

Interviste/2

A partire da Bergson

Intervista a Frédéric Worms

a cura di Caterina Zanfi

In this interview, Frédéric Worms takes Bergson's distinction between "two senses of life" in an original direction and explains what his own "critical vitalism" owes to Bergson's thought. He considers those aspects of Bergson's philosophy, especially intuition, that are most fruitful and lend themselves to being redefined in the context of contemporary problems in the fields of medicine and care, for example. In light of his recent work, Worms provides important clarifications on questions such as the finitude of the *élan vital* and on the meaning of negation in Bergson's thought. Finally, he discusses aspects of Bergson's philosophy of history, considering heroism and mysticism as well as the possibility that Bergson raises to go beyond the human condition.

Introduzione

Gli studi bergsoniani degli ultimi decenni hanno avuto in Frédéric Worms il loro più autorevole punto di riferimento. Oltre ad aver dedicato a Bergson alcuni studi fondamentali – tra cui la biografia *Bergson* (con Philippe Soulez, 1997), l'*Introduction à Matière et mémoire* (1989) e *Bergson ou les deux sens de la vie* (2004) –, Worms ha diretto l'edizione delle opere complete e dei Corsi di Bergson alle Presses universitaires de France e ha fondato la collana delle *Annales bergsoniennes*, che ha diretto per diversi anni. La sua lettura individua come filo conduttore dell'intera opera di Bergson la polarità tra «due sensi della vita», – ovvero tra il suo senso scientifico, che si riferisce alla vita dell'uomo come specie biologica e ne spiega le funzioni adattative, e dall'altro il senso metafisico, riferito al principio della vita. Le dualità tipiche del pensiero di Bergson – quali spazio e durata, materia e memoria, intelligenza e intuizione –, vengono intese come versioni diverse di una costante e irriducibile tensione tra i due sensi della vita, portando così ad aggiornare persino sul piano della morale e della religione alcune interpretazioni tradizionali che ne accentuavano le tendenze spiritualiste.

Nel 2009 Frédéric Worms ha raccolto i propri studi sul pensiero francese del Novecento nel volume *La philosophie en France au XX^e siècle*, dove ha proposto una periodizzazione dello scorso secolo secondo tre "momenti" principali, ciascuno dei quali ha posto una diversa questione centrale: il momento "1900",

definito dal problema dello spirito, è seguito dal momento della “Seconda guerra mondiale”, in cui dagli anni Trenta in poi domina il problema dell’esistenza, sino all’affermazione del tema della struttura, al centro del momento degli “anni 60”. Una nuova rottura ci conduce dagli anni Ottanta al momento che attraversiamo attualmente, che Worms definisce “momento del vivente”, nel quale si deve dunque collocare la recente ripresa di interesse per gli studi bergsoniani in Francia e nel mondo.

Le ricerche più recenti di Worms hanno mantenuto una continuità tanto con Bergson quanto con la linea di pensiero francese che a lui si è richiamata, dialogando in particolare con la filosofia della medicina di Canguilhem. In libri recenti come *Le Moment du soin* (2010) e *Revivre* (2012), Worms ha affermato la centralità delle questioni “vitali” di fronte alle malattie che possono investire le nostre vite sia a livello individuale che collettivo, nella democrazia (*Les maladies chroniques de la démocratie*, 2017). Sviluppando in una direzione originale il gesto teorico di Bergson e la sua distinzione dei “due sensi della vita”, Worms propone oggi un “vitalismo critico” che riconosce una lacerazione all’interno della vita, una tensione produttiva che si realizza nella differenziazione, nell’individuazione, nella resistenza alla morte e alla violazione, ma anche nelle relazioni tra i viventi.

