

Discussione

Per una scienza del filosofico

Sulla Storia dell'idea di tempo di Henri Bergson

Daniele Poccia

La necessità con la quale il pensiero filosofico ha tentato di derivare il tempo dell'eterno è la stessa grazie a cui il tempo si è imposto come tema principale e forse definitivo del filosofare. Come vi fosse una segreta relazione di simmetrica esclusione ma anche di reciproca implicazione, nella storia della filosofia occidentale, tra il pensiero del tempo e quello della necessità, sino al punto in cui la negazione del tempo stesso si identifica, rovesciandosi, nel suo *inevitabile* riconoscimento. Nella *Storia dell'idea di tempo. Corso al Collège de France 1902-1903*¹, Bergson non lo dice apertamente, ma lo lascia in qualche modo intuire al suo lettore (all'ascoltatore dell'epoca). Il tempo della filosofia è il tempo di una necessità – la necessità di pensare il tempo come durata. Ora, c'è un modo semplice e diretto per spiegare che cosa Bergson intendesse con il termine concettuale «durata» ed è la parola “ritmo”. Un ritmo è qualcosa di più di una semplice scansione numerica del divenire. Il ritmo designa sempre il modo in cui il tempo passa, qualcosa come *il tempo stesso impiegato dal tempo a passare*. Quale è allora il ritmo proprio del tempo (im)pensato dal filosofo? Come spesso – se non sempre – accade, l'allievo vede nel pensiero del maestro quel che il maestro non riusciva a vedervi. E vedendolo rivela il suo segreto a tutti. Se è vero dunque, come sosteneva lo stesso Bergson, che ogni filosofo

¹ Il testo – che rientra nel più ampio progetto di pubblicazione dei materiali inediti del filosofo francese, in corso in Francia – consiste nella trascrizione completa, ad opera dei fratelli Corcos (incaricati da Charles Péguy), di un intero corso tenuto al Collège de France tra il 1902 e il 1903 e rappresenta, per stessa ammissione di Bergson, il laboratorio del quarto capitolo de *L'Evolution créatrice* del 1907 – il capitolo, per dir così, “storiografico” di quell'opera a tutti i riguardi fondamentale tanto per il bergsonismo che per il pensiero dell'intero Novecento. Da poco pubblicato in italiano nella collana *Canone minore* di Mimesis (Milano 2019, pp. 433, € 25), diretta da Rocco Ronchi (autore anche di una densa prefazione) e con le cure, competenti e certissime, di Simone Guidi, questo libro segna indubbiamente un capitolo a dir poco importante nella comprensione della filosofia di Bergson – e non solo. La postfazione al corso, che ricostruisce anche la complessa vicenda degli inediti del filosofo, è affidata a Camille Riquier.

parla sempre di una sola cosa – una sola cosa che non riesce mai del tutto a esprimere² –, è altrettanto vero che spetta all'allievo enunciare quel che il suo predecessore stentava a formulare. Ovviamente, lo farà sul fondamento di un nuovo inesprimibile, anch'esso destinato, nella sua opera, a rimanere sottaciuto. Quasi che, per così dire, ogni verità non sia mai del tutto da sola. Quasi che la 'verità del vero' sia, da ultimo, di essere un *plurale tantum*. Alfred. N. Whitehead – per molti versi un continuatore del pensiero di Bergson – definisce allora così il ritmo: «la fusione della permanenza (*sameness*) e della novità»³. Dunque, la durata è tale fusione: coniuga il permanere e l'innovare, la ripetizione e il cambiamento: l'essere e il divenire. Si potrebbe dire, bergsonianamente, che il tempo vero, il durare autentico, non stia solamente dalla parte della memoria, ma sia piuttosto il sinolo di materia e memoria, il passaggio continuo dell'una nell'altra, finché tutta la materia si fa memoria e tutta la memoria diventa materia, come accade esemplarmente nel sogno. Che sia questa la determinazione ultima di quella pratica che prende il nome di filo-sofia, di amore per il sapere, e che trova addirittura nel pensiero *della* durata stesso (genitivo oggettivo e soggettivo) la sua unica determinazione? Il sogno come cifra della filosofia? Ma che cosa sogna, nello specifico, un filosofo?

