

L'unità della natura e il recupero della sua esperienza. Schopenhauer e Bergson oltre il criticismo

Mattia Loreti

The unity of nature and the recovery of its experience. Schopenhauer and Bergson beyond Criticism

This article aims to approach Schopenhauer and Bergson in their attempt to go beyond the canons of criticism, to revalorise an access and closeness to nature that is no longer subject to the subject-object relationship. This is the framework in which the importance of the experience of corporeity and *durée* respectively will be emphasised, but above all their metaphysical implications, in which an alternative conception of the concept of nature and the relationship between man and nature itself is founded.

Keywords: Nature ; Intuition ; Anthropomorphism; Cosmos.

Il concetto di natura è uno dei temi che, inevitabilmente, ha rinnovato ciclicamente lo stimolo a confrontarsi con la sua problematicità, secondo approcci che hanno mutato, anche radicalmente, la postura di fronte ad essa. Senza dubbio, la modernità ha rappresentato un momento di cesura importante nel rapporto tra il pensiero e la natura, sia per la sua matematizzazione, dote della rivoluzione scientifica, sia per l'accentramento sulla questione della soggettività, che ha rimesso in questione le potenzialità conoscitive di fronte alla natura stessa. In questo contesto filosofico, essa ha spesso assunto i tratti della propria definizione dal distacco concettuale con le determinazioni della soggettività, in una intellettualizzazione del rapporto tra uomo e natura, divenuto problema interno alla questione gnoseologica, che ha reso sempre più astratto il rapporto tra l'uomo, divenuto soggetto, e la natura ridotta ad oggetto, sua negazione.

Quello che si vuole proporre allora, attraverso le riflessioni di Schopenhauer e di Bergson è una rivalorizzazione del rapporto tra la natura e l'uomo, della presenza dell'uomo nella natura, ma soprattutto della natura nell'uomo, che poggia sulla contestazione di quella postura ripiegatasi sulle facoltà conoscitive del

soggetto. Si vedrà come entrambi si sono confrontati con il criticismo kantiano, che si pone all'apice di tale impostazione della modernità, per esprimere l'esigenza di recuperare lo spessore filosofico, e metafisico, di un'esperienza che testimoni un'ulteriore prospettiva d'accesso alla realtà della natura, oltre le forme intellettuali espressioni del soggettivismo.

In questo percorso, sarà di continuo riferimento la proposta di Montebello che, nel riconoscimento di un'"autre metaphysique", ha delineato le istanze di una tradizione di pensatori che hanno presentato un'alternativa all'intellettualizzazione della natura, per riscoprire le risorse di un'esperienza della realtà capace di

«penser l'être à partir de ce qui se donne, et définitivement dans l'expérience de ce "donné". Mais sans doute le mot "donné" prête-t-il à confusion en laissant supposer une primauté de la perception alors qu'au fond c'est l'expérience d'une tension interne à notre totalité vivante (pulsion, effort, préhension, durée, etc.) qui fut en question, à des niveaux différents»¹.

E, cosa ancor più rilevante, in considerazione di una ridefinizione della concezione e soprattutto dell'esperienza della natura stessa, è che tale prospettiva mira a «refonder l'expérience, entièrement brisée, de l'unité originaire de l'homme et du cosmos. / [...] Ces philosophies ont proposé une conception de la nature qui n'était pas une mathématique de la nature et pas davantage une théorie physique de la nature»².

Come si vedrà, al fine di questa ricollocazione esperienziale giocherà un ruolo decisivo la giusta comprensione della centralità dell'uomo e di quello che è definito come il metodo dell'"antropomorfismo superiore". Potrebbe apparire un controsenso, rispetto alla denuncia del soggettivismo, riabilitare l'antropomorfismo come metodo, ma l'identificazione tra questi due andrebbe problematizzata, riconoscendola solo a livello superficiale. Al contrario, nel corretto intendimento di esso, infatti, si scopriranno le risorse per riattingere ad una familiarità dell'uomo e della natura fuori dal paradigma soggettivistico, e fuori dall'orizzonte di dominio dell'uomo sulla natura. In altri termini, piuttosto che considerare la natura alla stregua di un correlato conoscitivo, le istanze di cui saranno testimoni Schopenhauer e Bergson, e che per Montebello attraversa una più vasta tradizione di pensiero, sono il tentativo, a partire dall'uomo, di ritrovare in sé un motivo esperienziale che possa aprire a dei luoghi di massima prossimità

¹ P. Montebello, *L'autre métaphysique*, les Presses du réel, Dijon 2015, p. 4.

² *Ivi*, p. 3.

con sé, in cui, allo stesso tempo, esso ritrova la natura stessa, da cui si riconosce attraversato e trasceso.

Contrariamente alla volontà di costituirsi fondamento, l'uomo ripiegandosi in sé si riscopre partecipe dell'essenza dell'universo, di cui la consapevolezza dell'impossibile isolamento ha luogo proprio in quel recupero di un'esperienzialità la cui portata trascende il perimetro della soggettività, riavvicinando l'uomo, proprio in tale prossimità, alla trama dell'intero universo³. Ancora di più, il metodo antropomorfo condurrà alla scoperta di come nella convinzione dell'uomo di spiare il mistero della natura, l'uomo stesso si troverà costretto a spiare se stesso; così come, in questo ripiegamento propedeutico all'apertura verso la natura, sembra proprio che sia quest'ultima che guarda in se stessa per tramite dell'uomo. Questo "gioco di specchi" tra esperienza della natura ed esperienza dell'uomo sarà allora il cardine in cui la coappartenenza di entrambi si riconosce come già da sempre alla base di ogni punto di partenza, apparentemente arbitrario o parziale, dove chi pensava di vedere si ritrova ad essere visto.