Intervista

All’inizio degli anni 2000 lei ha contribuito a portare Bergson nell’agenda filosofica nel nuovo millennio. Se oggi la filosofia bergsoniana non viene più riconosciuta come espressione epigonale dello spiritualismo è merito di un originale lavoro ermeneutico che ne ha evidenziato il ruolo innovatore e anticipatore. Come i suoi lavori hanno messo in luce, alcuni metodi di pensiero e alcune tesi di Bergson avrebbero infatti orientato il Novecento filosofico, non solo francese, e non hanno ancora esaurito il loro interesse. Quali sono oggi i tratti più “vivi” della filosofia di Bergson, quelli che la interpellano di più? E quali invece gli aspetti superati?

Penso che ciò che vi è di più vivo sia l’intuizione centrale di Bergson, che riguarda proprio la vita. Certo, ci sono cose superate, che possono dipendere dalle relazioni di Bergson con i suoi contemporanei, dalle formulazioni, persino dai maltesi. Ma in fondo per me rimane essenziale riconoscere l’idea che la vita umana e la vita tout court sia anzitutto un fatto oggettivo, una costrizione che trasforma ogni nostro pensiero, e che allo stesso tempo cela a se stessa la propria natura. La condizione stessa di essere vivente è infatti nascosta, poiché la vita genera in sé lo spazio, la scienza, la risposta ai bisogni del vivente, e allo stesso tempo maschera un altro aspetto della vita, temporale e creativo – in uno sdoppiamento tra quelli che io chiamo «i due sensi della vita». Si dà il caso che questa intuizione sia al tempo stesso il cuore del bergsonismo e l’esigenza del giorno d’oggi. Per questo, progressivamente, giungo a pensare che niente sia superato in Bergson, perché tutto si irradia da questa intuizione. Certo, occorre

applicare la sua filosofia ad altri oggetti. Ad esempio ho lavorato molto sui temi della cura e della medicina, ma ci ho messo vent'anni a farle ricongiungere alla questione della vita, e a capire che la medicina è una risposta a una costrizione vitale. Da un lato la durata pura è spazializzata dalla medicina, che è obbligata a tagliare, a cronometrare, per rispondere a un'emergenza vitale, ad esempio per misurare i trattamenti. Dall'altro lato c'è invece una cura viva, che sta dalla parte della durata pura e del tempo che non si misura, e che è la realtà della vita. Direi quindi che l'intuizione centrale di Bergson non è superata: sono cambiati i problemi. La sua intuizione certamente rimane, a condizione che sia intesa in questo modo.

Sono superati invece i *controsensi* sulla filosofia di Bergson. Penso ce ne siano due. Innanzitutto c'è un controsenso spiritualista, secondo cui la durata non sarebbe la vita reale, bensì qualcosa di metafisico, nel senso più superficiale del termine. La durata è empirica: è il nostro mondo. È un'altra faccia del nostro mondo, ma è pur sempre il nostro mondo! Sarebbe un controsenso supporre che Bergson sia dualista in senso metafisico. È dualista *in una sola e stessa* vita. Quindi, certo, è dualista, ma non nel senso secondo cui vi sarebbero due tipi di essere: è dualista nel senso che vi sono *due facce di una stessa vita*, come avviene con la vita e la morte per Freud.

L'altro controsenso consiste nel credere che Bergson sia solo un critico del senso pragmatico e spaziale della conoscenza. È totalmente sbagliato. Bisogna *agire* per salvare la vita concreta! Ovviamente la polarità tra i due sensi della vita si incontra anche sul piano pratico.

Insomma, penso siano cambiati soprattutto i problemi. Non si tratta più di criticare il cervello per pensare uno spirito puro, ma si tratta di pensare i due aspetti del cervello vivente. Non si tratta più di pensare lo slancio vitale, ma la vita umana. Non si tratta più di pensare lo spazio, ma di pensare la morte. Anche le due fonti della morale e della religione si sono spostate: non si tratta più solo della mistica, ma dell'apertura nella nostra vita, compresa quella psichica, individuale, ecc. Si tratta *anche* della mistica. L'intuizione di Bergson è sempre presente, anche se i problemi sono cambiati: dobbiamo riformulare l'intuizione.

