovente protestano invano contro i luoghi comuni che l'hanno incartapecorita, imbalsamata ed essenzialmente resa un cadavere o un monumento del museo delle cere. Ma noi vediamo ora agevolmente ciò che è accaduto. Il filosofo creatore si confrontava con le cose stesse della sua esperienza concreta, della sua vita storica, dei suoi problemi reali, delle sue emozioni e visioni, e cercava un lessico adeguato a esprimere tutto ciò e tutto il nuovo che vi circolava. La sua parola, la sua pagina, è perciò ricca, complessa, sfumata, inconsueta, straniante, lontana dal gergo e dai sensi comuni del tempo e così via. I suoi lettori, continuatori e avversari, non muovono invece, direbbe Husserl, dalle "cose stesse", ma dalle pagine e dai libri dell'autore: è attraverso questa mediazione che imparano a vedere nuovamente le "cose", non per loro primitiva esperienza diretta, ma riducendole a un fatto "culturale" e a un luogo di battaglia di teorie e di parole, di etichette e di formule. Tutto ciò è da un lato inevitabile, dall'altro anche necessario: è così che si crea una tradizione e una "storia" nel senso della storiografia. Entro questa tradizione, come custodito dalla sua inadeguatezza, si apre allora lo spazio per un ritorno alla verità della esperienza dell'autore e alla profondità concreta del suo linguaggio. La filosofia, osservò Heidegger, non si identifica con le sue "mode", anche se sono queste ultime, in prima battuta, a tramandarla. Un grande autore,

disse Campanella alludendo a se stesso, per quanto “crocifisso” dai critici, sempre resuscita, “al terzo giorno o al terzo secolo”.

Si potrebbe allora osservare che è proprio il successo ad assegnare una filosofia al suo declino e al suo silenzio nella incombente “attualità”. Questo si potrebbe definire un caso particolare della generale tendenza che mostra come sia il potere ad allevare la sua fine e i suoi becchini (Marx lo disse in particolare della borghesia). Riflettevo su queste cose dopo una conferenza nel bellissimo castello aragonese di Copertino, presso Lecce. Avevo visitato le meraviglie e appreso la lunga storia delle sue funzioni (di difesa bellica, dapprima, di dimora aristocratica poi), dei suoi nobili proprietari, delle famiglie che vi si erano succedute per secoli e secoli. Al di là di questo passare di mano, è più in generale la struttura del potere, delle quali il castello era un esempio e un reperto, sono le sue forme storiche, che dileguano via via, non per l’opposizione, a lungo impercettibile e impossibile, dei sudditi, o non soltanto per questo, ma perché l’esercizio concreto del potere comporta e fronteggia inevitabilmente continue modificazioni interne ed esterne. La struttura di potere tramandata e ripetuta dalla tradizione scopre allora, alla lunga, di non essere più in grado di amministrare l’esistente senza provocare gravi lacerazioni e fatali contese. Proprio come il formulario di una filosofia di successo, le strutture politiche, le forme sociali, le abitudini economiche, i pretesi valori morali e culturali, divengono vuote formule, buone per i libri di storia. La vita vissuta travolge il tutto e i castelli divengono grandi edifici in parziale rovina e infine luoghi delle Sovrintendenze, buoni per concerti, mostre e conferenze. Mai e poi mai i loro antichi padroni e abitanti se lo sarebbero immaginato.

Veniamo a “Materia e percezione”. Bisogna subito avvertire il lettore di questa Nota, che non ne svolgeremo qui un riassunto fedele, ma che procederemo, per dirla alla Bergson, solo con qualche colpo di sonda che ne rilevi dei passaggi utili alla nostra discussione. Si tratta anzitutto di individuare, scrive Ronchi, un “punto di unione tra anima e corpo”, al fine di superare quel dualismo che da Cartesio in poi affligge il sapere moderno e che perdura in quello contemporaneo (per esempio nelle oggi frequentatissime neuroscienze). Esso nasce, secondo Bergson, “dal fatto che si considera la materia come essenzialmente divisibile e ogni stato d’animo come rigorosamente inesteso”. In tal modo il materialismo volgare avanza la pretesa di assumere il punto di vista dello spazio, ponendovi la materia e, di contro a essa, le sensazioni inestese della coscienza. Ecco allora il paradosso classico già affrontato dall’occasionalismo: come potrà un corpo esteso agire sullo spirito e lo spirito inesteso sul corpo? La soluzione geniale di Bergson consisterà quindi, scrive Ronchi, nell’estendere lo spirito e, al tempo stesso, distinguere la materia, trovando un punto che partecipi contemporaneamente della estensione materiale e della spirituale semplicità indivisibile. Questo punto è “l’atto della percezione pura” (cfr. pp.92-3).