1.1 Schopenhauer: le radici kantiane e l'esperienza della corporeità

Schopenhauer si è dichiarato debitore ed erede di Kant fin dalla sua dissertazione, la *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*⁴. In realtà, la rivendicata parentela teoretica vira già a partire dalla *Quadruplici* verso una piccola riforma e radicalizzazione del criticismo, ma la stessa collocazione nella tradizione del kantismo rivela una più profonda ambiguità di cui lo stesso *Mondo come volontà e rappresentazione* ne sarà il manifesto fin dalla titolazione.

Infatti, il criticismo kantiano, in cui Schopenhauer riconosce "il punto di vista fondamentale dell'idealismo", nella formula sintetica: «Il mondo è mia rappresentazione»⁵, è fin dall'inizio attraversato dall'esigenza del suo superamento. Quest'ultima, però, non muove da una necessità logica o supposta tale, ma si incardina su un'esperienza della propria corporeità che apre

³ «Ce qui est en l'homme est donc en toutes choses, non parce qu'il est en l'homme, mais parce qu'il est en toutes choses. L'anthropomorphisme supérieur saisit l'homme à sa racine: et sa racine, c'est le cosmos. / L'anthropomorphisme doit être réévalué comme méthode», in *ivi*, p. 9.

⁴ «Platone il divino e lo stupefacente Kant»: questa l'apertura della *Quadruplici* in cui Schopenhauer omaggia i suoi due riferimenti, in A. Schopenhauer, *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, S. Giametta (cur.), BUR Rizzoli, Milano 2020, p. 35.

⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo (trad.it.), Editori Laterza, Bari 2016, p. 25.

l'astrattezza della conoscenza rappresentativa al di là della forma soggetto-oggetto, così come al di là del *principium individuationis* che ne governa la conoscenza. Non è il "corpo" in quanto oggetto, ma l' "esperienza della corporeità" che rivela una duplicità che permette di superare l'orizzonte del trascendentalismo kantiano. Quello che nel primo libro del *Mondo* viene considerato come un "oggetto immediato" - perché a partire dalle sue affezioni l'intelletto ne intuisce la causa producendo la percezione di un oggetto⁶ - nel secondo libro si rivela al di fuori degli schemi categoriali e delle forme *a priori*: si "sente", si "vive" come tensione, impulso, sfuggendo all'articolazione della relazione soggetto-oggetto. Un'esperienza di immediatezza della propria corporeità che è la testimonianza della duplicità del corpo, simultaneamente oggetto *sui generis* della rappresentazione ed esperienza immediata di sé:

«Al soggetto della conoscenza, il quale per la sua identità col proprio corpo ci si presenta come individuo, questo corpo è dato in due modi affatto diversi: è dato come rappresentazione nell'intuizione dell'intelletto, come oggetto fra oggetti, e sottomesso alle leggi di questi; ma è dato contemporaneamente anche in tutt'altro modo, ossia come quell'alcunché direttamente conosciuto da ciascuno, che la parola volontà esprime»⁷.

Ciò che è interessante è la portata di questo momento di svolta – che nei suoi propositi dovrebbe riaffermare, contro Kant, la possibilità di accesso alla cosa in sé – in cui, a partire dalla restituzione della dignità filosofica ad un'esperienza intraducibile secondo i canoni della gnoseologia kantiana, Schopenhauer farà seguire una reinterpretazione dell'intera natura alla luce di tale esperienza della corporeità, in cui la natura non si riduce più ad un'oggettualità inerte; ancor più considerevole data la forma rappresentativa con cui è destinata a presentarsi:

«La doppia conoscenza, ormai assurta a chiarezza, e raggiunta in due modi affatto eterogenei, che noi abbiamo dell'essenza e dell'attività del nostro corpo, ci servirà d'ora innanzi come una chiave per aprirci l'essenza d'ogni fenomeno nella natura; e sull'analogia

⁶ «In questo senso dunque io dico che il corpo è conosciuto immediatamente, è oggetto immediato. Nondimeno il concetto di oggetto non va qui preso in senso proprio: poiché mediante questa immediata conoscenza del corpo, la quale precede l'applicazione dell'intelletto ed è pura sensazione, non il corpo esiste precisamente come oggetto, bensì soltanto i corpi che agiscono su di esso; essendo che ogni conoscenza di un vero e proprio oggetto, ossia di una rappresentazione percettibile nello spazio, può esistere unicamente mediante e per l'intelletto – quindi non prima, bensì appena dopo l'applicazione di questo», in *ivi*, p. 43.

⁷ *Ivi*, p. 126.

del nostro corpo giudicar tutti gli oggetti, che non come quel corpo, ossia non in duplice modo, ma soltanto come rappresentazioni sono dati alla nostra coscienza»⁸.