Che rapporto c'è tra il suo "vitalismo critico" e la "filosofia della vita" di inizio Novecento, in particolare quella di Bergson?

Ogni filosofia vitalista sostiene due cose: innanzitutto l'irriducibilità della vita ad altre cose, per esempio alla materia o allo spirito. Per essere vitalista, una filosofia deve presupporre una specificità del vivente, supporre che non lo si possa semplicemente ridurre alla materia, né che lo si possa trascendere nello spirito. Ma su cosa si fonda questa irriducibilità del vivente? Forse su un principio sostanziale, come l'anima? No, penso che il vitalismo irriducibile non sia un vitalismo della *sostanza vitale*, ma un vitalismo dell'*azione vitale*, del fatto cioè che la vita resiste alla morte e che è creatrice, che ci sono fenomeni vitali semplicemente irriducibili. Come spiegare un vivente senza dire che resiste alla

morte e che si trasforma costantemente? Io chiamo “critico” quel vitalismo che suppone l’irriducibilità della vita, ma che per giustificare tale irriducibilità non oltrepassa la dimensione fenomenica del vivente. Questo è il senso epistemologico dell’elemento “critico”, che vede cioè due aspetti della vita, ovvero vede che la vita ha in sé anche il negativo, che lotta contro la morte.

Quello che criticerei a Bergson è di aver minimizzato il negativo nel vivente, di averlo nascosto sotto una critica epistemologica, di aver visto solo lo spazio come negatività, mentre la questione si estende ben al di là dello spazio, che è semplicemente uno strumento forgiato da alcuni viventi – i viventi umani – per lottare contro la morte. Ed è vero che Bergson non ha pensato abbastanza la morte. A lungo si è pensato di completare Bergson con Heidegger, Nietzsche..., mentre il vero complemento di Bergson è Freud: il vero vitalismo critico è quello che pensa la vita contro la morte. E un altro completamento possibile è nell’opera di Canguilhem *Il normale e il patologico*, che pensa la vita contro la malattia, quindi contro la morte, e considera la medicina come filosofia prima.

Il vitalismo critico dunque è questo: l’irriducibilità del vivente di fronte a una negatività. Non si può oltrepassare questa opposizione. L’idea di porre una vita pura, che non si opponga alla morte, è assurda, così come lo sarebbe l’idea di pensare una vita che non sia la vita di *un vivente*. Non c’è “la vita”, ci sono solo “i viventi”. La morte è reale, per cui l’unica realtà della vita sono i viventi.

Un esempio di vitalismo non critico è quello di Schopenhauer, per il quale la volontà di vivere non muore. Solo i viventi individuali muoiono, ma la vita non muore e la morte è un’illusione. In Bergson invece persino l’*élan vital* è finito, quindi in una certa misura il suo vitalismo è critico, anche se per me non lo è abbastanza, ed è troppo metafisico. Ma si sbaglierebbe anche chi fosse critico senza essere metafisico: infatti serve una metafisica del vitalismo critico, una metafisica della polarità, una metafisica della vita e della morte, dello spazio, dei viventi, della differenza tra i viventi, della creazione, ecc. Per me tutti coloro che non sono vitalisti sbagliano, così come tutti coloro che non sono critici.

Nel vitalismo critico vi è l’idea molto importante di una *polarità negativa*, e l’idea di *differenza* tra i viventi. Se uniamo queste due idee, i viventi umani risultano avere un tipo di critica molto particolare, che è anche critica morale e politica: è il prolungamento del vitalismo critico nella vita umana. Direi che la critica politica è fondata sulla vita, c’è una realtà ontologica della critica politica. La critica politica è una dimensione *ontologica* del vivente umano. Il punto culminante del vitalismo critico è l’attitudine critica dei viventi umani, che è profondamente vitale, cioè è creatrice. Per me i più grandi vitalisti critici sono i critici morali e politici. Ritrovo una sorta di mistica nella critica sociale come prolungamento della vita.