Nella *Storia dell'idea di tempo*, Bergson risponde in maniera risoluta e, per molti versi, definitiva: il sogno della filosofia è fare a meno del tempo in quanto durata indivisa⁴. La filosofia antica, in particolare, è l'istituzione di questa rimozione, di cui la filosofia moderna, da Descartes⁵ in poi, si impegnerà, ma solo gradualmente, a demolire le premesse, approssimando così la scienza⁶. Chi sa di dover morire ha il tempo contato e quindi conta il tempo. Forse il filosofo è colui che vorrebbe imparare a non contare più il tempo – a diventare qualcuno per cui il tempo non conta più nulla, ma che, nel tentare di farlo, escogita un nuovo modo di contarlo, forzandolo nell'eternità: è di questa forzatura che il tempo

² Cfr. «L'intuizione filosofica», in H. Bergson, *Il Pensiero e il movimento*, Milano 2000 (1938), pp. 100-101: «In questo punto vi è qualcosa di semplice, di infinitamente semplice, di così straordinariamente semplice che il filosofo non è mai riuscito a dire. Ed è per questo che egli ha parlato tutta la vita: non poteva formulare ciò che aveva nello spirito senza sentirsi obbligato a correggere la sua formula e poi a correggere la sua correzione. Così, di teoria in teoria, rettificandosi allorquando credeva di completarsi, attraverso complicazioni che rinviavano a complicazioni, e sviluppi giustapposti a sviluppi, ha cercato di rendere con approssimazione crescente la semplicità della sua intuizione originale. Tutta la complessità della sua dottrina, che andrà all'infinito, è dunque soltanto l'incommensurabilità tra la sua intuizione semplice e i mezzi di cui egli disponeva per esprimerla».

³ A. N. Whitehead, *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge 1919, p. 198.

⁴ «Ricordate che abbiamo insistito sull'estrema difficoltà, straordinaria difficoltà che il nostro spirito incontra nel rappresentarsi il movimento come ho appena detto, rappresentarsi il movimento tra due soste, come qualcosa di semplice e indiviso. Buona parte della filosofia – della storia della filosofia – è un reclamo contro questo modo di inquadrare il movimento» (p. 89)

⁵ «Ecco scartata l'idea perfetta. Con che cosa la sostituirà Descartes? Descartes la sostituirà con qualcosa *in fieri*; sostituirà, come essenza della verità, un'azione, un atto: 'Penso dunque sono'. Ecco la verità fondamentale, ecco il punto di partenza di tutta la sua filosofia» (p. 367).

⁶ «La scienza è essenzialmente dinamica, e in niente affatto statica» (p. 356)

riuscirà pian piano a rompere gli argini. Donde, anche, l'ambivalenza filosofica strutturale nei confronti dell'intreccio dello stesso e dell'altro, dell'identico e del diverso che costituisce la natura stessa del tempo. In questo corso si assiste infatti a una operazione genealogica per molti versi senza precedenti: la storia della filosofia – da Platone a Kant, passando per Aristotele, Plotino, Descartes e Leibniz, per non citare che i nomi maggiori trattati – vi è ripercorsa con un unico scopo. Fa notare il curatore come il corso sia certo «la storia dell'oblio del tempo nell'eternità», ma come esso istruisca altresì «una storia nella storia, [...] un lento percorso di risveglio che sorge *in* quell'oblio» (p. 46). Singolare è che il risveglio avvenga non *malgrado* l'oblio ma grazie ad esso. Bergson ci dice insomma, con uno sguardo a volo d'angelo sull'intera storia della metafisica, che *non* pensare il tempo è pensarlo sempre un poco di più, sino al momento in cui, grazie al tempo trascorso, il tempo diventa se non proprio pensabile, perlomeno circoscrivibile come *problema*, ostacolo, etimologicamente, tra la filosofia che pensa e la filosofia pensata. La durata è un fatto non negoziabile, il tempo non riducibile impiegato per esempio, secondo il celebre apologo bergsoniano, dallo scioglimento nell'acqua dello zucchero⁷. Il *tempo* del pensiero prescrive perciò al *pensiero* del tempo di pensare il 'tempo' stesso del tempo, il suo ritmo immanente. L'ingiunge a concepire il *modo* stesso in cui il tempo, accadendo, si rende riconoscibile: come durata che si emancipa progressivamente, ma in maniera storicamente determinata, da un tempo modellato sullo spazio. Spazializzare significa insomma credere di poter aggirare il tempo necessario affinché qualcosa accada, di poter fare a meno dell'intervallo in cui gli eventi, quali che essi siano, prendono sempre luogo. Ci voleva dunque tempo perché la filosofia pensasse adeguatamente il tempo. In questo preciso senso, persino l'idea di tempo può avere una sua specifica storia – la storia di quell'impresa a sua volta temporale che risponde al nome di filo-sofia e che Bergson si incarica qui di tracciare. La filosofia, nella sua storia, incarna un ritmo del tempo, il ritmo della sua insicura e tentennante esumazione teorica.