È da qui che si dipana la critica di Schopenhauer al tentativo da parte delle scienze di interpretare la natura partendo dal concetto ambiguo di *qualitates occultas* o da quello astratto di “forza” – che verranno al contrario riassorbite nella volontà - per riavvicinare all’esperienza della corporeità ogni manifestazione della natura. Partire da ciò che è più vicino, a condizione di non restare sul piano rappresentativo dell’intelletto, costituisce allora la rivalorizzazione di una modalità di accesso alla natura che parte proprio dall’esperienza di prossimità con la propria corporeità, al di là delle mediazioni dell’intelligenza:

«In effetti il nostro volere è l’unica opportunità che abbiamo di poter intendere un fatto qualsiasi, che si presenti esternamente, a un tempo anche dall’interno, ed è perciò l’unica realtà che conosciamo immediatamente e che non ci sia data, come accade a tutte le altre, solamente nella rappresentazione. È qui dunque che si trova il solo dato che sia idoneo a diventare la chiave per tutti gli altri o, come ho già detto, l’unica, stretta porta che conduce alla verità. Ne consegue che noi dobbiamo imparare a conoscere la natura a partire da noi stessi e non, viceversa, noi stessi a partire dalla natura. Ciò che ci è immediatamente noto deve fornirci la spiegazione di ciò che ci è noto solo mediatamente, non viceversa»⁹.

Montebello individua proprio in questa «*expérience métaphysique du corps individuel*»¹⁰ l’inversione del primato dell’intelligenza rispetto ad un’esperienza che non è quella dell’empiria, ma che sprigiona il proprio spessore metafisico nell’impiego in funzione di una rilettura della natura nella sua interezza, rimettendo in discussione l’approccio stesso delle scienze empiriche tanto verso la materia inorganica quanto verso la vita organica, dalle sue manifestazioni primordiali fino all’uomo stesso.

1.2 La filosofia della natura

Intuizione, questa, alla base della sua filosofia della natura, che Schopenhauer ha rivendicato con fierezza come uno dei contributi non immediatamente riconosciuti nel mondo filosofico, rivolgendosi direttamente a quello scientifico di

⁸ *Ivi*, p. 131.

⁹ *Ivi*, pp. 259-260.

¹⁰ P. Montebello, *L'autre métaphysique*, cit., p. 47.

allora¹¹. Rivendicazione che nutre *La volontà nella natura* del 1836, e di cui sono testimonianza i riferimenti alle scienze empiriche¹² nelle edizioni del *Mondo*, con l'intento di mostrare come quelle si accordino con la metafisica della volontà. La sfida della frequentazione delle materie scientifiche è quella di coinvolgere le scienze naturali con i loro risultati conseguiti attraverso un approccio che rimane nel mondo rappresentativo del metodo, con le potenzialità di un ricorso ad un'esperienza non-mediata dai suddetti schemi rappresentativi.

Ma della giusta concezione di quest'ultima ne va della possibile riproposizione della centralità dell'uomo per una ridefinizione del rapporto con la natura che non sia la riproposizione di un soggettivismo, per di più irrazionale. Il pericolo a cui ci si espone è chiaramente quello di ricadere nel vizio dell'intelletto, che disecca rappresentativamente la natura, attraverso una riduzione altrettanto grave della natura alla volontà umana. Schopenhauer, consapevole, chiarisce come tale progetto di estensione analogica della volontà alla natura debba essere seguita da una dilatazione semantica della prima, senza rimanere invischiati in una riduzione di cui egli ha chiare le possibili deviazioni:

«Si troverebbe quindi impigliato in un perenne equivoco chi non fosse capace di applicar la richiesta estensione del concetto, e con la parola volontà seguitasse ancora ad intendere soltanto la specie con essa comunemente indicata, ossia la volontà diretta dalla conoscenza e manifestantesi esclusivamente in seguito a motivi, anzi a soli motivi che, come s'è detto, non è se non il più evidente fenomeno della volontà intesa nel senso più vasto. Ma è appunto l'intima essenza di codesto fenomeno, che noi dobbiamo isolare col pensiero, e trasportarla poi in tutti i più deboli, meno chiari fenomeni dell'essenza medesima, venendo così a compiere la desiderata estensione del concetto di volontà»¹³.

¹¹ Si pensi alla polemica *Introduzione de La volontà nella natura*: «Rompo un silenzio di diciassette anni per additare ai pochi, che, precorrendo i tempi, prestarono attenzione alla mia filosofia, alcune conferme che essa ha ottenute da studiosi sperimentali non pregiudicati e di essa ignari, i quali al termine del loro cammino rivolto alla pura conoscenza empirica trovarono appunto ciò in cui la mia dottrina ha riconosciuto il principio metafisico atto ad illuminare l'esperienza in generale. Questa circostanza è tanto più incoraggiante, inquantoché distingue il mio sistema da tutti gli altri anteriori, poiché essi tutti, non escluso l'ultimo, il kantiano, lasciano sussistere un vasto abisso fra i loro risultati e l'esperienza, e sono ben lontani dallo scendere direttamente a questa e dall'essere con questa in contatto. La mia metafisica dimostra così d'essere l'unica, che abbia veramente un punto di contatto con le scienze fisiche; un punto sino a cui queste le vengono incontro coi propri mezzi, così da allacciarsi realmente e da concordare con quella», in A. Schopenhauer, *La volontà nella natura*, Athena, Milano 1927, pp. 9-10.

¹² Nello specifico di tale sviluppo delle edizioni del *Mondo* si rimanda a M. Segala, *Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer*, in *Les études philosophiques* 2012/3 (102), PUF, pp. 389-408.

¹³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit. p. 137.