*È uno sviluppo del tema molto delicato della finitezza dell’*élan vital*. Da Simmel e Jankélévitch in poi, il valore attribuito alla negazione sembra essere alla radice delle diverse interpretazioni possibili di Bergson. La sua filosofia non fa concessioni*

al nulla, eppure la finitezza dell'èlan può far pensare a una cavità, a un margine di vuoto, che anticiperebbe una linea del pensiero francese che lo ha succeduto. Qual è il valore che la filosofia di Bergson dà all'esperienza della mancanza, della morte, del conflitto? E quanto dobbiamo distanziare l'“ottimismo tragico” dell'ultimo Bergson dal tragico della filosofia tedesca a lui contemporanea?

Penso che Bergson abbia ragione: il vuoto e il nulla sono idee fittizie. Invece il *negativo* è reale, eccome. Ma il negativo non è né il vuoto né il nulla, occorre distinguerli. Il negativo è una realtà. Per esempio, la sofferenza non è il nulla. L'angoscia non esiste nel senso di Heidegger, è una finzione. Bergson ha visto bene l'errore di Heidegger, senza aver avuto bisogno di leggerlo – in ogni caso non è interessante leggere Heidegger! [*ride*] Bergson ha detto che il nulla è un'idea sbagliata venuta da un'angoscia, da una *realtà negativa* – a volte scrive una «terribile realtà» –, che è la realtà del negativo nella vita. E la realtà del negativo nella vita è la sofferenza. La sofferenza ci fa credere al nulla, ma è solo un effetto! La mente umana considera il nulla a partire dalla *realtà* del negativo.

Non bisogna assolutamente confondere il negativo e il nulla: non hanno niente a che fare. È l'errore di tutte le dialettiche, di tutte le speculazioni assurde. Consideriamo ad esempio la morte di qualcuno: lui non c'è più, ma la sua assenza è reale per chi soffre. Per chi è in lutto l'assenza non è un nulla, è invece una sofferenza precisa, che gli psicologi iniziano a conoscere, e che gli psicanalisti hanno descritto. Il lutto è una modalità di relazione. Freud l'ha capito bene: il lutto è l'ultimo modo che abbiamo di essere in relazione con chi è scomparso. Forse è scomparso nel nulla, questo non lo so, è un problema per i metafisici tedeschi! [*ride*]

Per me la questione della sofferenza è molto più importante della questione del nulla. Bergson non ha sottolineato abbastanza il negativo, proprio perché voleva criticare il nulla. Ma non ha proprio niente a che spartire con il negativo! Quando abbiamo fame, sete o paura, siamo nel negativo *reale*. C'è infatti una realtà del negativo, mentre il problema ontologico del nulla è un falso problema. Ad esempio, nelle pagine sul male nelle *Due fonti della morale e della religione*, Bergson scrive che il male è un «falso problema» e che «la sofferenza è una terribile realtà». E penso che abbia ragione: la sofferenza è una realtà, la cattiveria è una realtà, la violenza è una realtà, quella che io chiamo violazione, la perdita, il lutto, la guerra sono realtà. Ma il nulla... è per i filosofi, non mi interessa affatto! Il negativo invece è molto più interessante.