Il titolo, che originariamente suona “Storia dell'idea di tempo nei suoi rapporti con i sistemi”, è già di per sé del tutto indicativo. Per l'autore di *Matière et mémoire* (1896) si tratta di afferrare alla gola il circuito virtuoso che, nel corso della storia della filosofia, lega il tempo all'idea di sistema (o l'idea di tempo al sistema) – e, meglio ancora, di cogliere e formalizzare la proporzionalità inversa con cui lo spirito di sistema lascia inesorabilmente spazio al pensiero *del* tempo. Ora, questo annodamento tra tempo e sistema, tra futuro e passato, tra durata ed eterno, ha di che sorprendere il lettore. La filosofia che Bergson mostra divenire sempre più capace di pensare il proprio antonimo è una filosofia che si verifica, nel duplice senso dell'accadere e del confermarsi, *nel* tempo e *come* tempo. Se fare filosofia vuol dire in origine tentare di pensare quel che sovrasta la

⁷Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Milano 2002 (1907), p. 14: «La successione è tuttavia un fatto incontestabile, anche nel mondo materiale [...] Se voglio prepararmi un bicchiere d'acqua zuccherata, per quanto possa darmi da fare, devo aspettare che lo zucchero si sciolga. È un piccolo fatto ricco di insegnamenti»

temporalità, se, insomma, la filosofia, almeno nella sua forma metafisica classica, aspira a un principio che valga «una volta per tutte e tutte le volte per una»⁸, il tempo è l'esperienza cruciale che licenzia tale aspirazione. La novità, se si vuole, di questo corso, concerne infatti, soprattutto, il rapporto peculiare che vi viene rintracciato tra filosofia e scienza. La storia della filosofia è presentata come una sorta di pratica di laboratorio, dove la ricerca di una sistematicità nella quale imbrigliare il tempo – l'alterazione, il divenire, ecc. – schiude il sistema stesso alla necessità di pensare esattamente quel che voleva esorcizzare. La filosofia procede in maniera scientifica soltanto *attraverso* la sua storia e quindi mediante la sua propria negazione. Un sistema è un'architettura, lo si sa da Kant in poi. Un sistema è un'architettura, sì, ma razionalistica – che poco spazio concede all'inventiva e all'estro dei suoi abitanti, in cui ogni cosa ha un suo posto, nella quale ogni specifica struttura è associata senza sconti a una funzione inalterabile. Ma anche questa architettura, come ogni altra cosa materiale, subisce gli effetti del tempo, albergando talvolta degli inquilini abusivi e venendo infestata dalle piante selvatiche.

Il tempo non è dunque un'idea filosofica come un'altra, ma piuttosto il parassita che sorge da ventre stesso della filosofia. Essa ha la virtù di introdurre il filosofo sulla soglia del proprio destino, come praticante di una specifica disciplina che si allontana sempre più dalla sua natura primitiva. Questa disciplina è la scienza stessa, e la sua possibilità si afferma, almeno secondo Bergson, mediante l'accettazione della natura temporale di ogni cosa. Persino di quelle 'cose' che sono i concetti filosofici. La storia dell'idea di tempo, in questo senso, allestisce per ciò stesso la *distruzione* di quella di sistema. In queste pagine è messa in scena la storia del (ri)*farsi* della durata attraverso la dissipazione dell'idea, ma, per forza di cose, *nell'elemento dell'idea*, del discorso e del linguaggio: dei segni allestiti dal filosofo. La filosofia vi è concepita insomma come una lunga e faticosa emancipazione dalla fascinazione stuporosa per la logica quale criterio esclusivo di determinazione della realtà. La messa fuori gioco della subordinazione alla scoperta greca della «dimostrazione» (p. 141) sancisce apoditticamente il dispiegamento di un pensiero del tempo. Bergson vede insomma in che modo la filosofia si scopra pian piano alla stregua di un'impresa che, nel riprendere almeno sul piano del metodo l'esempio della scienza più all'avanguardia a essa contemporanea, la matematica⁹, secerne l'ambito della propria autonomia, sino a potersi dare kantianamente la regola da sola. La storia della filosofia, in tal senso, si rivela essere una registrazione sempre più decisa dell'impossibilità per una scienza davvero matura di presupporre un reale distinto dal suo operare – di una