Assume così tutta la sua gravidanza l'estensione semantica corrispettiva alla "concentrazione" della volontà in ogni singola manifestazione della natura – proprio perché la volontà non è sottomessa al *principium individuationis* non è confinabile secondo i quadri oggettuali e discontinui delle categorie spazio-temporali e del principio di causa, essa non è divisibile, non ha parti, ma è presente tutt'intera in ogni dove, seppur secondo gradi di manifestatività differenti. E perciò anche il passaggio nei *Supplementi* in cui Schopenhauer, appunto dopo aver più volte riaffermato la reciprocità tra microcosmo e macrocosmo, si espone in questo modo: «sin dai tempi più antichi l'uomo era stato considerato come un microcosmo. Io ho rovesciato il principio e ho dimostrato che il mondo è un macroantropo»¹⁴, si può rileggere nell'ottica di un riorientamento della centralità dell'uomo, che non vuole significare altro se non come lo si debba considerare occasione privilegiata della conoscenza della natura, da cui sia possibile ristabilire un rapporto con essa in cui non riscoprirsi estranei, e in cui, parimenti, riconoscere di essere abitati e attraversati da una tensione condivisa con tutto il resto della natura, che ci muove e che ci trascende. La reciprocità dell'uomo che si vede riflesso nella natura, ma che ancor più profondamente vede in sé il riflettersi della natura, riabilita quelle connessioni che lo gnoseologismo implicitamente recide, soprattutto nella dualità istituentesi tra soggetto-pensiero e oggetto-materia, che depaupera la ricchezza della natura, divenuta inerte materia di conoscenza, e segna l'estraneità dell'uomo al mondo; ecco allora la decisiva distinzione di Montebello riguardo la legittimità di tale operazione tra "antropomorfismo superiore" e "antropomorfismo empirico":

«La question n'est évidemment pas d'élargir l'homme au monde, mais de placer l'homme dans le monde. [...]. Cette essence est en effet en nous comme elle est partout, et elle est en nous parce qu'elle est partout. À vrai dire, l'anthropomorphisme supérieur des philosophes ici étudiés dit strictement l'inverse de l'anthropomorphisme empirique. Anthropomorphiser de manière empirique, c'est se projeter sur les choses, se voir soi, identique dans la variété du monde. Alors que la méthode de l'anthropomorphisme supérieur pose qu'on peut retrouver l'homme en toutes choses parce qu'il est de même nature que toutes les choses»¹⁵.

¹⁴ Id., *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, G. Brianese (cur.), Einaudi, Torino 2013, p. 820.

¹⁵ P. Montebello, *L'autre métaphysique*, cit., pp. 8-9.

1.3 Prodromi della saggezza morale

Uno dei guadagni dell'esperienza della corporeità nella sua estensione analogica è aver appunto ristabilito l'unità della natura che la conoscenza rappresentativa, attraverso il *principium individuationis*, aveva rotto. Questa unità, però, è un guadagno fondamentale non solo per la filosofia della natura schopenhaueriana, ma anche per l'etica del *Mondo*.

Certamente Schopenhauer nel terzo libro opera una cesura rispetto ai due precedenti: nel terzo, introduce la categoria di "idea" come adeguata obiettivazione della volontà, che platonicamente si caratterizza come archetipo eterno, "oggetto" di intuizione del genio¹⁶; mentre, nel quarto, ci introduce al compimento della propria soteriologia, attraverso l'etica della compassione e l'apicalità dell'ascesi. Ciò nonostante, il saggio di Francoforte sembra non diminuire l'importanza, per il suo stesso progetto soteriologico, di ciò che viene rivelato proprio dall'esperienza della corporeità: non solo che la nostra essenza è volontà, ma che per l'analogia istituita con la natura, essa stessa, in ogni sua manifestazione, è volontà. È a partire da tale riconoscimento di co-essenzialità, allora, che si è in grado di un primo superamento dell'egoismo che origina dall'illusione della discontinuità della rappresentazione; richiamando alla consanguineità tra uomo e uomo, e tra uomo e natura, di cui è espressione la consapevolezza dell'uomo morale:

«Si persuade, che la distinzione tra lui e gli altri, la quale è per il malvagio un sì grande abisso, è in realtà prodotta da un effimero, illusorio fenomeno; conosce, direttamente e senza bisogno di sillogismi, che l'in-sé del suo proprio fenomeno è pur quel dell'altrui,

¹⁶ L'introduzione delle idee con la loro definizione di "adeguata obiettivazione" della volontà è uno degli elementi più problematici riguardo alla struttura teoretica del *Mondo*. Quella concezione di "idea" che negli scritti giovanili era la marca del "platonismo essenziale" corrispettivo alla distinzione tra "coscienza empirica" e "miglior coscienza", dove proprio di quest'ultima essa era "oggetto", viene completamente ribaltata nella sua collocazione intermedia nel *Mondo*, finendo per ritrovarsi tra la cosa in sé (*Wille zu leben*) e il fenomeno (*die Welt als meine Vorstellung*). Su tale sviluppo del concetto di "idea" in Schopenhauer e sull'inviluparsi della sua costruzione metafisica si rimanda a E. Mirri, *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer e Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la "migliore coscienza"* in id., *Pensare il Medesimo*, F. Valori e M. Moschini (cur.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006; ma anche F. Valori, *Arthur Schopenhauer: l'«unico pensiero»*, in *Il mondo come volontà e rappresentazione 200 anni dopo: temi e prospettive*, «Il Pensare» N.9/2019, pp. 198-216. Per il platonismo essenziale che emerge dai frammenti giovanili del filosofo di Danzica e che rimane, seppur sottotraccia, anche al *Mondo*, nonostante lo statuto problematico che in esso riveste proprio l'idea, si rimanda a M. Casucci, *Tra tempo ed eternità. Il platonismo essenziale in Arthur Schopenhauer*, Carabba, Lanciano 2018.

ossia è quella volontà di vivere, che costituisce l'essenza d'ogni cosa e in tutto vive; conosce, anzi, che quest'essenza si estende fino agli animali e alla natura intera»¹⁷.