In che senso “pura”? Come può essere “pura” una percezione, se percepire significa sempre percepire qualcosa? La percezione è definita “pura”, spiega Ronchi, “perché esiste di diritto piuttosto che di fatto. È kantianamente un limite trascendentale dell’esperienza e non un fatto dell’esperienza. Ad essa arriviamo teoricamente attraverso un’analisi

trascendentale dell'esperienza concreta, la quale è sempre un fenomeno di endosmosi, un misto cioè di percezione e ricordo. (...) Il che significa che la percezione concreta è sempre un presente con un orizzonte di passato" (p.94). Nel presente, si potrebbe dire, accade un riconoscimento che è, platonicamente, un ricordo: "eccolo di nuovo", diceva Whitehead. Resta il fatto che "questo presente nel quale è rinchiusa la percezione pura è difficilissimo da pensare". Esso è una specie di piega che si incurva in un punto (il punto di coincidenza tra spirito e materia), dove si vede bene che lo spirito è anzitutto, dice Bergson, "parte delle cose piuttosto che di noi". Non c'è l'io alla base e all'inizio dell'esperienza. La percezione pura è per Bergson "un atto 'originario e fondamentale', un 'atto costitutivo', 'attraverso il quale noi ci poniamo immediatamente nelle cose'. (...) 'La nostra percezione è originariamente nelle cose piuttosto che nello spirito, fuori di noi piuttosto che in noi'. Bergson in questi e in altri passi afferma qualcosa di letteralmente inaudito per le nostre orecchie benedicate" (p.95). Infatti l'atto attraverso il quale, non "noi" ci poniamo nelle cose, ma (così ovviamente voleva dire Bergson) siamo posti nelle cose, mostra che esso sta anzitutto dalla parte delle cose, "in modo non dissimile da quanto avviene nell'epistemologia lucreziana". Suggestivo riferimento che equivale ad assegnare "scandalosamente" Bergson alla grande tradizione del materialismo occidentale.

L'atto della percezione pura non è dunque il nostro atto percettivo, non è un nostro trascenderci verso il fuori del mondo, ma è la materia stessa nel suo atto. È su questo atto che si innesta la memoria: essa lo interiorizza e così lo rende "mio". La percezione pura non è un atto dello spirito: "si fa nelle cose, ne è parte, o meglio la percezione è un atto della cosa stessa". Secondo un esempio di Bergson, "l'essere che odora la rosa è profumo di rosa e forse è addirittura rosa" (cfr. p.96).

L'esempio ricorda Hegel. Nel paragrafo 162 della Enciclopedia, polemizzando contro il formalismo logico, egli osservava: il giudizio dice che questa rosa è rossa, che questa casa è bianca; dice che essa, la rosa, è rossa; essa, la casa, è bianca. Non dice, come pensano gli intellettualisti, che è il giudizio a dirlo, che lo dico io o che così mi rappresento il rosso della rosa e il bianco la casa. Anche Bergson farà suo questo "realismo", che a suo modo smentisce le pretese del giudizio e avvalora invece il senso comune. Ma su Hegel dovremo tornare.