⁸ Cfr. P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*, Dijon 2015.

⁹ «Vi è soprattutto l'idea, quasi il bisogno, di prendere in prestito dalla matematica, dalla geometria – che era la sola scienza costituita ai tempi di Platone – prendere in prestito ciò che essa ha di essenziale. L'influenza della matematica sulla filosofia è stata capitale in tutte le epoche della storia della filosofia. La forma che la filosofia ha preso è sempre stata determinata dalla forma che avevano, nella stessa epoca, quelle, tra le scienze, che presentavano maggior rigore, più precisione, e che davano allo spirito maggior soddisfazione» (p. 163)

verità già data «da qualche parte»¹⁰, perfettamente compiuta e in attesa soltanto di essere scoperta. Emerge così, nel concreto del suo operare, la storicità del concetto, la realtà non meramente concettuale del pensiero: la sua viscosità durativa. La filosofia si riconosce attraverso la sua storia come impresa storica.

Non è per caso, dunque, che la *Storia dell'idea di tempo* si apra con tre lezioni (Sessioni del 5, del 12 e del 19 dicembre 1902) dedicate alla natura del «segno» e alla sua incapacità, dichiarata senza esitazioni, di render conto dell'assoluto, in qualsiasi forma esso si dia. Il segno è sempre e soltanto la via di una conoscenza relativa (finita) e puramente pragmatica, fatta di prospettive parziali sulla cosa che non sono in alcun modo parti componenti di ciò che pure traducono in un altro *medium*, se non determinando uno scambio pernicioso dell'astratto con il concreto. L'intuizione bergsoniana mira invece a ricomporre questa scissione e a introdurre l'esperienza direttamente *nella vita* della cosa stessa, alla stregua di una sua espressione immanente. Persino in quella vita che informa la vita del segno, il suo progredire nella generalizzazione, nella fissazione del divenire e nel predisporre all'azione. Sono questi, infatti, i tre caratteri che Bergson attribuisce al segno stesso (cfr. pp. 80-7). «La conclusione, scrive allora conseguentemente, è che il segno per eccellenza, che riunisce questi caratteri al più alto grado possibile, è ciò che i filosofi chiamano il concetto, ovvero l'idea, la rappresentazione, in quanto interamente confezionata per la manipolazione intellettuale» (p. 102). Anche la filosofia vive e ha una sua temporalità specifica. La sua azione resta inseparabile da ciò su cui essa opera – il presentificarsi del tempo stesso come *in-finito* del concetto. Anche l'errore del segno partecipa della verità. Anzi, ne è parte integrante.

Le dottrine filosofiche sul tempo hanno potuto dunque ripristinare, sia pure in maniera intermittente e incompleta, una traduzione sempre più fedele di quanto non potevano peraltro che continuare a tacere, visto che ogni trascrizione concettuale del tempo ne è immancabile tradimento. Il tempo progredisce, sempre, come ne progredisce la miscomprensione, incapace di afferrarlo una volta per tutte e allo stesso modo, ma altrettanto inadeguata a mancarlo una volta per tutte – non foss'altro perché ciò testimonierebbe di un suo effettivo riconoscimento. Se il tempo resta insomma un impensato della metafisica è perché agisce al suo interno come una sorta di motore immobile, capace di condurla sempre di più sulle sponde di un pensiero che, quale è quello bergsoniano, gli riconosce appunto il ruolo che finalmente gli spetta. La contingenza con la quale