In altri termini, quando Schopenhauer fornisce una scala ascensionale, dal punto di vista morale, che va dalla giustizia, fino all'amore e alla virtù compiuta del santo, vi è in comune quel superamento del punto di vista individuale del soggetto, che impedisce la postura morale dell'agire proprio per l'abbaglio prospettico del *principium individuationis*. Egoismo che, per l'appunto, ha motivo solo nelle distinzioni cui perviene l'oggettivazione della volontà sotto la lente del suddetto *principium*, che scava un abisso tra quella corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo che invece Schopenhauer poneva come uno dei guadagni della propria prospettiva metafisica:

«A ciò s'aggiunge, negli esseri conoscenti, che l'individuo rappresenta il soggetto conoscente, contiene cioè il mondo intero; ossia, che tutta la natura all'infuori di lui, e quindi anche tutti i rimanenti individui, esistono soltanto nella sua rappresentazione; soltanto come di sua rappresentazione egli n'è consapevole, ossia sol mediatamente, e come d'alcunché dipendente dal suo proprio essere individuale; che venendogli meno la coscienza, per necessità gli vien meno anche il mondo; vale a dire l'esistere o non esistere di questo diventano per lui termini equivalenti e non distinguibili. [...] Imperocché questo egoismo si fonda per essenza sul riferito antagonismo tra microcosmo e macrocosmo: cioè sul fatto che l'oggettivazione della volontà ha per forma il *principium individuationis*, sì che la volontà in egual modo si riflette in numero infinito d'individui; intera e compiuta sotto i due aspetti (volontà e rappresentazione) in ciascuno di essi»¹⁸.

Questo egoismo potrebbe ricevere, allora, la sua prima messa in discussione proprio a partire dall'esperienza della corporeità, che si è vista centrale nel secondo libro per superare le rigidità delle forme fenomeniche della rappresentazione. Se è vero che la prospettiva soteriologica schopenhaueriana si spinge al di là della questione del corpo, è pur vero che è proprio da quella prima forma di trasgressione rispetto al mondo rappresentativo che prende piede il cammino per l'emancipazione dal mondo rappresentativo¹⁹; e nel caso della dimensione etica è

¹⁷ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 403.

¹⁸ *Ivi*, pp. 362-363.

¹⁹ Non è un caso che proprio l'ultima tappa dell'ascesi ritorni a confrontarsi con il *primum* della corporeità. L'asceta, nel compimento della propria saggezza, testimonia il rinnegamento della volontà, in ultima istanza, proprio nei confronti della propria corporeità; quest'ultima, di fronte all'elevazione dell'asceta, viene destituita del potere delle proprie urgenze, poiché la realtà che si squaderna nella *noluntas*, quel «completo e certo Vangelo» che testimoniano coloro «che superarono il mondo; coloro, in cui la volontà, giunta alla piena conoscenza di sé, se medesima

la prima giustificazione del tacitarsi dell'egoismo, riconosciuto come marca illusoria della rappresentazione, per scoprirsi agenti morali non nell'affermazione individuale, ma nel riconoscimento della co-essenzialità con il Tutto che disinnesci qualsiasi volontà di sopraffazione. Schopenhauer non trova parole migliori per riconoscere il significato morale di tale unità con l'intera natura, riflesso della sua metafisica della volontà: «che la volontà è l'in-sé d'ogni fenomeno, e quindi, come tale, sciolta dalle forme fenomeniche e dalla pluralità; la qual verità io, riguardo alla condotta non so esprimere più degnamente che con la citata formula del *Veda*: “Tat tvam asi!” (“questo sei tu!”)»²⁰. In essa risiede la saggezza morale di «colui invece che in tutti gli altri, anzi in tutto ciò che ha vita, ha veduto se stesso, il proprio essere, la cui esistenza pertanto coincideva con l'esistenza di tutti i viventi»²¹ che in ogni forma di sopraffazione non vede se non identificarsi vittima e carnefice, e per cui non esiste più nessun grado di separazione con ogni altro essere: «Nessun dolore gli è più straniero»²².

In margine a questo discorso occorre confrontarsi anche con il fatto che il percorso soteriologico schopenhaueriano, nel suo acme, si compie nella *noluntas*. Non è da sottovalutare, perciò, come l'identificazione tra la natura e la volontà non sia una questione pacifica nella filosofia schopenhaueriana, o meglio come l'affermazione del *Wille* non sia l'ultimo lascito della filosofia schopenhaueriana, proprio come la *noluntas* dimostra.

La domanda che si pone è allora: cosa farsene dell'estensione della volontà a essenza della natura, del mondo, se poi essa stessa nel percorso soteriologico volge al proprio annientamento? Cosa farsene di quell'unità della natura riconquistata oltre il *principium individuationis* se proprio l'apicalità dell'asceta conduce al rinnegamento della volontà stessa, trascinando in tale rinnegamento la natura, proprio ciò che si era riconosciuto della stessa essenza della volontà?

Qui, in parte, si misurano le aporeticità presenti nel testo capitale del filosofo tedesco, in cui, come nota Moretti-Costanzi, confliggono inevitabilmente la costruzione della “Metafisica del *Wille*” e la “Soteriologia” schopenhaueriana²³.

ritrovò in tutte le cose e quindi liberamente si rinnegò», in (*ivi*, p. 441) esige che la prima e ultima prossimità con la volontà, appunto la corporeità, non possa imporsi più di fronte ad essa.

²⁰ *Ivi*, p. 405.