La percezione concreta è dunque un derivato delle cose, sulle quali essa agisce per reazione limitante. La percezione pura è invece una "immagine in sé": un dire nuovamente scandaloso, osserva Ronchi, poiché parla di "un'immagine senza referente e senza interpretante" (p.97). Di qui la celebre definizione della materia come "insieme delle immagini". Scrive Bergson in *Materia e memoria*: "Chiamo materia l'insieme delle immagini e percezione della materia quelle stesse immagini rapportate all'azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo" (cfr. p.98). Riferimento al corpo che ricorda fortemente Spinoza (secondo alcuni, un altro "materialista" e comunque un filosofo che particolarmente Bergson amava): colui che per primo "superò" il dualismo cartesiano, ma la cosa non può qui essere ulteriormente approfondita. Ronchi dice che in tal modo Bergson non risolve, ma piuttosto dissolve il dualismo cartesiano,

impostandone il problema in modo corretto. Siamo certo in un punto di straordinaria altezza e originalità speculativa: vediamo.

In sintesi. Per mondo materiale si deve intendere “un sistema di immagini solidali e ben collegate”. Poi dobbiamo immaginare che “vi siano qua e là alcuni centri di azione reale rappresentati dalla materia vivente” (il corpo). Ponendo questi due postulati, il dualismo cartesiano si dissolve. Commenta Ronchi: “Data la materia come insieme di immagini e dato un punto anch’esso assolutamente materiale (e dunque anch’esso immagine), che si differenzia dagli altri per una sorta di resistenza che oppone al fluire universale della materia (cioè delle immagini), è data al contempo anche la ‘coscienza’. La ‘percezione cosciente deve prodursi’, scrive Bergson (il corsivo è suo) nella forma di una riorganizzazione della totalità delle immagini in funzione di quel nocciolo materiale opaco” (p.98) che è il corpo cosciente. Soluzione, dice Ronchi, “integralmente materialistica”. Nessuno spiritualismo fin de siècle; piuttosto una vicinanza a tesi di tipo pragmatico e biologico.

Infatti il corpo è l’esserci della mia stessa vita prima ancora che io possa conoscerlo (e che io sia un “io”). Corpo sempre già aperto alla invasione delle immagini-mondo, si potrebbe dire, ma nel contempo necessitato a reagire dalla “urgenza pragmatica” che ne rivela il suo “essere in situazione”, necessitato a “rispondere” per vivere. In altre parole, necessitato a interpretare il mondo nelle sue risposte. Non un estrinseco contemplare il mondo, ma un continuo modificarlo come “potenza del nuovo”. Infatti “il mio corpo si trova nella necessità di restituire il movimento che riceve”: una sorta di imprevedibile dinamismo lucreziano. “Di tale ‘scelta’, spiega Ronchi, è ‘simbolo’ nell’uomo e negli animali ‘superiori’ il sistema nervoso e la sua più ‘evoluta’ espressione, il cervello”. Esso è l’organo della scelta (non la causa della rappresentazione cosciente, come ritengono gli epifenomenisti) (cfr. p.101).

In altri termini: qualcosa appare e scompare (il mio essere in un mondo già sempre dato e insormontabile); ma ciò che appare e scompare (questi oggetti, quei colori, quei rumori, le loro distanze ecc.) è il segno di quello che “può” il mio corpo nel suo essere in situazione. Il suo orizzonte sempre variabile è l’orizzonte stesso della sua azione possibile (cfr. p.102): essa definisce il mio grado di libertà, così come accade per ogni essere vivente, preso nel suo *conatus essendi* (nel suo “aver da essere” il suo “ci”, potremmo dire).

Come si vede, non più un’opposizione rigida tra l’essere in sé della cosa e l’essere per sé della coscienza, come si esprimeva il primo Sartre. Perché la coscienza “albeggi”, è sufficiente “porre un centro d’azione nella materia” (p.104), cioè un corpo che è sempre alle prese con un mondo che non si è scelto, ma al quale deve corrispondere “pragmaticamente” e non con astratti giudizi apofantici del tipo “A è B”. “Posso dire che A è questo e quello perché A mi è dato (la predicazione è predicazione in una esperienza), ma mi è dato perché sono un corpo in azione”. Ricordando celebri pagine heideggeriane, Ronchi scrive: “L’in quanto ermeneutico che precede e fonda l’in quanto apofantico è un in quanto pragmatico”. La percezione è azione, non speculazione; aver ignorato il fondamento pragmatico della percezione è, secondo Bergson, l’errore capitale degli idealisti come dei realisti. E così Bergson, amico di William James, si pone al livello di quella

grande rivoluzione filosofica che i manuali sogliono riferire, per lo più esclusivamente, a Essere e tempo (cfr. p.105).

