

*Recensione*

**H. Bergson, *Lezioni di metafisica.*  
*Spazio, tempo, materia e teorie  
dell'anima***

a cura di S. Guidi, prefazione di R. Ronchi

Mimesis 2018

Giulio Piatti

Fa un certo effetto rileggere oggi, per la prima volta in italiano, le lezioni che Bergson tenne al liceo *Henri IV* di Parigi tra il 1893 e il 1894: innanzitutto perché, abituati ormai alla raffinatissima prosa del pensatore della *durée*, che gli valse – circostanza assai rara per un filosofo – un premio Nobel, incontriamo qui, al contrario, uno stile asciutto, densamente filosofico e impegnato in un serrato corpo a corpo con i maggiori pensatori della storia; si possono allora comprendere, perlomeno da un punto di vista squisitamente *estetico*, i motivi che hanno spinto Bergson a interdirne la pubblicazione. Tuttavia – e veniamo dunque a una seconda ragione del nostro stupore – queste lezioni, situate in uno snodo chiave del percorso filosofico bergsoniano (tra il *Saggio sui dati immediati della coscienza* e *Materia e memoria*), rappresentano un'occasione unica per seguirne le linee di sviluppo, le influenze, le esigenze teoriche: d'altra parte, come nota Rocco Ronchi nella prefazione, molti dei problemi qui affrontati – dalla realtà dello spazio al ripensamento del dualismo corpo-anima, sino alla messa in campo di un confronto con la fisica tardo ottocentesca intorno alla natura ultima della materia – paiono in effetti, quasi sorprendentemente, «dettare l'agenda dei nostri problemi metafisici» (p. 7).

Ciò che emerge è innanzitutto un confronto con la storia della filosofia che, seppur presente, in tono minore, nelle maggiori opere di Bergson, è qui esplicitato con particolare chiarezza. Due filosofi sembrano assurgere a veri protagonisti della prima serie di lezioni, dedicate allo spazio, al tempo e alla materia, ovvero Kant e Leibniz, che paiono confermare dunque il loro *status* di opzioni fondamentali della modernità filosofica, capaci di portare a maturazione e consapevolezza, pur in due modi assolutamente peculiari, la strada inaugurata

dalle riflessioni di Descartes intorno all'esistenza dell'estensione. Se il primo, con la sua estrazione del fenomeno dall'in sé della realtà, ha contribuito a contestare l'ipotesi di un'origine meramente empirica della nozione di spazio, il secondo ha intravisto, in ciò già superando il criticismo, la possibilità di concepire uno spazio esteso i cui *qualia* non abbiano il rigore solo apparente di una geometria tutta interna alla soggettività, ma che consistano, anzi, in accordo con le ipotesi del fisico William Thomson, in veri e propri «centri di forze» (p. 84). La delicatissima posta in gioco, per Bergson, è in questo contesto quella di arrivare a cogliere la natura di quello spazio omogeneo che tendiamo sotto i fenomeni temporali e concreti, evitando sia di considerarlo, con Kant, un *a priori* meramente soggettivo sia di pensarlo come coincidente con l'aspetto più profondo del reale: vediamo qui, in filigrana, l'archeologia a un tempo di quel quarto capitolo di *Materia e memoria*, nel quale all'estensione non viene più negata, come nel *Saggio*, l'appartenenza alla durata, in quanto sua infinita distensione, nonché di quel terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice* in cui si sostiene la genesi simultanea di materia e intelligenza, entrambe irresistibilmente tese (ma significativamente mai completamente coincidenti) a una spazialità omogenea e geometrica.

Bergson affronta così, nella prima serie di lezioni, le opzioni proposte da realisti e idealisti, meccanicisti e 'dinamicisti', senza risparmiare critiche e, anzi, individuando ogni volta impliciti postulati comuni e limiti interni: tra i due estremi di un empirismo (tanto positivista quanto psico-fisiologista) che imprigiona se stesso nell'impossibilità di restare fedele al fluire dell'esperienza e un idealismo assoluto, che riduce il reale a una produzione fantasmatica della coscienza, i mediatori dell'idealismo e del realismo si avvicinano dunque al concreto, tradendolo tuttavia o con una sua ricomprensione entro una prospettiva soggettiva (Kant) o attraverso un materialismo soltanto apparente (Leibniz) che esclude gli elementi dinamici dall'estensione.

