

WILLIAM JAMES E HENRI BERGSON. L'EMPIRISMO ASSOLUTO

Il dialogo tra Henri Bergson e William James, che qui è documentato per la prima volta nella sua completezza, ha una *portata metafisica* che esorbita il piano meramente storiografico. Non è ridicibile ad un capitolo della storia delle idee e non può risolversi in un semplice confronto di tesi alla ricerca di convergenze e differenze o, peggio ancora, di un qualche primato di un pensatore rispetto all'altro. Il jamesiano "flusso di coscienza" e la "durata creatrice" di Bergson hanno un'indubbia somiglianza di famiglia, sulla quale si è esercitata, fin da subito, una vasta letteratura critica¹, la quale, soprattutto negli ultimi anni, si è saggiamente orientata a sottolineare l'autonomia dei percorsi concettuali pur nell'evidente comunanza dei temi e, soprattutto, nella comune definizione dell'avversario che, per entrambi i filosofi, bisognava assolutamente sconfiggere. È proprio la *pars destruens* condivisa dai due filosofi che mette però sull'avviso il lettore del carteggio della reale posta in gioco in questa amicizia che fu profonda e duratura a dispetto di caratteri così manifestamente dissimili: entusiasta, talvolta fino alla precipitazione, quello di James, nonostante la maggiore età e la tendenza alla depressione, più maturo, più posato, più formale quello del suo più giovane interlocutore.

Il mostro da abbattere a qualsiasi costo era, per ammissione di entrambi, l'"intellettualismo". La critica dell'intellettualismo, il culto dell'immediatezza vitale, l'insofferenza per le aride costruzioni sistematiche erano moneta corrente tra la fine del secolo decimonono e l'inizio del ventesimo. Soprattutto negli ambiti artistici e letterari il discredito dell'intelletto si coniugava con un diffuso irrazionalismo. La sfiducia nella capacità speculativa e architettonica della filosofia accomunava lo scienziato positivista insofferente delle astrazioni metafisiche e gli artisti decadenti intrisi di un banale schopenhauerismo. Non era certamente questo l'atteggiamento di James e Bergson per i quali la critica dell'intellettualismo era la premessa della rifondazione di una rigorosa filosofia speculativa di tipo radicalmente empiristico. James e Bergson assegnano infatti all'intellettualismo un preciso valore metafisico. Anzi, essi fanno convergere il significato delle due espressioni. La *metafisica*, quella dei moderni filosofi empiristi (Hume su tutti), criticisti (Kant) o idealisti (Hegel e i neohegeliani anglo-americani), non meno di quella degli antichi allievi di Platone, è infatti per loro, da cima a fondo, *intellettualismo*. Lo è nella misura in cui la metafisica si definisce a partire da un *metodo*, codificato da Platone con la celebre immagine, nel *Fedone*, della "seconda navigazione"². Tale *methodos* individua nel *logos* l'ambito nel quale l'ente si manifesta nella sua imperitura verità. Il metodo consiste, insomma, nel porre nell'essere in quanto detto, parlato, espresso, infine reso manifesto nel giudizio determinante, la verità dell'ente: nel fare del *logos apophantikos* (nell'enunciato strutturato secondo il rapporto soggetto-predicato) il luogo esclusivo della verità.

La prima navigazione, come è noto, era invece quella che si faceva lasciandosi guidare ingenuamente dall'esperienza sensibile. Essa, secondo Platone, avrebbe lasciato la nave della conoscenza in balia di un mare tempestoso. La metafisica inizia invece risalendo a remi la corrente dell'esperienza, relativizzandola, trasvalutandola alla luce di una verità intellettuale che sola ci permette di ritrovare un porto sicuro – qualcosa di saldo, di non contraddittorio – ove riposare. La *meta*-fisica è trascendenza del percepito in direzione del concetto: dai molti procede logicamente verso l'uno che differisce per natura dai molti di cui è tuttavia la causa e di cui è il grazioso sovrano. I molti, infatti, avranno l'essere per partecipazione, attraverso le vie dell'analogia, saranno cioè per sempre debitori della sua grazia, lasciando

¹ Si veda nel presente libro la nota di Giacomo Foglietta e Paolo Taroni alla traduzione del carteggio, *infra* pp. ???-???

² *Phaed.* 100 a 2 – 7.

però fin da subito il filosofo perplesso sul perché mai, come si chiede la poetessa Wislawa Szymborska in una sua deliziosa poesia (*Platone, ossia perché*), questo uno debba poi cessare di bastarsi per lasciar essere al suo fianco un mondo imperfetto e strutturalmente deficitario, del quale bisognerà continuamente fornire giustificazioni, senza mai ovviamente trovarne una che sia veramente definitiva (la metafisica come dialettica trascendentale...)³.

Di tale intellettualismo un campione indiscusso era per James il suo avversario preferito, l'oxfordiano Francis Herbert Bradley, il cui Assoluto esangue e disumano era il portato logico proprio della "inconsistenza" dell'esperienza, vale a dire, in perfetta ortodossia platonica (o meglio, platonistica), della sua incapacità di bastare a se stessa⁴. L'alternativa secca tra Bradley e Bergson che James pone ai suoi contemporanei⁵ è rivelativa della posta in gioco nella critica dell'intellettualismo: quanto è emerso nel pensiero recente sotto l'etichetta "bergsonismo", ciò che in esso James vi ha subito riconosciuto di necessario e di conforme alle sue più profonde esigenze speculative, quelle che già erano agenti nel James psicologo, è la possibilità di un'altra navigazione, di un altro metodo che invece di *spiegare* l'esperienza, creando fittizi retro-mondi intellettuali, assuma proprio lei, l'esperienza "pura", come fondamento ultimo e come principio di ogni spiegazione. L'esperienza non è, insomma, il problema, l'esperienza integrale è piuttosto la soluzione. Semmai è l'emergere dell'astrazione che dovrà essere spiegata (in questo, osserverà qualche decennio più tardi Alfred N. Whitehead, consiste "il problema filosofico vero"⁶).

Il non filosofo, in genere il letterato decadente, dalla critica dell'intellettualismo traeva conclusioni irrazionalistiche. Una volta che la metafisica era stata identificata con la via dell'astrazione, il concreto veniva messo in conto ad un'immediatezza senza concetto. Le derive gnostiche e antiscientifiche di un simile atteggiamento sono fin troppo note per dover essere qui menzionate. Pragmatismo e bergsonismo hanno generato fuori dai confini della filosofia i loro mostri anti-intellettualisti, i quali non hanno tardato a sposarsi con la peggiore reazione intellettuale e politica. Ma per il filosofo, che vuole restare fedele alla sua vocazione, la dismissione dell'intellettualismo ha tutto un altro senso. Indica un compito per il pensiero a venire. Apre un immenso cantiere per la filosofia intesa come impresa collettiva della ragione umana al lavoro.