Teniamo ferma l'immagine pragmatica suggerita da Bergson e proviamo a sintetizzare la situazione. Il reale è un "insieme di immagini" che come tale non è mai dato ("dove" o a "chi" sarebbe dato?). Ciò che è dato è l'azione del mio corpo percettivo: questa azione "ritaglia", entro l'insieme, il suo aver da essere, il suo rispondere e corrispondere al mondo. Il tutto accade su di un piano, potremmo dire, di radicale immanenza: la percezione corporea è una parte di quel tutto che è la materia-immagine; la loro differenza è solo di grado. L'atto percettivo del corpo non appartiene a un io o a un soggetto: esso fa letteralmente parte delle cose, è una cosa tra le cose. Di qui il celebre esempio della macchina fotografica: la percezione cosciente, come la macchina fotografica, opera dei ritagli; salvo che il corpo non agisce come una macchina puramente contemplativa, o rappresentativa, ma seguendo il suo "interesse vitale" (cfr. p.107). È importante a questo punto ricordare che Bergson, sin dall'inizio della sua ricerca, considera in un modo affine anche il linguaggio. A questo proposito rimandiamo al capitolo quarto: "La critica del linguaggio", ammirevolmente limpido e acuto. Qui Ronchi espone la tesi bergsoniana secondo la quale l'intera storia della metafisica deriverebbe dall'aver assunto i termini simbolici e illusori del linguaggio, scambiandoli per "la cosa stessa". Proprio questa passiva utilizzazione del linguaggio nel giudizio logico dà luogo a quei ricorrenti e insolubili problemi che Wittgenstein definirà, a sua volta, crampi linguistici. Anche in Bergson la filosofia si configura allora come una terapia dei mali della metafisica causati dal linguaggio e quindi come un'etica, una "preparazione al ben vivere" (cfr. p.80). La metafisica, scrive Ronchi, "è un'analisi linguistica della cosa che dimentica la sua umilissima origine pragmatica e biologica" (p.82). Prendere per buone le "tessere" del linguaggio, i suoi simboli, utili alle analisi pratiche del vivere, ma non veri in sé, è il limite dell'intellettualismo metafisico e di ogni formalismo logico-ontologico.

Stabilito questo, si pone nondimeno un problema. Proprio perché Bergson ha il merito di proporre una critica del linguaggio che solo dopo di lui, per esempio con Heidegger, Wittgenstein o Foucault, diverrà familiare alla riflessione filosofica, e perché ha persino il merito di individuare nelle lettere, nel gramma, quella "fissazione" delle parole che, oggi diremmo, è operato dalla pratica alfabetica (cfr. Ronchi, pp.87-9), proprio per tutte queste buone ragioni, non possiamo non chiederci in che rapporto stia il filosofare bergsoniano con il linguaggio e con la sua forma apofantica. Molto, e anche di molto positivo, si potrebbe dire in proposito, ma qui converrà limitarci ai tratti più problematici, che, come sempre, sembrano più fecondi per il nostro dialogo.

Il primo tratto è che Bergson inevitabilmente pensa e scrive per lo più entro la tradizione espressiva e argomentativa della filosofia (come qui anche noi stiamo facendo). Osserva Ronchi che i segni o simboli verbali, secondo Bergson, "traducono la cosa piegandola ai nostri bisogni, generalizzando e fissando. Non sono parti, ma note prese sull'insieme intuitivamente dato. Come tali tengono lontani dalla verità che è durata e singolarità, e che può essere intuita solo nel 'disinteresse' speculativo" (p.88). La prima osservazione è che, come si è visto sopra, "l'insieme" non