¹⁰ Espressione che nell'opera di Bergson assume sintomaticamente una duplice valenza. Essa indica tanto l'idea di una scienza compiuta e già data che il sapere si limiterebbe a svolgere, quanto il fatto di una memoria che tutto conserva e che qualifica in tal modo la storicità propria a ogni processo davvero vitale, come si evince da questo passo: «*Ovunque qualcosa vive, c'è, aperto da qualche parte, un registro in cui si iscrive il tempo*», H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 19. Questa ambivalenza di significato è forse la stessa che fa sì che, nella storia del pensiero filosofico, l'obliterazione del tempo sia inseparabile dalla sua esplicitazione. Il tutto dato dell'eternità finisce coll'essere in coalescenza storica con il divenire, e dunque con la memoria, delle dottrine che lo pensano ogni volta differentemente (e, quindi, trasgredendo il proprio stesso mandato di filosofie che si vogliono trans-temporali).

si scrive sempre il tempo ammette la sua stessa sospensione: il tempo è stato infine trascritto, per quanto non certo esaurito. L'inconclusività della filosofia che pensa il tempo, nell'atto di non pensarlo mai fino in fondo ma anche sempre un poco di più, legittima la stessa inconclusività della filosofia *tout court*, quale impresa che vorrebbe rendere conto del reale tutto, ma che non può compiersi, in questo intento, se non continuando a registrare il mutare stesso del reale, il suo stagliarsi sempre un passo oltre la sua concettualizzazione/totalizzazione. Se non riconoscendo, addirittura, il reale in quanto non si distingue più dal tempo: poiché la sua natura consiste da parte a parte in un tempo che agisce e che agendo muta, come muta la presa in carico filosofica a suo riguardo. La filosofia, mancando il tempo, *si* manca e può, proprio in forza di questo mancare, continuare a essere filo-sofia e a non coagularsi nella forma statica di un sapere costituito, di una scienza e di una dottrina complete. Sino a che, da ultimo, non si riconosce come tale: come *un farsi ancora da fare*.

Per questo motivo, spiega Bergson, la soddisfazione è sempre un effetto, in ambito esplicativo, del modo in cui una certa teoria si impone al nostro spirito: di come essa porti su di sé il sigillo di una certa, più o meno appariscente, necessità. Qui sta anche il suo carattere di scientificità¹¹. Già la metafisica antica lo aveva inteso. «Per abbandonare il *Dio* del *Timeo*, cosa bisognava fare? Occorreva giungere a una concezione della causalità che permettesse di far scaturire – automaticamente, in un certo senso – il divenire dall'immutabilità, e il tempo dall'eternità» (p. 231). L'intuizione bergsoniana è tutt'altro, dunque, che un solitario «colpo di pistola» nel buio del concetto o dell'idea. Intuire significa gettare un «colpo di sonda»¹² nella complessità stratigrafica della realtà, anche di quella realtà *sui generis* di cui è fatta la storia dei filosofi. L'intuizione è sempre e comunque il reperimento di una storicità intrinseca delle cose sulle quali verte, l'ottenimento di una prospettiva che attribuisce alla cosa stessa la dimensione evolutiva che ne caratterizza lo statuto anzitutto vitale e insomma incompleto, sempre plurale. Ci si trova al cospetto, dunque, leggendo questo corso, dell'esposizione metodica di una duplice necessità, di una necessitazione all'opera: di una necessità di pensare la necessità con la quale la stessa durata si è imposta partitamente quale pensiero filosofico non più prescindibile, come *ubi consistam* stesso del gesto filosofico. La storicità è la prova imprescindibile che *non tutto si può avere tutto insieme*, dato d'un colpo allo sguardo comprensivo di una mente fuori dal tempo: che il tutto è un divenire e non un fatto. La logica, in tal senso, è l'opposto del necessario; sigla piuttosto la natura di quel «miraggio del presente nel passato»¹³ che l'intelligenza chiama «possibile» e che, insistendo nel dirimere il logico dal non logico, il razionale dal non razionale e il giusto dallo sbagliato, impone una scelta oppositiva tra di essi. Non c'è possibilità invece nel tempo, ma solo contingenza, la stessa che, nello sguardo del

¹¹ «Intendo per spiegazione scientifica e filosofica una spiegazione che dimostri la necessità» (p. 306).