²¹ Id., *Il fondamento della morale*, trad. it. E. Pocar, Laterza, Roma-Bari, p. 283.

²² Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 409.

²³ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer*, in *Opere*. E. Mirri e di M. Moschini (cur.), Bompiani Editore, Milano 2009.

Ma, c'è un passaggio del *Mondo* in cui Schopenhauer, pur ricorrendo a parole non sue, sembra prospettare in controluce un esito diverso da quello sopra paventato; in cui non sembrerebbe naufragare quel recupero della co-essenzialità con la natura in quanto volontà da rinnegare. Ed è un altro nodo aporetico che, però, potrebbe manifestare lo sforzo di Schopenhauer di coinvolgere nell'ascesi della *noluntas* l'intera natura; dove, in altri termini, la *noluntas* conduca ad un'elevazione della natura stessa, trascinata e redenta in tale ascesi. Così la trasfigurazione dell'asceta non corrisponderebbe ad un isolamento da quella co-appartenenza con il Tutto, né tantomeno un abbandono, ma addirittura spingerebbe ancora più in profondità quell'unità che si era riconosciuta sul terreno della volontà, fino a prospettare come l'ascesi del singolo comporti una metamorfosi del proprio ambiente che ad esso segue nell'elevazione.

Il passaggio di Schopenhauer, inizialmente, sembra confermare le preoccupazioni che muovono la nostra interrogazione:

«dopo quanto fu detto nel secondo libro intorno alla connessione di tutti i fenomeni della volontà, credo di poter ammettere, che col fenomeno di volontà più alto svanirebbe anche quel più debole riflesso che è il mondo animale: come in piena luce svaniscono anche le penombre. Con la piena soppressione della conoscenza, si perderebbe da sé nel nulla anche il rimanente mondo: ché non v'ha oggetto senza soggetto»²⁴.

Appena dopo, però, Schopenhauer prosegue riportando dei riferimenti appartenenti a diverse tradizioni religiose e a mistici che, più che una "secolarizzazione" del loro messaggio nelle prospettive dell'annichilimento del tutto, sembrano contenere un eccesso di senso rispetto al prospettarsi di un vacuo nulla, nel richiamare la redenzione per tramite dell'uomo, e la capacità di quest'ultimo di portare con sé il mondo, la natura, a Dio:

«A ciò potrei perfino riferire un passo del Veda, che dice: "Come in questo mondo bambini affamati si stringono intorno alla madre, così attendono tutti gli esseri il santo sacrificio" [...]. Sacrificio significa genericamente rassegnazione, e la residua natura deve attendere la sua redenzione dall'uomo, ch'è nel medesimo tempo sacerdote e vittima. E merita d'esser notato come cosa singolarissima, che questo pensiero fu espresso anche dall'ammirabile e incommensurabilmente profondo Angelus Silesius, nel versetto intitolato *l'uomo porta tutto a Dio*, che suona così: / "Uomo! tutto ti ama; a te intorno è gran ressa: / Tutto verso te corre, per così giungere a Dio". / Ma un mistico ancor più grande, Meister Eckhart, [...], scrive [...], proprio nel senso qui illustrato: "Io confermo ciò

²⁴ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit, p. 411.

con Cristo, che dice: quando vengo sollevato dalla terra, voglio tutte le cose trarre dietro a me (Gio., 12, 32). Similmente deve l'uomo buono tutte le cose elevare a Dio, alla loro origine prima. Questo ci confermano i Maestri, che tutte le creature sono fatte per la volontà dell'uomo. Questo verificate in tutte le creature, che una creatura all'altra giova: al giovenco l'erba, al pesce l'acqua, all'uccello l'aria, alla bestia selvatica il bosco. E così tutte le creature portano giovamento all'uomo buono: e l'una creatura nell'altra è portata dall'uomo buono a Dio". Vuol dire: l'uomo mette a profitto gli animali in questa vita, per il fine di redimerli in sé e con sé»²⁵.

Certamente non è un insieme di citazioni – Schopenhauer continua a richiamare esempi dello stesso tenore – che può giustificare di per sé una tale interpretazione dell'ascesi, ma se con esse ritorniamo alle considerazioni finali del *Mondo* nel famigerato paragrafo 71, la prospettiva potrebbe rendersi più solida: proprio lì dove Schopenhauer oppone allo spavento del nulla la distinzione tra *nihil privativum* e *nihil negativum*, e dove soprattutto, ancora una volta, si rifà alla testimonianza degli asceti, che proprio del mondo di cui si teme la scomparsa nel nulla ne testimoniano l'attuale inconsistenza alla luce della loro ascesi. Ascesi che, poste tali considerazioni, riecheggia i motivi della “miglior coscienza” del giovane Schopenhauer, che si mantengono sottotraccia nonostante la complicazione rispetto alla giovanile duplicità di “coscienza empirica” e “miglior coscienza”²⁶, che non verte su un annichilimento del mondo e della natura, ma sulla loro stessa elevazione corrispondente all'elevazione dell'asceta, che recupera ancora più profondamente quella coappartenenza con la natura, che solo superficialmente si era ridotta alla volontà.

2.1 Bergson: l'anti-kantiano e l'esperienza della coscienza

Henri Bergson si è esplicitamente dichiarato anti-kantiano²⁷, a segnare la distanza che lo separava dal punto di vista del criticismo. Distanza che Bergson ha

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ «Così la “miglior coscienza” cui si dischiude il mondo “vero” [...] è “fonte di beatitudine”. Vedremo che il sistema schopenhaueriano quale si verrà elaborando a partire dal 1815 riserberà questo carattere di “vera beatitudine” non più alla “miglior coscienza” che sarà scomparsa anche lessicalmente bensì alla “negazione della volontà di vivere”: in qualche modo perdendo – o comunque complicando assai – anche la dottrina di fondo della “duplicità di coscienza”», in A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea. Dai frammenti giovanili a Il mondo come volontà e rappresentazione*, E. Mirri (ant. cur.), Armando editore, Roma 1999, pp. 69-70.