è mai “intuitivamente dato”. Esso è piuttosto “vissuto” e cioè “agito”, dove un modo di questa azione è la “traduzione” linguistica. “Insieme”, “durata”, “singolarità” sono simboli linguistici, come tali quanto meno inadatti a significare ciò che vorrebbero dire, per esempio un esperire pre-linguistico. Una *epoché* disinteressata (come è qui suggerito) potrebbe invitarci a cogliere il “senso”, e non il semplice “significato”, delle parole in questione. Esso sarebbe nondimeno colto solo a partire e per differenza dal linguaggio e così farebbe esperienza di quel limite espressivo della filosofia al quale Heidegger si riferì una volta dicendo, com'è noto, di aver lasciato incompiuto Essere e tempo perché gli mancavano le parole: quelle parole che avrebbero dovuto aprire la strada a un'ontologia fondamentale. L'unico “senso” possibile sarebbe dunque, in Bergson, non la pretesa di una “verità ontologica” (il mondo, la vita sono fatti così: durata, singolarità ecc.), ma la “cura etica”: la filosofia ti insegna che le parole non sono cose, ma vedute ed espedienti “pratici”; e così anche il dire filosofico è un “gesto”, un “abito”, il cui fine è sospendere i miraggi metafisici e le illusioni intellettualistiche.

Questa “soluzione” (posto che sia corretta) non sembra però in primo piano nel cammino di Bergson. Primario è il suo, peraltro molto lodevole, desiderio di superare l'astratta opposizione tra idealismo e positivismo, spiritualismo e materialismo, mostrando in questo la appartenenza ad alcuni tratti caratteristici del suo tempo. Per esempio la sua vicinanza, già evocata, a James, e poi, forse ancor più, ad Avenarius e Mach. Richard Avenarius, con la sua distinzione tra esperienza comune ed esperienza pura (1888-90), intendeva precisamente superare i dualismi astratti di soggetto e oggetto, pensiero e cosa, corpo e anima. L'esperienza pura è definita e descritta come il terreno indifferenziato dell'esperienza, che nondimeno si presenta sempre intimamente polarizzata nei tratti dell'azione dell'ambiente sull'individuo e della reazione dell'individuo sull'ambiente. Colori, suoni ecc., così come piacere, dolore e simili, non sono in loro stessi né soggettivi né oggettivi. I cosiddetti stati di coscienza o fenomeni psichici sono “cose” allo stesso modo degli elementi dell'ambiente, che nondimeno sono determinatamente quello che sono nella esperienza concreta e individualizzata o esperienza comune. Come si sa, Avenarius influì anche sul giovane Husserl.

Ora, definire la materia come “insieme delle immagini” (“prima della dissociazione che l'idealismo e il realismo hanno operato tra la sua esistenza e la sua apparenza”, cfr. p.110) suscita inevitabili perplessità. Anzitutto perché è appunto una definizione (A è B) e così ripete, per tornare a Hegel, quella prima posizione del pensiero nei confronti dell'oggettività che viene criticata nell'Enciclopedia. Posizione che, per dire in fretta, muove da contenuti di esperienza (supposti “sensibili” e “intuitivi”, o immaginati tali) e li traduce in parole-concetti, in “riflessioni” verbali. Fornire la parola giusta (“immagini”) risolverebbe il problema. Si potrebbe osservare che la pretesa soluzione è la proposta, certo acuta e anche geniale, di una via intermedia. C'è qualcosa di “idealistico” nel parlare della materia come insieme di immagini (nota Ronchi); nel contempo, riducendo radicalmente l'essere al suo apparire, la soluzione è anche realista. Ma le vie intermedie rischiano di lasciare il problema come prima. E le parole, dice bene Bergson, fissano e generalizzano; in questo senso non sono portatrici di “verità”. Il medesimo sarebbe da dire delle