¹² Come Bergson si esprime qui e nella coeva *Introduction à la métaphysique*, del 1903.

¹³ Cfr. H. Bergson, *Il possibile e il reale*, in *Il pensiero e il movimento*, cit., p. 93.

filosofo, assume poi retrospettivamente la forma di uno sviluppo necessario. La perfetta sovrapposizione di inscalfibile necessità e di contingenza secca stabilisce il senso scientifico di una spiegazione che ravvisa ovunque l'opera incessante del movimento, del ritmo come sintesi istantanea di permanenza e novità.

L'interesse che Bergson manifesta qui per l'automatizzarsi delle spiegazioni filosofiche, sempre più spogliate di ogni elemento mitico (e cioè, *antropomorfo*) è un segno dell'esigenza di estendere al concetto quel che il concetto accerta nel suo oggetto. La filosofia, soprattutto moderna, si inverte facendosi pratica meta-filosofica: disfacendo quel che di (ancora) non filosofico – di non temporale – persiste in essa e fuori di essa, ritrovando così la propria immagine persino nel reale indagato. E così facendo riduce l'elemento teologico dal quale era partita. «Si può seguire il graduale restringimento della concezione di Dio – da Descartes a Leibniz e da Leibniz a Kant – a condizione di fare ciò che Kant non ha fatto: dare il nome di Dio a quest'unità primitiva dell'appercezione» (p. 415). Al pari di ogni forma di vita, il pensiero, sorgendo, è costretto a imitare il suo opposto – l'azione. Il discorso teologico funziona come una generalizzazione della considerazione 'pragmatologica' consistente nell'attribuire sempre un soggetto all'azione, nel cercare d'impulso un 'imputato' al quale assegnare il gesto. L'impresa la cui specificità risiede nell'acquisizione di una crescente consapevolezza, innanzitutto dei propri mezzi, esordisce quindi mascherandosi sotto le fattezze dell'attività pragmatica – o perlomeno assumendo le caratteristiche che qualificano la *logica* dell'azione: l'analisi. Il filosofo, in questo modo, si qualifica come colui che si deve sempre ancora ri-conoscere, che deve sempre continuare ad auto-analizzarsi. E l'analisi, vieppiù quando è condotta sul corpo della propria storia, individuale o collettiva, scorge sempre un percorso inalterabile: vede soltanto la necessità e l'impersonalità. Anche il pensiero è una realtà che *si* fa, attivamente, attraverso un'altra realtà che si disfa, come lo slancio vitale lanciato attraverso la materia senza alcun titolare a presiederlo. In questo caso, il rovescio del tempo (im)pensato sta nella convinzione di poter dispiegare la temporalità a partire dall'eterna perfezione dell'idea. La filosofia di Bergson, al pari di quelle hegeliana e heideggeriana, si concepisce come il punto d'approdo di un movimento di lungo corso – con la differenza, nondimeno, che questo movimento si predispone a essere continuato senza essere negato, si spinge sino a divenire parte di uno sforzo conoscitivo non più soltanto individuale, ma collettivo (dei filosofi del passato e del futuro) e dunque proprio per questo *scientifico*. Sforzo contingente e necessario, che si fa e va fatto, al contempo.

Si direbbe perciò che il passato empirico della filosofia arrivi a occupare volta a volta lo spazio di un vero e proprio orizzonte trascendentale, vale a dire potenziale e attuale al contempo, della creazione concettuale a venire. L'empiria del concetto, in filosofia, diviene ogni volta il trascendentale di un'altra filosofia. È così che l'allievo può puntare dritto al punto cieco del maestro: producendo un nuovo im-pensato, un concetto *attualmente dato* di uno ancora da inventare. Sotto il titolo della "durata" Bergson ci fornisce dunque qualcosa di più di una filosofia della coscienza o della natura. La sua inchiesta mette a capo a una 'scienza