Per un tale filosofo la questione è ancora la possibilità della metafisica, ma di una metafisica che non sia trasgressione dell'esperienza, una metafisica che a stento può, dunque, dirsi ancora tale, almeno se si accetta la definizione classica di *metafisica*. Essa, è stato detto, è "confutazione dei tentativi di assolutizzare l'esperienza (...) La metafisica vivrà se e solo se riuscirà continuamente a confutare i tentativi di negarla, cioè di assolutizzare l'esperienza"⁷. Enrico Berti dà qui voce alla sola concezione della metafisica che sia coerente con la storia di questa disciplina del pensiero (il che non significa affatto che sia la sola metafisica possibile). C'è infatti *meta-fisica* solo là dove l'evidenza sensibile, cioè l'esperienza, è afferrata nella sua contingenza, ed è fondata in altro, vale a dire nell'evidenza intellettuale. Senza questa originaria trasgressione intellettuale dell'esperienza, che nasce dalla constatazione del carattere *inconsistente* della esperienza, non c'è metafisica alcuna (Bradley *docet*). Che il *thaumazein* sia il luogo sorgivo della filosofia

³ "Per motivi non chiari, / in circostanze ignote, / l'Essere Ideale smise di bastarsi" (W.Szymborska, *Platone, ossia perché*, in *Discorso all'ufficio oggetti smarriti. Poesie 1945-2004*, Adelphi, Milano 2004, p.140).

⁴ *Inconsistent*, inconsistente, incapace di reggersi da sé, è aggettivo che ritorna spesso nell'opera maggiore di Francis H. Bradley (*Apparenza e realtà. Saggio di metafisica* [1° ed. 1893], Rusconi, Milano 1984) per designare il carattere intimamente contraddittorio dell'esperienza.

⁵ Cfr. *infra*, pp. ???-???

⁶ Alfred N. Whitehead, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia* (1° ed. 1929), Bompiani, Milano 1965, p. 72. Corsivo mio.

⁷ Enrico Berti, *Introduzione alla metafisica*, Utet, Torino 1993, p. 116.

vuol dire, da Platone all'angoscia heideggeriana, che l'intelletto è l'organo del filosofare. Perché solo nella luce dell'intelletto appare, lasciandoci stupiti e/o angosciati, il carattere "oscillante" dell'ente, il suo essere sempre in bilico sul nulla, da esso proveniente e ad esso sempre ritornante. L'esperienza è *inconsistent*, *ne se suffit pas*: il suo scheletro o la sua armatura relazionale può esserle fornita solo dal di fuori. Metafisica, nell'accezione che a questa parola è data dalla seconda navigazione platonica, vuol dire *relatività dell'esperienza*, comunque si interpreti l'Altro, vale a dire il correlativo richiesto dall'esperienza per poter *consistere*: come *idea*, come *noesis noeseos*, come dio creatore, come legge dell'associazione, come soggetto trascendentale, come *Geist*, come assiomatica logica, come ordine del simbolico...

Ecco perché si diceva che l'amicizia tra James e Bergson ha una portata metafisica che eccede il caso meramente storiografico. Essa concerne infatti la *storia* della filosofia nella misura in cui la filosofia è quella pratica che è "sempre di nuovo" tesa alla definizione di se stessa, del suo "come fare". Non si fa filosofia senza riaprire continuamente il dossier sulla sua natura e sulla sua possibilità. I filosofi dialogano tra loro frequentando quell'origine. Anzi, divengono *filosofi* nella misura in cui mettono la loro cultura, una cultura inevitabilmente determinata dal tempo in cui vivono, al servizio di quell'origine. Ed è avendo di mira quel problema comune che si può tracciare una storia della filosofia non storiografica. James e Bergson si incontrano, si stimano, si studiano e divengono grandi amici perché si accorgono di stare guardando nella stessa direzione: è un'idea di metafisica che li unisce. Pur nella differenza dei sistemi, delle tematiche affrontate e delle risposte date agli specifici problemi trattati, essi si sono riconosciuti, come fratelli di sangue, in una comune scommessa speculativa, che li ha portati, volenti o nolenti, ad essere degli eretici del pensiero. Hanno infatti osato *assolutizzare l'esperienza* senza negare la metafisica, anzi rifondandola interamente su questa assolutizzazione.

Assolutizzare l'esperienza significa dare consistenza a quel piano dell'esperienza "pura" che per il metafisico classico è solo un piano inclinato che deve inevitabilmente condurre fuori di esso, verso un fondamento intellettuale, verso un punto d'origine che, nella sua inestensione, di quel piano orizzontale è come la condensazione assoluta, interamente data "quelque part"⁸. "In qualche luogo vi deve essere un aspetto di essa (l'esperienza) che non sia colpevole di auto-contraddizione"⁹. Dato il nostro mondo reale ci deve essere, insomma, *de jure*, un "duplicato", che contenga, come una possibilità interamente dispiegata ad un intelletto infinito, "tutto ciò che può accadere già lì *in posse*"¹⁰. A tale tesi metafisica (una tesi che è tutto l'intellettualismo), in diversi luoghi della sua opera, James obietta, ripetendola quasi fosse un mantra, che "l'esperienza nel suo insieme è auto-sussistente e non poggia su nulla"¹¹. E Bergson, concludendo la sua critica radicale dell'idea del niente, scrive che "questa lunga analisi si è resa necessaria, per dimostrare come una realtà che basta a se stessa (*une réalité qui se suffit à elle-même*) non è necessariamente una realtà estranea alla durata"¹². Non saranno i soli. Prima di loro un altro eretico del pensiero, il filosofo americano Chauncey Wright, membro eminente del Metaphysical Club di Cambridge, ispiratore del tychismo di Charles Sanders Peirce, l'amico e maestro di James, aveva sentenziato che dietro ai fatti bruti dell'esperienza non c'è niente, quando invece, osserva James, il "delicato" razionalista vorrebbe che dietro

⁸ "Quelque part", da qualche parte, è espressione utilizzata da Bergson per indicare il luogo-non luogo che la metafisica, nella sua declinazione platonica, deve supporre come fondamento. All'analisi di questa efficace formula bergsoniana ho dedicato il cap. 8 del mio *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011, pp. 161-175.

⁹ W. James, *Un universo pluralistico* (1° ed. 1909), Marietti, Torino, p. 175.