non lontane soluzioni escogitate da Husserl, quando parlava della esperienza fondamentale come di una sintesi “passiva” (!) e del soggetto profondo, precosciente, come di un io “anonimo” (!) fungente. Formule geniali, non c’è dubbio; le può apprezzare davvero solo chi ha compiuto un lungo e profondo cammino entro i problemi posti dal desiderio di comprendere cosa accade in ogni nostro esperire e come diavolo sia coerentemente pensabile questo mondo al quale, come dice Ronchi, apparteniamo ben prima di averlo conosciuto e ancora meno scelto. Il cammino dell’ultimo libro di Ronchi e la sua proposta di rileggere attentamente Bergson è in proposito un luogo di formazione prezioso e a suo modo indispensabile per i problemi attuali della filosofia. “Tornano alla mente, scrive Ronchi, le parole con cui Bergson, nel quarto e ultimo capitolo di *Matière et mémoire*, definiva il compito della filosofia, in quanto scienza della verità: ‘Bisogna tentare un’ultima impresa. Andare cioè a cercare l’esperienza alla sua fonte, o piuttosto al di sopra di quella svolta (tournant) decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diviene propriamente l’esperienza umana’ ” (p.119).

La questione qui sollevata non è peraltro esauribile con le pagine del quinto capitolo sino ad ora esaminate; bisognerebbe estendere l’indagine almeno al capitolo ottavo: “Il principio di pienezza (Bergson e il neoplatonismo)”. Qui ci imbattiamo in alcune interpretazioni e messe a punto preziose, per esempio relative al rapporto tra intuizione e *mouvant*. Il tema dell’intuizione, in particolare, si fa carico di quella inadeguatezza del dire metafisico-concettuale che sopra richiamavamo. Infatti Bergson non affida al concetto e alla definizione il compito di cogliere l’esperienza alla fonte; si serve invece spesso, come si sa, di esempi, di immagini, di metafore (tutti ricordano i brillanti esempi della *Introduzione alla metafisica*). L’esempio, dice Ronchi, ha il vantaggio, rispetto al concetto, di esibire, con i pregi, anche i propri limiti: è sempre qualcosa di inadeguato, di “sporco”, anche se è capace di suggerire o di sollecitare un atto di intuizione “disinteressata” nei confronti dell’esperienza. Nessuno però può pensare davvero che il *mouvant*, lo slancio vitale, sia un elastico e simili. Il concetto invece esibisce un dire che ha pretese di appropriatezza e di esaustività: esibizione che illude e svia.

Scrivi Ronchi: “Cosa significa pensare l’uno (l’assoluto) come *mouvant*? Nella traduzione di questo termine ne va della comprensione dell’intero progetto bergsoniano. Non esiste, in realtà, corrispettivo italiano. *Mouvant* non è ovviamente il mobile (non è il sostrato della fisica aristotelica) e nemmeno la mobilità o il movimento inteso come qualità generica che compete a tutto quanto si muove. *Mouvant* nomina il movimento come atto semplice e indiviso, dice il suo aver luogo, la sua *quodditas*, il suo ‘evento’. Il suo statuto è quello ‘energetico’ dell’atto in atto: atto del passare che, come Bergson non si stanca di sottolineare, non va confuso con il suo ‘passato’, il quale soltanto può deporsi sulla linea spaziale del tragitto infinitamente divisibile. Il *mouvant* è un presente progressivo differente per natura da ciò che diventerà una volta che sarà stato. *Mouvant* nomina il passare in atto che è altro dal passato che sarà una volta compiuto e tramontato” (p.171). In questo senso il *mouvant* è “energia spirituale” e “fondamento trascendente dei molti”; come, secondo un esempio, l’unità dell’oro rispetto alla sua liquidità nelle

monete, le quali non bastano mai a pareggiarlo. Se l'oro è il *mouvant*, esso trascende e insieme fonda gli spiccioli, poiché li sopravanza ponendoli; ma nel contempo non è mai altrove che in essi. "L'uno non ha altra realtà che nei molti in cui 'transita', tuttavia non si pareggia. Resta sempre in eccedenza" (p.172). In questo senso l'uno è anche differenza, o il far differenza: altra fondamentale notazione che meriterebbe a sua volta un'attenta disamina.

Ma anche noi, credo, dobbiamo tentare un'ultima impresa, se desideriamo dare un senso definito al nostro fare filosofia, anche in un senso pubblico e potenzialmente condiviso. In ciò non potremmo avere compagno di strada o fratello maggiore più prezioso di Bergson: egli ha davvero circoscritto l'ultimo orizzonte per questa nostra pratica che Heidegger, con lucida consapevolezza, definiva oggi "epigonale" e "inattuale" (anche in un senso nietzscheano).