²⁷ Così egli stesso si definiva sin dalla giovinezza, in diverse testimonianze e comunicazioni epistolari, riguardo i suoi primi anni di studi e la temperie kantiana dominante. Kant risulta essere

rimarcato nel suo riferirsi alla *Critica* kantiana, soprattutto concentrandosi sull'*Estetica trascendentale*, in cui due dei grandi temi del bergsonismo, ossia lo spazio e il tempo, trovano luogo nella riflessione kantiana. Proprio nell'*Estetica trascendentale*, infatti, Bergson ritrova l'«errore di Kant», che consiste nell'aver tacitamente consentito, nelle analisi delle due intuizioni *a priori*, all'assimilazione del tempo allo spazio come mezzo omogeneo:

«L'errore di Kant è stato quello di considerare il tempo un mezzo omogeneo. Non sembra essersi accorto che la durata reale si compone di momenti interni gli uni agli altri, e che, allorché assume la forma di un tutto omogeneo, è perché si esprime mediante lo spazio. Così, in fondo, la stessa distinzione che egli stabilisce tra lo spazio e il tempo giunge a confondere il tempo con lo spazio, e la rappresentazione simbolica dell'io con l'io stesso»²⁸.

Per Bergson, tale “errore” apre, nondimeno, a due conseguenze che meritano il ritorno di Bergson sulla propria lettura del kantismo. Una delle conseguenze, sostiene il francese, è che proprio a partire da qui si è stabilita la distinzione tra forma e materia della conoscenza:

«Kant immagina, da una parte, delle cose in sé, e, dall'altra, un Tempo e uno Spazio omogenei attraverso cui si rifrangono le cose in sé: si originerebbero così, da un lato l'io fenomeno, quello che la coscienza percepisce, e dall'altro gli oggetti esterni. Il tempo e lo spazio non sarebbero, dunque, dentro di noi più di quanto non siano fuori; ma darebbero luogo alla distinzione stessa tra il fuori e il dentro. [...]. Tutta questa teoria è dominata dalla distinzione molto netta tra la materia della conoscenza e la sua forma, tra l'omogeneo e l'eterogeneo, e non si sarebbe certo mai arrivati a questa distinzione decisiva se non si fosse considerato anche il tempo come un mezzo indifferente a ciò che lo riempie»²⁹.

uno dei filosofi citati maggiormente da Bergson, ma occorre sottolineare che i riferimenti all'opera del filosofo di Königsberg si limitano quasi esclusivamente alla *Critica della ragion pura*. Come nota Genovesi, infatti, sembra assente dal discorso bergsoniano su Kant il riferimento alle sue opere successive, a partire già dalla *Critica del giudizio*, dove si sarebbe potuto riconoscere una prospettiva di sviluppo che avrebbe forse stemperato il giudizio di Bergson su Kant; su quest'ultimo punto, ossia sulla conoscenza di Bergson delle opere di Kant, così come sulla ricostruzione dei loro rapporti si rimanda tra gli altri a A. Genovesi, *Kant, Bergson e la «philosophie nouvelle»*, Studi Kantiani, Vol. 4 (1991), pp. 93-119; ancora sul rapporto tra i due A. Pessina, *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e pensiero, Milano 1988; M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme*, Paris, PUF, 1966.

²⁸ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, F. Sossi (trad. it.), Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 147.

²⁹ *Ivi*, p. 148.

L'altra conseguenza attiene invece alla questione dell'impossibilità della libertà proprio nel non riconoscimento della durata come autentica esperienza della coscienza³⁰. Tralasciando le considerazioni sulla libertà, è proprio nella prima distinzione che Bergson intravede il grande lascito di Kant, ma anche il grande limite sulla cui traccia egli stesso si colloca per "superare" il criticismo. Infatti, per Bergson, ciò che il criticismo ha consegnato alla storia della filosofia è di aver stabilito, grazie alla distinzione tra forma e materia, che l'intelligenza è la facoltà che stabilisce dei rapporti, e che per l'appunto non esaurisce la conoscenza, aprendo ad un'aspirazione che sarà propria del bergsonismo:

«Considerando l'intelligenza anzitutto una facoltà di stabilire rapporti, Kant attribuiva ai termini tra i quali vengono stabiliti i rapporti un'origine extraintellettuale. Contro i suoi immediati predecessori, egli affermava che la conoscenza non può essere interamente risolta in termini di intelligenza. [...] / Egli apriva, in tal modo, la strada a una filosofia nuova, in grado di collocarsi all'interno della materia extraintellettuale della conoscenza attraverso un superiore sforzo di intuizione»³¹.

In questo passaggio si ritrova, in sintesi, la necessità a cui risponde il pensiero di Bergson e le prospettive a confronto con l'impostazione kantiana, secondo la lettura che ne dà il filosofo francese. Infatti, qui, Bergson richiama l'esigenza dell'estensione del senso e della portata stessa della potenzialità dell'esperienza e dell'intuizione, che dilati le sue prospettive oltre il perimetro assegnatole dal criticismo.