¹⁰ W. James, *Il pragmatismo* (1° ed. 1907), Il Saggiatore, Milano, p. 148.

¹¹ Ad es. in *Il significato della verità. Una prosecuzione di Pragmatismo* (1° ed. 1911), Nino Aragno Editore, Torino 2010, p. 85.

¹² H. Bergson, *L'Evoluzione creatrice* (1° ed. 1907). Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 244.

loro vi fosse il *fondamento* dei fatti, la loro *possibilità*...¹³ E dopo James e Bergson, proseguendo sul cammino da loro aperto, un altro filosofo dallo spirito che James avrebbe detto “indurito”, Alfred North Whitehead, ribadirà con fermezza che al di là delle “occasioni reali” dell’esperienza “non c’è nulla, nulla, nulla, il puro niente”¹⁴. Whitehead battezerà questo empirismo assoluto come il “principio ontologico”: “questo principio vuol dire che le entità attuali sono le sole ragioni; cosicché cercare una ragione vuol dire cercare una o più entità attuali”¹⁵. L’esperienza non è insomma relativa a niente, *se suffit à elle-même*. Non vi sono ragioni dietro l’esperienza, l’esperienza è la ragione.

Un filosofo che di primo acchito non ci si aspetterebbe certo di vedere associato a questa illustre corte di pensatori sfrenatamente empiristi, l’italiano Giovanni Gentile, seppure muovendosi in un contesto culturale diverso, giunge alle stesse conclusioni di James e di Bergson: “l’esperienza, egli scrive, non si trascende”, qualsiasi passo al di qua o al di là di essa continua a presupporla per una sorta di ironica regressione del presupposto¹⁶. Al di là del suo atto *in atto* – torna qui, non a caso, una parola chiave tanto del lessico di James quanto di quello di Bergson – non si può andare: l’esperienza è l’assoluto e lo è in quanto esperienza *pura* non relativa ad alcun soggetto come ad alcun oggetto. “L’esperienza, scriverà Gentile nel 1915, non è mai stata concepita, come si sarebbe dovuto, come *pura esperienza*”; il concetto dell’esperienza, continua infatti Gentile, “è stato sempre *fondato*” in altro, sul presupposto di un’opposizione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto¹⁷, mai la filosofia ha tentato un’altra navigazione metafisica, quella dell’immanenza assoluta dell’esperienza a se stessa, senza soggetto e senza oggetto, mai ha pensato l’esperienza come atto puro senza trascendenza presupposta, vale a dire senza riferimento oggettivo (la cosa, il reale fuori dall’esperienza) e senza soggetto del conoscere (la coscienza, lo spettatore dello spettacolo, l’io trascendentale come unità sintetica dell’appercezione).

Gentile mostra di ignorare tanto i *Saggi sull’empirismo radicale* di James quanto *Materia e Memoria* di Bergson. In entrambi questi testi veniva prospettata, infatti, proprio la possibilità di un’esperienza pura, un’esperienza che venisse *prima* della scissione in soggetto e oggetto, in cosa e percezione della cosa. Nella lettera del 14 Dicembre 1902 che avvia la corrispondenza tra i due filosofi, lettera che nasceva dall’entusiasmo provato dall’americano ad una rilettura di *Materia e memoria*, James scrive: “Per quanto mi riguarda, l’*Hauptpunkt* è la vostra completa demolizione del dualismo di soggetto e oggetto nella percezione. Io credo che la “trascendenza” dell’oggetto non sopravvivrà al vostro trattamento”¹⁸. Tre anni più tardi, il 20 Luglio del 1905, quando l’amicizia tra i due era ormai ben consolidata e Bergson aveva letto i saggi jamesiani sull’empirismo radicale, il filosofo francese scriverà all’amico: “più ci rifletto e più credo che la filosofia si debba fermare a una soluzione vicina a quella che voi indicate: c’è l’esperienza pura, che non è né soggettiva né oggettiva (io impiego la parola immagine per indicare una realtà di questo genere)”¹⁹. L’ignoranza gentiliana di questo clamoroso “precedente” di una filosofia dell’esperienza pura verifica altresì l’ipotesi di una storia *teoretica* della filosofia che segue percorsi diversi da quelli della storiografia filosofica.

¹³ Cfr. W. James, *Il pragmatismo*, cit., p. 149.

¹⁴ A.N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, cit., p. 335

¹⁵ *Ivi*, cit., p. 80 (traduzione modificata. La traduzione di Nynfa Bosco di “*actual entity*” con “entità reale” non mi pare più adeguata).

¹⁶ G. Gentile, *L’esperienza pura e la realtà storica*, in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* (1922, 2° ed. rivista), Le Lettere, Firenze, p. 244.

¹⁷ *Ivi*, p. 241.

¹⁸ Cfr. *infra*, p. ???.

¹⁹ Cfr. *infra*, p. ???.

Che la posta in gioco nel suo rapporto con James fosse squisitamente teoretica, Bergson era solito ricordarlo con glaciale gentilezza a chi, con molto zelo storiografico, cercava di stabilire rapporti di filiazione tra i due pensieri. Nella lettera del 10 Luglio 1905 indirizzata a Théodore Ribot, direttore della prestigiosa "Revue Philosophique", riferendosi ad un articolo di Gaston Rageot, Bergson ribadisce che la questione *American pragmatism / nouvelle philosophie française* non è riducibile ad un gioco di influenze reciproche. Non è, scrive, per rivendicare una qualche originalità che insisto sulla differenza del mio percorso formativo rispetto a quello di James, ma perché quello che m'interessa veramente rilevare è "un movimento di idee che si produce un po' dappertutto da qualche anno e che deriva da cause ben più generali e profonde. In tutti i paesi, e presso molti pensatori, si fa sentire il bisogno di una filosofia che sia più realmente empirica, più vicina al dato immediato, di quanto non lo sia la filosofia tradizionale"²⁰. E nella lettera del 20 Luglio dello stesso anno in cui informa James della sua presa di distanza dall'interpretazione di Rageot, aggiunge: "Quando, in condizioni simili (vale in condizioni di reale autonomia, *nota mia*), due dottrine tendono a ricongiungersi, ci sono delle possibilità per le quali siano, l'una e l'altra, nelle vicinanze della verità"²¹. Il pragmatismo jamesiano è solo il nome per una "linea di fatti" che se adeguatamente prolungata si ricongiungerà a quell'altra "linea di fatti" che risponde al nome "Bergson", e ve ne sono altre ancora che in totale indipendenza, talvolta ignorandosi bellamente (ad esempio, l'attualismo gentiliano), tendono a incrociarsi nello stesso punto²², un punto che non appartiene a nessun pensatore in proprio come una sua personale idea, ma che è il punto sorgivo, l'*Hautpunkt*, di una nuova metafisica, una metafisica inaudita dell'esperienza integrale, un "empirismo vero" o un "empirismo integrale" come lo aveva battezzato Bergson nel manifesto programmatico del suo pensiero²³.