Prendiamo lo slancio da alcuni spunti preziosi che ci sono offerti da "Materia e percezione". Ricordando le conferenze di Oxford del 1911 sulla *Perception du changement*, Ronchi scrive che per Bergson bisogna anzitutto "emanciparsi dalla metafisica implicita nella struttura del linguaggio" (p.112). Il frutto che se ne ricava è di poter considerare "il cambiamento" come "l'essere stesso" e l'essere come "l'essere del cambiamento": "Il divenire, fattosi assoluto, non è più divenire di qualcosa (...) Esso dovrà coincidere con l'essere stesso, con il suo atto in atto, un atto intrascendibile perché fondamento di tutto ciò che appare. Assolutizzandosi, l'apparire esiste dunque in se stesso, come immagine in sé nel senso che ora l'immagine è la cosa stessa". E più avanti, con un uso molto fine del corsivo: la materia, "come insieme delle immagini nomina l'apparire di ciò che appare, nomina l'evento dell'apparire; come insieme delle immagini, mette invece l'accento su quanto appare, sull'apparente (nel senso di ciò che viene alla presenza)". Insieme delle immagini (in questo senso "materia" è però anche il nome per la coscienza) che è nel contempo l'insieme delle immagini (cfr. p.113).

Il gioco è ammirevolmente sottile: estremo orizzonte, si potrebbe dire, della "storia della metafisica", di cui Bergson e, per esempio, anche Gentile sono gli ultimi grandi maestri al pari di Heidegger e di altri ancora. Tuttavia nel gioco altri aspetti della situazione sfumano nello sfondo. Anzitutto che i nomi e le parole, come sappiamo, non sono innocenti, il che vale sia per le definizioni o giudizi, sia per gli esempi. Le parole veicolano significati che, nel nostro caso, sembrano in contraddizione col senso loro affidato. Espressioni come il cambiamento, il divenire, oppure fondamento, evento, cosa stessa sono in proposito emblematiche: alludono palesemente e consapevolmente a un non detto e non dicibile, ma ne rischiano nel contempo, e per dire in fretta, una indebita e involontaria "oggettivazione".

Proprio sulla base del cammino sin qui compiuto è però possibile suggerire anche una scelta differente. Semplificando molto, diciamo così: potremmo, per esempio, abbandonare del tutto la pretesa di cogliere l'oggetto dell'indagine (l'esperienza, la vita, l'assoluto, la realtà totale ecc.) con un dire che deve di continuo necessariamente correggersi (l'uno non è i molti, ma non è altrove che nei molti; è l'evento di tutto, cioè di ogni differenza, ma non è nessuna differenza ecc.); potremmo invece

concentrare la nostra attenzione proprio a partire da quella differenza che siamo e che attivamente incarniamo. Ciò che è dato, abbiamo letto sopra, “è l’azione del mio corpo percettivo”. Cioè è il suo saper fare, in tutti i sensi della espressione “sapere”. Siamo attivamente “al lavoro” in quelle differenze concrete che ci rendono soggetti che “sanno” (che sanno fare quel che fanno, dire quel che dicono ecc.). Il nostro tema sarebbe allora proprio questo soggetto supposto sapere e la domanda riguarderebbe le modalità concrete del suo sapere. Domanda che si potrebbe immaginare come “genealogica”. Se gli oggetti con i quali ci troviamo ad avere a che fare nella nostra esperienza sono il prodotto dei nostri saperi, del nostro saper fare negli intrecci delle sue pratiche caratteristiche, non si tratterebbe di proporsi di andare al di là di queste formazioni illusorie, intellettualistiche, analitiche, meramente pragmatiche, per cogliere, nel modo in cui si immagini possibile, il profondo che sottenderebbe quegli oggetti stessi e le nostre esperienze di essi. Anche questo “modo di vedere” potrebbe a sua volta “inabissarsi” in favore di una consapevolezza genealogica che, per esempio, dietro il giudizio metafisico non pone alcuna “realtà in sé”, intuitivamente operante, ma il divenire di concrete pratiche, anzitutto di parola e di scrittura (e non solo), delle quali noi possiamo proporci di ricostruire la genesi.