del filosofico', ovvero di un'attività che resta ogni volta da ricominciare man mano che il progresso scientifico riverbera in esso. Si tratta di una teoria in cui piano del *definiens* e del *definiendum* si sovrappongono e per il quale la teoria della scienza funziona, immediatamente, quale teoria di una natura che è coscienza. Siamo di fronte, insomma, a una genealogia dell'atteggiamento filosofico – dell'intuizione – che si opera attraverso la sua progressiva auto-esplicitazione nella storia della filosofia, come storia di rimozione e disvelamento, al contempo, della durata. La filosofia è la presa di coscienza retrospettiva di quello che si costruisce come suo (della filosofia) riflesso e, quindi, come suo antonimo: il tempo-reale o il reale *quale* tempo. Ecco perché la storia dei precursori è davvero necessaria, in filosofia. L'atto con il quale l'errore è tolto è anche, nel farsi/disfarsi della durata, il gesto della sua riconduzione al vero, senza che ciò avvenga, dialetticamente, in funzione di una negazione determinata, ma soltanto grazie alla coniazione dell'uno *nei* molti che il pensiero speculativo ha presto riconosciuto, con Plotino, come il proprio schema elettivo (è il punto sul quale insiste di più Ronchi: cfr. p. 14). La durata interiore, il fluire indefesso dei vissuti, è allora soltanto un pezzo di una storia assai più antica ed estesa: la sede in cui le varie durate del mondo (*di cui il mondo consiste*) convergono per un istante, collegandosi l'una con l'altra, ma continuando pure a durare ancora, altrove: ognuna per proprio conto.

Che in questo libro ne vada di una ricostruzione genealogica – sensibile allo scarto tra la provenienza dei concetti e la loro origine dichiarata – e non solamente della restituzione ordinata dei contenuti concettuali di un passato ormai disattivato e sganciato dal presente, è in effetti lampante. Per Bergson, il tempo, lo si è visto, è il problema che, come un ostacolo epistemologico, agisce al contempo da condizione di esistenza della filosofia, alla stregua di un diaframma che separa la filosofia da se stessa nel mentre che la reintroduce passo passo nella propria essenza di *scienza che si va facendo* prima ancora che di *scienza già fatta*. È così allora una precisa immagine del pensiero a venire in primo piano, di contro a quella che Bergson stesso ha mostrato aver pregiudicato in profondità la metafisica precedente, incapace appunto di concepire il divenire immanente di ogni cosa. Pensare *il* tempo, dunque, è pensare *nel* tempo; è pensare il divenire stesso del pensiero che pensa alcunché e che, in ultima analisi, pensa il tempo pensando *ogni* altra cosa, pensando il divenire di ogni cosa. La durata, a questo punto, è da due lati: nel metodo e nell'oggetto, nelle modalità proprie all'indagine e nella realtà indagata. Non è una cosa come le altre: è l'occasione di un isomorfismo – isomorfismo in cui da ultimo consiste l'intuizione – tra procedimento scientifico, teoria filosofica della scienza e ontologia. Il metodo della ricerca può offrire così il contenuto della sua stessa applicazione e suturarsi alla sua indefinita applicazione. La genealogia farà le veci della speculazione e viceversa. «Fare la storia di un problema è in gran parte risolverlo» (p. 310).

Donde quindi l'assillo per l'unità sistematica della filosofia? Il filosofo dell'intuizione, per Bergson, è animato da una tensione irresistibile a superare la