L'*Hautpunkt* è dunque la metafisica come empirismo assoluto o empirismo speculativo. Siccome "assoluto", più ancora che "speculativo", è un aggettivo che James non avrebbe utilizzato per qualificare il proprio empirismo radicale – ritenendolo semmai più adatto a designare l'esito monistico delle filosofie intellettualistiche (Bradley, su tutti) – esso merita una spiegazione. Sappiamo che l'empirismo *radicale* nasce da una critica dell'empirismo classico che James ha svolto forse con maggiore precisione di quanto non abbia fatto Bergson. A dispetto del suo nome, l'empirismo tradizionale è, secondo James, uno dei prodotti del metodo intellettualista, tra i più difficili da individuarsi proprio perché generatosi da una critica del razionalismo. In realtà, il dato immediato degli empiristi è assai mediato. Esso è il risultato di un'analisi logica dell'esperienza che l'ha polverizzata riducendola a pluralità disgiunta e irrelata di termini. Esso è, dunque, più che mai un portato della seconda navigazione platonica. Bisogna infatti aver inforcato gli occhiali del *logos* (ed esserseli dimenticati sul naso) perché il flusso dell'esperienza potesse presentarsi con tali tratti discreti e discontinui. Ciò di cui l'empirismo fa astrazione in nome delle esigenze logiche di identità e definitezza è proprio del flusso dell'esperienza, quel *fluire* di cui è segno la presenza nella nostra esperienza in atto di relazioni congiuntive. La molteplicità disgiunta delle impressioni, che si ottiene prescindendo dalle relazioni congiuntive, diventa allora, per l'empirismo, il dato immediato, quanto si presenta immediatamente alla coscienza. Kant non si scosterà affatto da Hume su questo punto essenziale. Anch'egli, infatti, accetterà l'ingenuo presupposto del semplice accadere dei dati nello stato disgiunto di molteplicità irrelata (Whitehead la chiamerà "assunzione della semplice localizzazione"), prestando il fianco

²⁰ Cfr. *infra*, p. ???.

²¹ Cfr. *infra*, p. ???.

²² Tale metodo è il metodo propriamente "bergsoniano", applicato dal filosofo francese a differenti problemi. È un metodo ipotetico-probabilistico battezzato "metodo d'intersezione (*méthode de recouplement*)". Ad esso, viene affidato da Bergson il gravoso compito di fungere da anello di congiunzione tra i procedimenti positivi della scienza empirica e quelli intuitivi della metafisica

²³ Cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica* (1° ed 1903), Orthotes, Napoli 2011, p. 72.

all'inevitabile accusa di aver anticipato l'applicazione della categoria della quantità (la molteplicità è una categoria della quantità) nella definizione del sensibile non ancora categorizzato.

Le relazioni congiuntive dell'esperienza saranno allora il risultato di una sintesi operata dall'esterno da un soggetto in posizione di sorvolo rispetto al piano dell'esperienza. Da quella posizione arcontica l'io penso kantiano lancerà, ad esempio, i suoi *Ichstralen* connettendo quanto in sé è solo un caos pulviscolare. L'esperienza si scinderà così nei poli opposti del soggetto e dell'oggetto, del fenomeno e del noumeno, del molteplice e dell'uno, generando ancora una volta tutte gli eterni insolubili problemi che affliggono la metafisica: come può l'uno mediarsi con i molti, come ci può essere mediazione del dato, come può esserci relazione senza che ciò significhi automaticamente una contraddizione immanente (che relega la relazione nell'ambito dell'"apparenza")? Per disfarsi da un tale fardello di pseudo-problemi, l'empirista radicale sosterrà invece che "i segmenti dell'esperienza si legano l'uno all'altro attraverso relazioni che sono esse stesse parte dell'esperienza. Insomma l'apprensione diretta dell'universo non necessita di un supporto connettivo trans-empirico estrinseco, ma possiede di per sé una struttura concatenata o continua"²⁴. Il "dato immediato" è la mediazione in atto e il cambiamento è l'essere stesso della cosa, la quale non ha altra sostanzialità che nei suoi modi. Non c'è soggetto sorvolante o, meglio, il titolo di soggetto dovrà essere riconosciuto al piano stesso nella sua orizzontalità²⁵. Insomma, la realtà delle relazioni congiuntive dell'esperienza vuol dire *durata*, posto che la durata non sia intesa come successione astratta di termini semplicemente localizzati, vale a dire come *tempo*. L'esperienza pura è piuttosto un *continuum* che è creazione di imprevedibili novità e cioè un processo d'individuazione *in atto*, che si fa attraverso soglie differenziali, per "pulsazioni" o "gocce"²⁶. Lungi dall'essere il risultato della fecondazione di una materia amorfa da parte di forme trascendenti (idee, forme, categorie ecc), l'esperienza non è nient'altro che questa individuazione in corso, la quale, a differenza della teoria classica dell'individuazione, non suppone alcun materiale presupposto. La determinazione individuante s'innesta, infatti, su altre determinazioni, già date, le ricomprende al suo interno, le assume e le trasfigura, dando ad esse nuove significati: "usi nuovi di vecchie facoltà", diceva il filosofo evoluzionista Chauncey Wright anticipando di più di un secolo, le tesi di Stephen Jay Gould sull'*exaptation* evolutiva, "processo di concrenscenza" lo chiama Whitehead.

La formula metafisica di tale empirismo radicale non è data da nessuna combinazione dell'uno con i molti, una combinazione invero impossibile finché *uno* e *molti* sono considerati due piani distinti che devono in qualche modo relazionarsi. Si dovrà piuttosto parlare di un molteplice-uno o di un'unità-nella-molteplicità: il trattino nella scrittura di queste formule è essenziale, perché indica il carattere *reale* della congiunzione. Esso *scrive* infatti l'assoluto della relazione che viene prima dei termini i quali come tali, vengono solo dopo, grazie ad una analisi retrospettiva. L'*unitas multiplex* è quanto non smettiamo mai di sperimentare se prendiamo *alla lettera* la nostra esperienza. Per l'empirista radicale l'uno è l'uno *dei molti* e i molti sono i molti *dell'uno* nel senso che l'uno *si fa* attraverso i molti, non ha altra consistenza ontologica che nei molti dai quali per altro differisce per natura. L'essere dell'esperienza, la sua unità, non è nient'altro, insomma, che il suo stesso *farsi*, il suo *fieri*, il suo atto costantemente *in atto* almeno fintanto che si dà esperienza (*verum est factum quatenus fit*²⁷). Nessuno dei molteplici fatti dell'esperienza potrà però mai pareggiare l'atto semplice del farsi. A causa dell'eccedenza dell'atto sul fatto l'empirismo radicale è teoria inconciliabile con il positivismo, mentre, come James e Bergson (e anche Gentile e Whitehead...)