Come vada intesa questa ricostruzione è questione delicata. Non si tratta evidentemente della illusione categoriale dei saperi storiografici, che costituiscono peraltro un tipico “lavoro conoscitivo” come molti altri e che come tali vanno a loro volta valutati; si tratta invece di mettere in scena una consapevole “autobiografia”, che rianimi i fantasmi dei nostri antenati immaginari. Promuovere questa autobiografia e vedersi iscritti equivale alla progressiva liberazione del soggetto dalle sue superstizioni teoriche e pratiche. Liberazione del soggetto filosofico, anzitutto, ma poi di ogni soggetto supposto sapere, condotto così alla comprensione della sua “situazione” e “responsabilità” etica. Come si vede, della tradizione filosofica resterebbe a noi l’abito socratico della “sospensione del giudizio” (il “disinteresse”, si diceva sopra, ovvero una nuova direzione degli interessi, come proponeva Husserl). Abito inteso, non come premessa o fondamento di una “ontologia”, ma come luogo costitutivo di una “politica dell’esperienza”; luogo cioè di formazione di soggetti, non più illusi di dover e poter uscire dal “sogno”, di doversi “liberare del fantasma”, ma capaci, come diceva Nietzsche, di “sognare più vero”. Spinoza, credo, aggiungerebbe: di essere più felici.

Accenniamo infine, nel modo più rapido, a un esempio. Nel suo libro più recente un celebre scienziato inglese, non nuovo a patetiche uscite che lui immagina molto “radicali” e “provocatorie” (per esempio contro la religione), ha detto che la filosofia è morta e che non ci rimane che la fisica per sapere in che mondo viviamo. La frase, ovviamente, è solo molto stupida e testimonia della giusta preoccupazione di Whitehead: guardiamoci, scrisse una volta, dalle teste d’uovo dalle vedute ristrette. Inoltre si potrebbe ricordare anche Husserl: la formazione attuale degli scienziati, privandoli della filosofia e della consapevolezza di quanto ancora le siano debitori e ne siano catturati, ne fa meri uomini “di fatto”, privi di vero spessore culturale e di coscienza “politica”, si potrebbe aggiungere. In questo senso essi “non pensano”, disse Heidegger; sono

come degli “spensierati ingegneri”, aveva già notato Nietzsche. Benissimo. Però è altrettanto vero che obiettare a un fisico che per mondo materiale non si deve intendere l’azione delle particelle subatomiche, ma “un sistema di immagini solidali e ben collegate” non produce effetti desiderabili per nessuno. Ribadisce anzi quella divisione tra saperi “naturalisti” e saperi “moralisti” che proprio Bergson si sforzava di sormontare.

Non si tratterebbe allora di risolvere, in un modo o in un altro, la domanda: che è “mondo materiale?”. Questa mira alla “oggettivazione” lasciamola al lavoro analitico della scienza, che, come diceva Wittgenstein del linguaggio, va bene com’è (salvo comprenderne correttamente il senso). Si tratterebbe piuttosto della domanda stessa e dei saperi che essa eredita e mette in azione. Mostrare come in Bergson la tradizione metafisica relativa a questo domandare venga appunto ripensata e riformulata, sino ad attingere i suoi ultimi confini e le sue contraddizioni insanabili, iscritte nei modi tradizionali della sua pratica; e mostrare nel contempo quanto di questa e di altre pratiche o scritture sorregga il dire dello scienziato, le sue ideologie “naturalistiche”, le allucinazioni del suo “realismo ingenuo”; fare insomma di questi campi del sapere una rimemorazione genealogica che disegni quello che Ronchi ha descritto, in altri suoi libri, come “luogo comune”; tutto ciò potrebbe effettivamente ricostituire un luogo e un lavoro pubblico per la filosofia. Un luogo di interrogazione dei soggetti supposti sapere e delle loro pratiche in atto, perché il soggetto è appunto il riflesso delle sue pratiche (Bergson l’aveva a suo modo compreso) ed è insieme il veicolo della loro sovrabbondanza irriducibile alla mera exteriorità del passato.