sua condizione naturale e cioè mortale¹⁴. È la presenza insinuante della mortalità e quindi dell'antropomorfismo spontaneo di un'animale che si sa morente a scatenare lo spirito di sistema. La consapevolezza della nostra finitezza non è altro, sembrerebbe, che l'ingiunzione larvata di una vita *unica*, l'imperativo a vivere una *sola* vita, a scegliere una strada *esclusiva*. La stessa armatura logica che il filosofo oltre-uomo deve poter oltrepassare per vivere la vita di tutte le cose e, anzi, di *ogni singola* cosa, nella sua differenza da tutte le altre, ne è una traccia. Persino il dissidio che da sempre infesta le diatribe tra i filosofi è un effetto della tendenza esclusivista e sistematica dell'intelligenza, incline a divaricarsi tra alternative mutualmente impossibili. «In effetti suppongo che, se le nostre facoltà sono esercitate in modo normale, se si esercitano alla loro maniera abituale, ci portino nella speculazione – in metafisica – a dei punti morti. Ovvero, riguardo ai grandi problemi, a una tesi e un'antitesi che quelle facoltà riescono a dimostrare in modo uguale, cosa che prova che né l'una né l'altra sono certe, né accettabili» (p. 105). Non il sistema occupa dunque il luogo di un filosofare finalmente scientifico, ma il suo divenire occasione di una fecondazione di quante più possibili esperienze, il suo incitare la moltiplicazione delle durate. In questa moltiplicazione strutture e funzioni non sono più coordinate in maniera univoca e definitiva, ma accrescono l'un l'altra il proprio essere in-finite. La filosofia bergsoniana è un sistema aperto, non lineare, che procede restando opaco a se stesso, sino al momento in cui, rischiarandosi, travalica in una nuova opacità. In questo preciso senso la metafisica della durata concresce con una scienza della stessa – nella misura in cui autorizza una pluralità di approcci, un moltiplicarsi regionale delle scienze, in cui il parallelismo di metodo e oggetto non toglie nulla all'avventurosità del tragitto della conoscenza che dal primo va al secondo. Essa converge con l'approvazione di una storicità intrinseca del reale, inseparabile dalla sua non-totalizzabilità: con la squalificazione del Tutto del sapere. L'unità del concetto filosofico fa tutt'uno, quindi, con la sua pluralizzazione scientifica¹⁵. Nel tempo, le cose, prima ancora di iniziare o finire, di nascere o morire, continuano e vivono oltre se stesse, come fanno i pensieri dei maestri in quelli

¹⁴ «Oh! È cosa ben difficile, e la filosofia così intesa, diviene uno sforzo contro natura. Ma bisogna che sia questo. Filosofare è trascendere le concezioni puramente umane. Filosofare non è pensare con più intensità, come abitualmente si dice. Direi quasi: è pensare in una direzione opposta, occorre risalire la china della natura» (p. 107).

¹⁵ «Allora si sarebbe avuto qualcosa, come quello che qui abbiamo chiamato 'strati di durata', un'intuizione sempre più profonda, la mobilità nelle sue diverse forme. Si sarebbe costituito al di sotto o al di sopra, se volete, una scienza allo stesso modo intuitiva dell'origine dei fatti biologici, per esempio; forse perfino dei fenomeni sociali. In altri termini, si sarebbero afferrate, sui cambiamenti della durata, una serie di profonde intuizioni, sempre più profonde, e si sarebbero costituite così scienze probabilmente diverse, probabilmente forse irriducibili – in ogni caso diversissime le une dalle altre. È vero che, in misura sempre maggiore, ci si sarebbe allontanati dall'antica concezione di una scienza unica, perfettamente sintetizzata, sistematizzata, di un sistema unico di concetti, capace, nella sua semplicità logica, di abbracciare la totalità delle cose [...] il futuro ruolo della filosofia sembra esser soprattutto quello di costituire una teoria, non più dell'unità sistematica del tutto, ma della continuità delle intuizioni [si noti il plurale] con le quali si possono stabilire scienze diverse, ognuna esistente per se stessa, ognuna comprendente una parte soltanto della realtà, diverse scienze del tutto» (pp. 404 e 419).

degli allievi. È questa la «prima via» (p. 403), ancora mancata dalla scienza-filosofia, ma perlomeno presagita più volte nel corso della sua travagliata storia. Il sogno filosofico concerne allora esattamente questa *in-finita continu-azione* di ogni cosa in ogni altra cosa. L'eterno e la temporalità possono finalmente deporre le armi e ritrovarsi a militare sullo stesso fronte. Qui, ogni tentativo di tirare le somme (di contare il tempo che ci resta) è destinato a sicuro fallimento e le verità si moltiplicano senza sosta. La storia mediante cui il tempo è stato (im) pensato attraverso la sua disseminazione in una pluralità di filosofie contrastanti – in rapporti antinomici tra di esse – è allora la storia di un fallimento riuscito. L'utilizzo spontaneo dell'intelligenza produce aporie, attraverso il cui decorso si afferma una verità (non la sola). Così è, ugualmente, per la filosofia di Bergson che, non appena enunciata, introduce al suo altro, il ritmo – questa volta, però, già ricompreso nello stesso di un tempo che non cessa di fare la differenza e di rendersi così ogni volta daccapo *irricognoscibile*.

Daniele Poccia, Università del Salento e Università degli Studi dell'Aquila ✉ danielepoccia@gmail.com