Al classico problema del rapporto mente-corpo è invece dedicato il secondo ciclo di lezioni: qui Bergson parte evidentemente dalla tradizione platonica che, riscrivendo il materialismo ingenuo dei presocratici alla luce del 'mentalismo' anassagoreo, inaugura di fatto un dualismo che arriva a inquietare, via Descartes, l'intera filosofia moderna (e contemporanea). Se lette in accoppiata con le lezioni sulla storia della metafisica e della memoria, tenute una decina di anni più tardi al *Collège de France*<sup>62</sup>, si comprende bene come le considerazioni intorno ai rapporti tra anima e corpo costituiscano una tappa fondamentale per la maturazione del pensiero bergsoniano: se lo schema duale nasce con Platone e si perfeziona con il pensiero alessandrino per poi penetrare, significativamente, nel parallelismo spinozista, questa tradizione di pensiero è implicitamente in gioco, come inconfessato postulato, nella psicologia scientifica di fine ottocento, contemporanea a Bergson: la pervasività di uno schema che divide arbitrariamente mente e corpo per poi ingegnarsi, nei modi più differenti e complicati, in una loro

---

<sup>62</sup> Cfr. H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, ETS, Pisa 2007.

riunione, è infatti il *proprium* di una modernità che, superando le considerazioni per così dire impersonali (p. 106) dei pensatori antichi sull'*anima mundi* e sui principi spirituali attivi nel reale, è passata a interrogarsi, *in interiore homine*, sullo statuto della coscienza in rapporto a tutto ciò che questa trova fuori di sé.

Non si può non notare – come segnala Simone Guidi (p. 36) – in questa serie di lezioni l'incubazione di una delle nozioni-chiave del pensiero bergsoniano, che sarà sviluppata, di lì a poco, nel primo capitolo di *Materia e memoria*: si tratta della teoria delle immagini come sistema, uno dei più originali tentativi moderni di ripensare il rapporto tra mente e natura<sup>63</sup>: qui Bergson pone, all'origine dell'universo, una percezione diffusa che transita entro un campo di immagini a-soggettive, prima di regolarsi attorno al perno del soggetto. Se è da un lato Plotino, il quale concepisce il rapporto tra l'Uno e le anime particolari alla stregua di un'emanazione irradiante generata da una fonte luminosa, a fornire un antecedente illustre alla teoria bergsoniana, è nuovamente un confronto con Leibniz a dare l'impulso decisivo<sup>64</sup>: è infatti quest'ultimo a concepire i rapporti tra le monadi come «movimenti reali», al tempo stesso strettamente legati al meccanismo percettivo. Si tratta allora di riprendere il monadismo leibniziano, depurandolo però dai residui cartesiani e spinozisti: ciò che infatti è più mancato, nella considerazione dei rapporti tra corpo e anima – al di là del passaggio dall'universalismo antico al soggettivismo moderno – è lo spazio per la libertà, non intesa soltanto come libero arbitrio del singolo quanto, piuttosto, come quella «creazione continua di imprevedibile novità che sembra perseguirsi nell'universo»<sup>65</sup>. Se Leibniz pare allontanarsi da quel Dio garante della realtà che, da Cartesio e Malebranche, ha avuto modo di trasformarsi nella necessità spinoziana, al tempo stesso finisce per confinare il proprio realismo – secondo la felice espressione del curatore – entro la «musica già scritta» (p. 40) dell'armonia (Deleuze parlerà, proprio a questo proposito, di un tradimento dell'immanenza<sup>66</sup>). Porsi nel reale, come Bergson stesso tratteggia nella conclusione delle lezioni, significa allora dare consistenza a quella libertà creatrice (o contingenza ben compresa) che è attiva tanto nell'uomo quanto nell'insieme della realtà e il cui studio è compito di una nuova filosofia della natura, capace di far transitare nel suo apparato strutturale le maggiori acquisizioni della fisica contemporanea, quelle di forza, magnetismo e campo.

L'uscita in traduzione di queste lezioni costituisce insomma un segnale felice, per almeno due ragioni. In primo luogo poiché si coglie, in filigrana, un passaggio cruciale nello sviluppo della speculazione bergsoniana, quello in cui la durata, da semplice stato psicologico e interiore, inizia a inglobare, come un vero

<sup>63</sup> Cfr. R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011, p. 93.

<sup>64</sup> Già Jean Wahl aveva pionieristicamente notato la vicinanza tra la monadologia leibniziana e il primo capitolo di *Materia e memoria*, collegando entrambi, inoltre, alla filosofia dell'organismo di Whitehead (cfr. J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel, Vrin*, Paris 2004, p. 138).

<sup>65</sup> H. Bergson, *Pensiero e movimento*, trad. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 83.

<sup>66</sup> Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 40.

e proprio nastro di Möbius (p. 19), tutto ciò che è a lei esterno, arrivando infine a coincidere, nell'*Evoluzione creatrice*, con un vero e proprio impulso cosmologico. In secondo luogo perché ci aiuta, una volta di più, a comprendere l'attualità del pensiero di Bergson: al di là di quelle persistenti etichette spiritualiste e antiscientiste che ancora oggi ne oscurano la ricezione, il pensiero bergsoniano, se riletto in tutta la sua radicalità, sembra fornire gli strumenti essenziali per un realismo e un materialismo rinnovati, capaci forse, se sviluppati teoreticamente, di fornire alcune risposte alle sfide più pressanti poste dalla contemporaneità al pensiero filosofico.