²⁴ W. James, *Il significato della verità*, cit. p. 8.

²⁵ Ha qui la sua radice la feconda nozione ruyeriana di "superficie assoluta". Cfr. R. Ruyer, *Néo-finalisme*, Puf, Paris 1952, pp. 95 sg.

²⁶ Cfr. W. James, *Bergson e la sua critica dell'intellettualismo*, infra p. ???.

²⁷ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1° ed. 1916), *Le Lettere*, Firenze 2003, p. 22.

sanno benissimo, può coniugarsi con la mistica speculativa, vale a dire con l'intuizione di un Assoluto immanente.

Se infatti, contro l'empirismo intellettualista, si afferma la realtà sperimentale delle relazioni congiuntive, la conclusione che se ne deve trarre (James la pone come un "corollario" del principio²⁸) è che l'esperienza nel suo complesso è un *irrelato*: l'esperienza come tale non ha rapporto con nulla perché fuori di essa "non c'è nulla, nulla, nulla, il puro niente". Tutte le relazioni congiuntive hanno luogo *in* essa, dunque essa è, *come tale*, assolta da ogni relazione, "è autocontenuta e non poggia su nulla"²⁹: è un "gigantesco *that*", un "che c'è" o una *quodditas* estranea ad ogni significato dal momento che tutti i *what*, tutti i significati, compreso quello sublime della verità, si danno nel suo orizzonte. La verità è sempre "una faccenda intraesperienziale"³⁰, scrive James. La verità è sempre una questione pragmatica interna al corso dell'esperienza in atto. Ma allora la realtà che esorbita la verità pragmatica, e cioè l'esperienza nella sua purezza (pura dai significati che acquisisce avendo luogo), sarà da intendersi come il limite, come la soglia, come l'evento della verità, anzi *delle* verità intraesperienziali. Il *reale* è il luogo che contiene tutte le verità pubbliche, ma per il quale non ci può essere verità alcuna (e quindi alcun sapere, concetto o teoria). L'esperienza, infatti, non si trascende, non ha un "contesto" sullo sfondo del quale possa apparire in primo piano ed essere tematizzata. L'esperienza pura è assoluta³¹ e ogni singola esperienza concreta ne è una figura che la manifesta indirettamente, bastardamente, proprio nel momento in cui il suo significato, la sua verità, vacilla. Nella catastrofe del vero, che altro non è che il cammino glorioso della verità scientifica, brilla la differenza dell'Assoluto, una differenza che non è da intendersi come la trascendenza di una sostanza: la differenza è infatti la vuota consistenza dell'Assoluto stesso in quanto evento della verità, in quanto *accadere* dell'esperienza.

Men che mai si potrà allora mettere l'esperienza in conto alla coscienza. La coscienza *emerge* nel processo dell'esperienza, ne è un portato, non si aggiunge dal di fuori ad essa ma si ottiene attraverso una sorta di ripiegamento dell'esperienza su se stessa. Anche la coscienza è, insomma, solo "una faccenda intraesperienziale", è una relazione congiuntiva. Dal carteggio – in particolare dalla lettera di Bergson a James del 20 Luglio 1905 – si evince che per i due filosofi la genesi della coscienza dall'esperienza segue sostanzialmente due percorsi³². Per James essa si spiega per "appropriazione". La coscienza di qualcosa albeggia quando un'esperienza è presa retrospettivamente da un'altra esperienza e diventa il suo contenuto oggettivo. La seconda esperienza fornisce allora la prima di un contesto nel quale questa può emergere come significato, come "tema". Acquisisce un'essenza, che molto correttamente tanto Aristotele quanto Hegel coniugano al passato: l'essenza è ciò che la cosa *era essere (to ti en einai)*, l'essenza è il passato dell'esperienza in atto, è quanto un'esperienza diviene quando è "presa" da una nuova esperienza. La futura teoria whiteheadiana delle prensioni ha evidentemente in questi passi di James la sua radice³³. Per il Bergson del primo capitolo di *Materia e memoria*, il ripiegamento dell'esperienza che dà origine ad una "percezione cosciente" ha la forma di una "diminuzione *sui generis*": la coscienza di qualcosa in quanto qualcosa si produce quando il piano translucido della pura esperienza – che non è esperienza di niente e di nessuno (Bergson la chiama "immagine in sé") si opacizza in un punto, producendo una sorta di schermo

²⁸ W. James, *Saggi di empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 68.

²⁹ *Ivi*, p. 94.

³⁰ *Ivi*, p. 99.

³¹ "Sotto questo riguardo, le esperienze pure della nostra filosofia, considerate in se stesse, sono tanti piccoli assoluti, dato che la filosofia dell'esperienza pura è solo una *Identitätsphilosophie* frammentata" (*ivi*, p. 68).

³² Cfr. *infra*, p. ???.

³³ Cfr. A. N. Whitehead, *Il Processo e la realtà*, cit., pp. 431 sg.

nero nel quale un'immagine determinata si riflette³⁴. Un'immagine determinata è un'immagine *di qualcosa per qualcuno*, l'embrione di quello che diventerà per la logica un significato e per la psicologia un soggetto. Il punto critico in questione è per Bergson un corpo in azione, vale a dire, in senso generalissimo, un ente caratterizzato nel suo essere da una esitazione, anche infinitesimale, nella risposta motrice. L'orizzonte di "mondo" che aureola un qualsiasi organismo (*l'Umwelt*) è misurato dal suo grado di imprecisione. Ne consegue che l'esperienza nella sua purezza non ha alcun "contesto" di mondo: essa è il puro irrelato, è l'Assoluto, che può tralucere solo quando il corso naturale della nostra esperienza s'inceppa, quando, per un qualsiasi motivo, l'azione si interrompe e lascia il posto alla contemplazione. L'interesse nutrito tanto da Bergson quanto da James per la parapsicologia (entrambi erano membri della Società per la Ricerca Psicica di Londra) e, più in generale, per le esperienze limite documentate dalla psicopatologia, ha dunque un'origine affatto metafisica: telepatia, medianicità, *déjà-vu* e appercezioni ipermnesiche dei moribondi sono tutte zone critiche dell'esperienza ad altissima densità speculativa. Sono sospensioni del funzionamento ordinario dell'esperienza (cioè dell'azione) che ristabiliscono momentaneamente dei punti di contatto con l'esperienza pura, con il tutto di cui la percezione cosciente è solo una povera parte (differente, tuttavia, solo per grado). Sono catastrofi del significato di breve durata che lasciano trapelare il reale che esorbita il piano del vero.