Tra tutti coloro che parlano di essere e nulla, solo un genio come Sartre è riuscito a fare del negativo una realtà. Non gli importa del nulla: ciò che gli preme è l'assenza di Pierre o di Paul, il progetto di X o di Y, l'immaginazione, che ha un effetto reale. In realtà Sartre è d'accordo con Bergson. Ha detto il contrario solo perché voleva fare dell'ontologia. Ha creduto che Bergson fosse un realista ingenuo, ma non è affatto così. L'errore di Sartre è stato di credere che l'immaginazione fosse l'irreale, mentre l'immaginazione è una realtà. Ancora, quando Sartre scrive «Pierre che non c'è» per indicare l'assenza di Pierre in questo

caffè, è bergsoniano! C'è una realtà di «Pierre che non c'è» per Paul che vuole vedere Pierre. Il desiderio di vedere Pierre è del tutto reale, la sua assenza è del tutto *reale*. E se Pierre è morto, la sua assenza è addirittura insopportabile: anche in questo caso è dunque totalmente reale. Sartre è l'unico pensatore del nulla che ne ha saputo restituire la concretezza, perché in fondo era bergsoniano. Il nulla descritto da Sartre è la libertà della creazione, è il progetto, è l'assenza. Sartre ha pensato perfettamente il nulla, il suo unico errore è stato di usare quella parola. *L'essere e il nulla* si sarebbe dovuto intitolare *La vita e la morte*.

La critica di Bergson ai falsi problemi, come il nulla o il disordine, può essere applicata anche sul piano della filosofia della storia? Nel suo ultimo libro ad esempio lei parla di "progresso", e lo fonda sull'esperienza morale del "regresso" – includendo un elemento di negazione in un divenire storico che sembra poter mantenere una direzione di sviluppo positivo. Anche il Bergson delle Due fonti della morale e della religione salvaguarda un'idea di progresso e di crescita, distinguendosi da altri filosofi della vita, in particolare tedeschi, che hanno invece descritto una filosofia della storia orientata al declino. Come si concilia questo con la decisa critica al finalismo che Bergson fa altrove, e soprattutto con lo spettro della guerra e della catastrofe, ben presente nelle Due fonti? È possibile avere una filosofia della storia senza un fine della storia, sia esso di progresso o di declino?

È molto semplice. L'idea geniale di Bergson è che nella storia vi siano eventi assoluti in grado di introdurre una differenza critica, assoluta e tuttavia non completa. È la differenza che intercorre tra il chiuso e l'aperto. Vi sono atti che rompono con la finitezza morale dell'umanità, segnata dalla guerra, dalla chiusura, e che ci fanno affacciare all'idea dell'apertura. Penso ad esempio all'atto eroico di un uomo che si oppone alla guerra e che esorta alla pace con il nemico, o all'apertura verso tutti gli esseri viventi. Il lato teoreticamente geniale di Bergson consiste però soprattutto nel dire che *l'atto è assoluto ma non è completo*. L'atto indica qualcosa di assoluto, come la differenza tra il chiuso e l'aperto. L'atto indica anche un orizzonte, ma al tempo stesso non lo realizza. Per realizzarlo servono altri atti, poiché occorre lottare contro la finitezza umana in tutti i suoi aspetti. Certo, se diventassimo subito dèi, saremmo tutti salvati. Ma nemmeno Cristo – che per Bergson è il *sovramistico* che ha definitivamente descritto il chiuso e l'aperto –, e nemmeno Socrate, hanno completamente salvato l'umanità. Hanno indicato un assoluto, ma non completo – da cui l'idea di *storia*.

Per Bergson in fondo la polarità storica esiste, è assoluta, è data – ci saranno movimenti verso l'apertura e movimenti di chiusura –, e ciononostante la filosofia della storia non è risolta. Mi sembra rilevante che il suo pensiero abbia un orientamento, che indichi una polarità critica, ma che tuttavia non abbia un destino di realizzazione. Certo, c'è un senso della storia, ma non una filosofia della storia. C'è un orientamento storico, ma non uno svolgimento prevedibile. Dunque penso che occorra riprodurre tale differenza critica e approfondirla. Ci sono atti che suppongono un superamento dell'umano, sono *atti mistici*, ma ci