Per quanto differenti, le due vie ("appropriazione" e "diminuzione *sui generis*") procedono tuttavia nella stessa direzione: entrambe ricavano la coscienza dall'esperienza, entrambe ne offrono una genesi pragmatica. Ma soprattutto esse mostrano che c'è un'esperienza (pura) che prescinde dalla coscienza, che non ha bisogno della coscienza come suo correlato epistemologico. La miglior sintesi della posizione di James e di Bergson è contenuta nella lapidaria affermazione whiteheadiana: "La coscienza presuppone l'esperienza, e non l'esperienza la coscienza"³⁵. L'assoluto dell'esperienza cui si perviene al punto di intersezione delle due linee di pensiero è così una sorta di spettacolo senza spettatore, una scena senza testimone. In realtà non vi è nemmeno più "spettacolo", se con tale immagine, s'intende il "riferimento oggettivo", vale a dire la "cosa" che entrerebbe sulla scena dell'esperienza. Non c'è "cosa" fuori dall'esperienza più di quanto non ci sia una coscienza indipendente dall'esperienza. Spettacolo e spettatore, l'oggetto e il soggetto sono ottenuti per analisi retrospettiva, inserendo la stessa esperienza pura in contesti differenti, come spiega James nel saggio *Esiste la coscienza?*³⁶. Oggetto e soggetto sono faccende intraesperienziali come intraesperienziale è la conoscenza che li deve legare, nient'altro che una "deambulazione" di una parte dell'esperienza verso un'altra parte dell'esperienza.

Il che significa che l'Assoluto dell'esperienza pura non ha più una misura umana, troppo umana, non ha più nell'*esserci*, nel *Dasein* – nell'uomo, infine – il suo fondamento di possibilità. La filosofia dell'esperienza pura non è più insomma antropologia, come invece è ancora la metafisica dei moderni. Con l'espressione "metafisica dei moderni" intendo in generale il rovesciamento operato a partire dall'empirismo della metafisica classica. Essa ha trovata una canonica sistemazione nella rivoluzione copernicana di Kant e si è consolidata, liberandosi dalle ultime incrostazioni dogmatiche, nella fenomenologia husserliana e nell'analitica esistenziale di Heidegger fino a raggiungere i lidi dell'ermeneutica contemporanea. Una filosofia è moderna nella misura in cui assume l'esperienza come "dominio d'origine" della metafisica. Un gesto senz'altro sovversivo nei confronti dell'intellettualismo. Ed è

³⁴ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria. Saggio sulle relazioni tra il corpo e lo spirito*, in H. Bergson, *Opere 1889-1996*, Mondadori, Milano 1986, pp. 165-167. Mi permetto di rinviare a questo proposito al mio *Bergson. Una sintesi*, cit., pp. 91-109.

³⁵ A.N. Whitehead, *Il Processo e la realtà*, cit., p. 137

³⁶ Cfr. W. James, *Saggi di empirismo radicale*, cit., pp. 3-23.

per questo che la modernità filosofica ha potuto riconoscersi nella parola d'ordine: "rovesciamento del platonismo". Ma ci si deve chiedere: l'esperienza posta dai moderni a fondamento è veramente un'esperienza *pura*? La si è dotata finalmente di quella consistenza che, da Platone a Bradley, le si era rifiutata – un rifiuto che nasceva dalla constatazione della sua contingenza, del suo "oscillare" senza posa tra l'essere e il nulla? Non pochi dubbi si possono nutrire a tal proposito. La linea di pensiero maggioritaria nella modernità, almeno nella sua declinazione "continentale", ha pensato infatti l'esperienza nell'orizzonte della "correlazione": l'esperienza insomma presuppone la coscienza, l'esperienza è coscienza e la coscienza è, in ultima analisi, intenzionalità, è coscienza di qualcosa ed è coscienza di sé. Per dirla con una felice immagine di James³⁷, anche per i moderni le relazioni congiuntive che legano tra loro le tessere del mosaico "esperienza" devono riposare un letto, cioè su un supporto trans-empirico. Da sole non si bastano. "Andare alle cose stesse", regredire al fondamento, per questa linea di pensiero ha infatti significato – se ci rifacciamo, ad esempio, a Husserl – la scoperta della correlazione universale coscienza-mondo³⁸, o ancor meglio – se seguiamo la riformulazione del principio proposta dal suo grande allievo, Heidegger – la scoperta della correlazione fra la finitudine essenziale dell'uomo e la comprensione del senso dell'essere, cioè la scoperta della finitudine come verità ontologica preordinata ad ogni verità ontica³⁹. Per quanto si proclami a gran voce antiumanista, soprattutto nella sua declinazione heideggeriana, la metafisica dei moderni è perciò una interrogazione sull'uomo: è antropologia. Essa conferma in pieno la tesi della "eccezione umana" e cioè il primato ontico-ontologico del *Dasein* quanto all'elaborazione di una ontologia e, ovviamente, la sua differenza (la sua trascendenza) rispetto a tutti gli altri esseri viventi.

Commisurati a questa ortodossia moderna, James e Bergson figurano come dei veri e propri eretici, tant'è che li si può sospettare di antimodernismo, un'accusa che in filosofia significa sempre e soltanto una cosa: un esecrabile ritorno al pensiero precritico e alle sue "ingenuità". La loro eresia e la loro ingenuità consiste nel fatto che hanno provato a dare al piano dell'esperienza una perfetta consistenza senza ancorarlo ad una coscienza costituente, senza pensarlo, cioè, per utilizzare ancora una volta il vocabolario di Husserl, come auto-obiettivazione di una soggettività trascendentale. Vale la pena ripetere il loro comune grido di guerra: l'esperienza è auto-contenuta e non poggia su nulla, una realtà che dura basta a se stessa, l'esperienza non presuppone la coscienza. Il portato della loro eresia è un'esperienza che non implica più il correlazionismo, vale a dire un riferimento preliminare all'uomo quale che sia il modo in cui è pensata tale correlazione: come auto-obiettivazione di una soggettività trascendentale, appunto, o come comprensione del senso dell'essere resa possibile dalla finitezza del *Dasein* o non importa quale altra forma di esistenza "incarnata" alla Merleau-Ponty.

Tutta una linea minoritaria del pensiero novecentesco si riconosce in questa eresia antimoderna. Non è necessario che i filosofi che ne fanno parte si richiamino esplicitamente alla scommessa speculativa di Bergson e James. Molto spesso, anzi, li ignorano bellamente o li misleggono. Ma, come abbiamo già visto, la storia della filosofia segue strade diverse da quella della storiografia. In questa linea di pensiero possiamo annoverare non solo la filosofia dell'organismo di Whitehead, che li teneva nella più alta considerazione, ma anche, come abbiamo visto, la filosofia dell'esperienza pura di Giovanni Gentile che non li degnava d'attenzione alcuna e, soprattutto, tutta una serie di riflessioni critiche nate a margine della stessa fenomenologia ed in rapporto con l'epistemologia, in particolare con la riflessione sullo statuto del

³⁷ Cfr. W. James, *Saggi di empirismo radicale*, cit., p. 46.

³⁸ Si veda il grande principio della fenomenologia trascendentale enunciato da Edmund Husserl nel § 41 della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1° ed. 1954), Il Saggiatore, Milano 1972, p. 179-180.

³⁹ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1° ed. 1929), Laterza, Bari 1985, p. 197. Per una critica del correlazionismo dei moderni, cfr. Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza* (1° ed. 2006), Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. ???.

vivente: dal giovane Sartre della *Trascendenza dell'Ego* – un saggio veramente capitale per la questione che qui si sta trattando – alla fenomenologia della vita di Maurice Henry, al pensiero delle pratiche di Carlo Sini, tra i massimi studiosi del pragmatismo, passando attraverso la filosofia della biologia di Raymond Ruyer e al pensiero dell'individuazione di Gilbert Simondon, fino ad arrivare, naturalmente, all'esito più significativo di questa "linea" speculativa, l'immanetismo assoluto di Gilles Deleuze, il filosofo che per primo si è reso conto dell'esistenza di questa linea minoritaria del pensiero moderno e, andando controcorrente, ha provato a ricostruirne la genesi (Spinoza) e a svilupparla. E tanti altri nomi, tante altre piste di ricerca, potrebbero essere segnalate a questo proposito, tutte accomunate dalla medesima istanza *precritica*, dalla stessa esigenza di purificare l'esperienza dal suo riferimento preliminare alla misura umana, per pensarla come un campo impersonale o prepersonale, senza lo, che coincide con l'atto stesso del vivente.

È facile immaginare l'obiezione che può essere mossa alla mia ipotesi ermeneutica. È un'obiezione legittima che nasce da un giustificato scrupolo filologico. Se le cose stanno così, si potrebbe chiedere, come la mettiamo allora con l' "umanismo" di James e con lo "spiritualismo" di Bergson? Dello spiritualismo bergsoniano ho parlato altrove e non ritorno qui sull'argomento⁴⁰. Ricordo solo che "spirito" per Bergson equivale a "sforzo" e che con esso si intende il processo stesso della esperienza, ad ogni livello, dall'ameba all'uomo a dio; con "spirito" Bergson intende ciò che Whitehead chiamerà il "processo di concrescenza" nel quale si risolve l'essere di ogni *actual entity*. Dell'umanismo, che James eredita dal filosofo pragmatista suo contemporaneo F. C. S. Schiller, va precisata la natura. In una lettera di Bergson a James del 27 Giugno 1907, il filosofo francese scrive che il capitolo *Pragmatismo e Umanismo* contenuto ne *Il pragmatismo* contiene "la formula stessa della metafisica". E aggiunge "non mi sarei mai reso conto così bene dell'analogia tra i nostri punti di vista se non avessi letto: *reality is ready-made and complete from all eternity, while for pragmatism is still in the making*"⁴¹. L'umanismo che James condivide con Schiller è un "metodo", è una via del pensiero alternativa alla seconda navigazione platonica: è la *via* o il *metodo* dell'*immanenza assoluta* che si contrappone, dissolvendole ad una ad una, ad ogni presupposta trascendenza. Esso è "umanista" nella misura in cui riscatta l'esperienza, *tutta l'esperienza*, dunque anche quella "umana", dalla macchia dell'insufficienza ontologica e dallo stigma della mancanza strutturale. È umanista perché eleva l'esperienza, *tutta l'esperienza*, ad Assoluto. Quanto per Platone oscillava tra essere e nulla, in uno stato di precarietà senza fine, quanto era per lui soltanto dissomigliante e mai veramente essente, diviene, grazie alla bacchetta magica della filosofia speculativa, la sostanza spinoziana che è *causa sui*.

L'umanismo, a dispetto del suo nome, apre così di fatto la strada ad una teologia. Una teologia allo stesso tempo antica e modernissima, comunque del tutto estranea ad ogni creazionismo e ad ogni trascendenza supposta. È la teologia (molto eriugeniana) di un dio che si autocrea nella creatura, un dio che si fa nel processo di concrescenza dell'esperienza, un dio che dell'esperienza è l'atto in atto, dunque un dio non riducibile al dio delle teologie positive, il quale è solo un fatto, sublime quanto si vuole, ma sempre e solo un fatto incontrato *nell'esperienza*, dunque *relativo* ad essa e, quindi, *vero* solo nella misura in cui genera una "soddisfazione" che, come tutto ciò che pertiene all'umano modo d'essere, è inevitabilmente destinato a tramontare⁴². È la teologia, infine, di un dio assolutamente "buono", ma di una bontà che nulla ha a che fare con la morale, giacché coincide, proprio come sostenuto dall'antica mistica speculativa, con il

⁴⁰ Cfr. il mio *Bergson. Una sintesi*, cit, pp. 45-48.

⁴¹ Cfr. infra, p. ???.

⁴² Il dio che coincide con l'errare (il *deus transitus* di Scoto Eriugena e del suo moderno discepolo Whitehead) non può mai essere in errore. L'errore riguarda invece le "figure" di questo dio errante, concerne il dio idolo delle religioni stabilite, vale a dire delle religioni "statiche" caratterizzate da una moralità "chiusa", di cui parlerà Bergson nelle *Due fonti della morale e della religione*.

“che c’è” dell’esperienza pura: “Può qualcosa – si chiede giocosamente James – impedire a Faust di cambiare «*Am Anfang war das Wort*» in «*Am Anfang war die That*»?”⁴³ Nessuno meglio di Whitehead, in *Processo e realtà*, ha provato ad articolare concettualmente questa teologia “umanista” così poco antropocentrica.