sono anche *istituzioni* capaci di prendere il testimone. Per Bergson è per esempio il caso dell'istituzione democratica, che però non è sufficiente, in quanto è solo una cornice: per farla progredire, bisogna costantemente ritrovarne le chiusure. Se ne possono riconoscere molte, a partire dalla chiusura tra l'uomo e la donna, passando per la chiusura tra i popoli, fino alla chiusura della guerra. Ma nessuna democrazia è perfetta, o perfettamente realizzata, e può infatti tornare guerriera da un giorno all'altro. Si verificano insomma *progressi e regressi*, e vi sono *stadi* nel progresso. La democrazia per Bergson è uno stadio fragile, anche perché la sua natura è istituzionale, e non vitale. È uno strumento. Occorre farla progredire dall'interno, o regredirà. Possiamo dire quindi che l'esperienza di aver raggiunto un certo stadio, o di regredire al di sotto della sua soglia, ci fornisce un *criterio* del progresso. Non c'è alcuna garanzia che il progresso si realizzi, ma c'è un criterio. E anche in questo caso incontriamo due possibili controsensi: il nichilismo, secondo cui non ci sarebbe nessun criterio, e la filosofia della storia, secondo cui ci sarebbe una garanzia assoluta. Per Bergson non c'è garanzia di salvezza, ogni realizzazione storica è precaria. Potremmo immaginare, infatti, che l'umanità smetta completamente di progredire, che regredisca definitivamente, che si perda e lasci spegnere le braci della giustizia. Tutto ciò è immaginabile, infatti la fine delle *Due fonti* è molto cupa: Bergson ha vissuto la Prima e compreso la Seconda guerra mondiale. Ma allo stesso tempo le braci sono accese: è una filosofia che considera sempre il sussulto, la resistenza, ecc. Ma non è mai detta l'ultima parola!

Quella di Bergson è una filosofia eroica, di un eroismo molto semplice. Per me occorre ritrovarlo *nell'esperienza umana*, mantenere il medesimo criterio di progresso senza però dover presupporre una sorta di superamento dell'umano, bensì rimanendo nell'umano stesso, attraverso esperienze psichiche, biologiche, primarie. Occorre insomma comprendere il chiuso e l'aperto senza uscire dall'esperienza umana. Per questo rimprovererei a Bergson di aver creduto che Cristo fosse un dio, mentre Cristo era un essere umano, che semplicemente, come altre figure nell'umanità, come Antigone, come Bernard Lazare al tempo dell'affaire Dreyfus, come Péguy, come alcuni eroi della vita morale, ha indicato *nell'umano una resistenza all'inumano*. Perciò mi chiedo se ci sia davvero bisogno di *oltrepassare* l'umano. In questo non sono bergsoniano, il che mi rende meno ottimista, ma anche meno pessimista. Meno ottimista, perché se il nostro orizzonte non oltrepassa l'umanità, siamo più precari – a meno che ogni essere umano non sia abbastanza amato – come dice Winnicott –, non solo dall'amore di Dio, ma anche dall'amore individuale. L'errore di Bergson è stato di credere che per opporsi alla guerra servisse l'amore assoluto, mentre è sufficiente l'amore umano, le istituzioni, il coraggio, la critica, l'amicizia. È richiesto molto, ma percorrere questa strada è possibile.

Penso che Bergson avesse ragione a sottolineare l'importanza degli uomini eccezionali, ma che avesse torto nel credere che la loro eccezionalità si radicasse nello slancio cosmico. Questo fa parte del suo vitalismo non critico. Come lui, penso che la creazione umana rinvii a un universo in movimento, e che la

creazione morale prolunghi la creazione cosmica. Ma penso che avesse torto nel credere in uno slancio divino che superi la morale umana. Vedo la morale umana ancora più divisa di quanto non la vedesse Bergson, tra atti ancora più orribili e ancora più belli di quelli che lui pensava. Ma è lui che ha definito i criteri.

Caterina Zanfi, Bergische Universität Wuppertal
Alexander von Humboldt Stiftung
✉ zanfi@uni-wuppertal.de