“La formula stessa della metafisica”, intravista da Bergson nell’umanismo jamesiano, è, dunque, che “Il tutto non è dato”⁴⁴. Non c’è, secondo Bergson, nessuna senso privativo in questa formula. La non datità non affetta di mancanza il tutto (producendo in tal modo una contraddizione insostenibile tra il soggetto e il predicato). *Non dato* significa che il tutto è *activity*, che è purissima *energeia*, purissima *praxis*. Il suo essere sostanziale è il suo stesso divenire, il cambiamento è il suo stesso atto. La cosa va sottolineata con attenzione perché James e Bergson traggono da questa formula metafisica conseguenze speculative differenti. È un punto di frizione pressoché impercettibile e, tuttavia, decisivo per la fondazione di quell’empirismo assoluto che è la posta in gioco nel dialogo tra i due filosofi. Giunto, grazie al metodo dell’immanenza assoluto (= umanismo = pragmatismo) alla “formula stessa della metafisica” (= “il tutto non è dato”) James è come se si arrestasse sopraffatto da una intuizione che non riesce a dominare. Per James infatti l’empirismo radicale ha il senso speculativo di una apologia della finitezza. I fantasmi intellettualisti di Bradley, i fantasmi del neoidealismo inglese e americano, che sono fantasmi assetati di un’esangue assolutezza e di un’astratta infinità, sono troppo presenti alla sua mente perché egli non cerchi un rifugio sicuro in ciò che sembra essere il porto d’approdo di un genuino empirismo: *la finitezza assunta come fondamento*. Se la realtà *is still in the making*, la realtà è finita. Anche il dio dell’empirismo jamesiano sarà finito. L’inferenza appare indiscutibile. Anche molti esegeti dell’*élan vital* di Bergson concordano su questo punto. Se c’è sforzo, se c’è creazione, se c’è attrito, allora l’*élan vital* (e dio, che è solo un altro nome per l’*élan*) è il segno di un’insuperabile finitezza dell’essere e di dio. Il “pluralismo” ne consegue: se l’essere è finito nella sua radice, non resta che far pendere l’*unitas multiplex* dell’esperienza dalla parte della molteplicità.

Ma facendo ciò James sottoscrive un’interpretazione privativa del tutto *non dato*. Inutile dire che la privazione è una breccia dalla quale ritornano tutti i fantasmi intellettualisti che erano stati scacciati dalla porta principale. Come può, infatti, l’esperienza auto-sussistere e non poggiare su nulla se è finita? Come può “consistere” se è plurale? La privazione (la *steresis*), posta al cuore del cambiamento, è sempre stata il cavallo di troia grazie al quale l’intellettualismo è penetrato nella cittadella dell’esperienza, soggiogandola e relativizzandola ad un fondamento extra-empirico. Di fronte a questa ammissione di finitezza e di pluralismo l’odioso Bradley ammazzagatti può concedersi un sorriso compiaciuto e dormire sonni tranquilli⁴⁵. Per fondare un empirismo veramente assoluto bisognava allora tentare un’altra via, certamente più impervia. Bisognava, come Bergson fa nella *Introduzione alla metafisica*, assegnare all’esperienza il carattere della perfezione, della semplicità e, quindi, dell’infinità⁴⁶. Bisognava con uno sforzo eroico del pensiero essere empiristi e monisti al tempo stesso. Bisognava, insomma, da empiristi radicali farsi eredi del “maledetto ebreo”. Bergson, anche in virtù delle sue assidue frequentazioni neoplatoniche, era attrezzato per farlo, James no. Il piano dell’esperienza per essere veramente *consistent* deve infatti essere pensato come unità infinitamente atto, come infinito *attuale* (quel tipo di infinità che la mistica speculativa distingueva dall’infinità ancora privativa dell’indefinito). Tale attualità era la cosa più difficile da pensare e

⁴³ W. James, *Saggi di empirismo radicale*, cit., p. 131.

⁴⁴ H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., pp. 280 sg.

⁴⁵ Si racconta che Bradley, disturbato nel suo sonno dai miagolii dei gatti innamorati sui tetti di Oxford, fosse solito spararli con la carabina.

⁴⁶ Cfr. H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 11.

da esprimere. Tutte le immagini la tradiscono (nel mentre ci mettono, per differenza, sulla sua strada, ma mostrandocelo da lontano, sempre in figura di altro...) a causa della loro compromissione naturale con l'intelletto spazializzante – quell'intelletto che non può concepire l'infinito altrimenti che nella forma del costante superamento del finito. Occorre porre al cuore dell'esperienza un'unità che fosse, nello stesso tempo, una molteplicità formicolante, un indivisibile che coincidesse con la sua stessa indefinita divisibilità, un uno che nella molteplicità e nella divisibilità avesse non il suo opposto, ma la sua attualizzazione, un semplice il cui atto fosse l'accadere di una complicazione illimitata di elementi (fino all'estremo della materia). Tale è la natura metafisica dello "slancio" o della "tendenza" nell'*Evoluzione creatrice*.

Si doveva tirare fuori dalla soffitta del pensiero, mettendola però in conto ad un assoluto desostanzializzato, ad un assoluto che coincide con il semplice "che c'è" («*Am Anfang war die That*»), quella *great chain of being*, che Arthur O. Lovejoy, nel suo celebre libro del 1932, aveva ricavato da una lettura alternativa del platonismo – alternativa, cioè, alla seconda navigazione del *Fedone*⁴⁷. Allora dato l'uno, il perfetto, il semplice, l'infinito (il "gigantesco *that*" di cui parla James) sarebbero *dati* contemporaneamente tutti gli illimitati, rivedibili, mai definitivi *what* di cui è fatta la esperienza concreta, che è sempre esperienza di qualcosa per qualcuno, che è sempre "oggettivazione" di altre entità attuali per un soggetto in via di costituzione (un "soggetto-supergetto"). Solo che per comprendere l'operazione bergsoniana andrebbe corretta quella fatidica espressione: "dato l'uno...". L'uno infatti *non è dato* – questa è semmai la posizione dell'intellettualismo neoplatonico, così apparentemente vicina alla posizione bergsoniana ed in realtà ad essa antipodale. L'uno per l'amico di James è un atto, l'uno è *energheia*, l'uno è attività, l'uno è relazione congiuntiva, e la sua attualità è la molteplicità anarchica delle cose dell'esperienza – sono i lamenti strazianti dei gatti innamorati che, nella pacifica notte di Oxford, disturbano il sonno del metafisico intellettualista.

Rocco Ronchi

⁴⁷ Cfr. Arthur O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere* (1° ed. 1936), Feltrinelli, Milano 1966, pp. ???.