Ma occorre risalire all'atto d'origine di un tale progetto che poi porterà alla definizione dell'intuizione: la *durée* coscienziale. Similmente a ciò che si è visto essere l'esperienza della corporeità per Schopenhauer, il primo gesto in questa direzione, da parte di Bergson, si ritrova in ciò che la nostra coscienza ci testimonia della sua essenza, della sua *durée* nel momento in cui si è capaci di restaurare un'esperienza di prossimità con essa, che non si rifrangano nelle forme "spazializzanti" e pragmaticamente orientate dell'intelligenza. Si veda come anche

³⁰«in una durata supposta omogenea, gli stessi stati potrebbero presentarsi di nuovo, la causalità implicherebbe determinazione necessaria, e ogni libertà diventerebbe incomprensibile. Proprio qui arriva la *Critica della ragion pura*. Ma Kant, invece di concludere da ciò che la durata reale è eterogenea - cosa che, chiarendo questa seconda difficoltà, avrebbe richiamato la sua attenzione sulla prima - ha preferito porre la libertà fuori del tempo e innalzare una barriera invalicabile tra il mondo dei fenomeni, completamente consegnato al nostro intelletto, e quello delle cose in sé in cui ci vieta di entrare», in *ibidem*.

³¹ Id., *Evoluzione creatrice*, F. Polidori (trad. it.), Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 291.

in Bergson ritorna quella duplicità che rivela appunto l'autenticità dell'esperienza della durata, proprio nella distinzione tra "io sociale" e "io fondamentale", riflesso della duplicità stessa della considerazione della durata:

«Al di sotto della durata omogenea, simbolo estensivo della vera durata, una psicologia attenta riesce a districare una durata i cui momenti eterogenei si compenetrano; al di sotto della molteplicità numerica degli stati di coscienza, una molteplicità qualitativa; al di sotto di un io dagli stati ben definiti, un io in cui la successione implica fusione e organizzazione. Ma la maggior parte delle volte noi ci limitiamo al primo di essi, e cioè all'ombra dell'io proiettata nello spazio omogeneo. La coscienza, tormentata da un insaziabile desiderio di distinguere, sostituisce il simbolo alla realtà, oppure scorge quest'ultima solo attraverso il primo. E siccome l'io così rifratto, e per ciò stesso suddiviso, si presta infinitamente meglio alle esigenze della vita sociale in generale e del linguaggio in particolare, essa lo preferisce, e perde di vista, a poco a poco, l'io fondamentale»³².

Si prospetta, allora, la possibilità che la nostra esperienza e la nostra concezione della realtà come esteriorità, discontinuità, "oggetto", che oltretutto penetra anche nell'autocoscienza, manifesti, nella sua intellettualità, fin dall'esperienza della nostra durata, la propria insufficienza ad esaurire la conoscenza; e corrispettivamente si introduce una delle tesi del bergsonismo, e cioè la considerazione dello spazio come "schema d'azione"³³ umano, flessibile alle esigenze pragmatiche dell'intelligenza, il cui smascheramento permetterà di liberare, da ogni commistione con esso, la durata³⁴.

³² Id., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 83.

³³ «La nostra percezione delinea, in qualche modo, la forma del loro residuo; li termina nel punto in cui si ferma la nostra possibile azione su di essi, e in cui essi cessano, di conseguenza, di interessare i nostri bisogni. Questa è la prima e la più evidente operazione dello spirito che percepisce; esso traccia delle divisioni nella continuità dell'estensione, cedendo semplicemente alle suggestioni del bisogno e alle necessità della vita pratica. Ma per dividere così il reale, prima dobbiamo persuaderci che il reale è arbitrariamente divisibile. Dobbiamo, di conseguenza, tendere al di sotto della continuità delle qualità sensibili, che è l'estensione concreta, una rete dalle maglie indefinitamente deformabili e indefinitamente decrescenti: questo substrato semplicemente concepito, questo schema tutto ideale della divisibilità arbitraria e indefinita, è lo spazio omogeneo», in id., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, A. Pessina (cur.), Editori Laterza, Roma-Bari 2020, p. 176.

³⁴ «La richiesta appena espressa è rivelatrice perché, sebbene direttamente, conferma l'importanza della "dottrina dello spazio" come momento iniziale e irrinunciabile di una ricerca finalizzata all'affermazione della "dottrina del tempo": l'eliminazione di ogni concetto "bastardo", cioè non puro, consentirà al Bergson, è vero, di individuare e focalizzare l'idea di durata, e dunque di coglierne lo sviluppo; ma, per converso, afferma anche la purezza della nozione di partenza perché non lo spazio ma il tempo spazializzato ed omogeneo è da superare, intendendo con ciò non il suo

Non è un caso che ancora Kant sia un punto di riferimento critico importante per riaffermare la necessità della restaurazione di ciò che il kantismo aveva ridotto a funzione materiale della rappresentazione e ad una destinazione fenomenica monocorde; nonostante, afferma Bergson, proprio tale impianto, depauperante le risorse dell'esperienza, evidenziava la propria unilateralità nei confronti della vita e del mondo psichico:

«Nella sua *Critica della ragion pura* egli non ha considerato il fatto che la scienza diventava sempre meno obiettiva, e sempre più simbolica, a mano a mano che procedeva dal fisico al vitale, e dal vitale allo psichico. L'esperienza non si muove, secondo lui, in due sensi differenti e magari opposti, l'uno conforme alla direzione dell'intelligenza e l'altro al contrario. Per lui non c'è che un'esperienza, e l'intelligenza ne copre l'intera estensione»³⁵.

Se, infatti, la distinzione kantiana tra materia e forma della conoscenza, nel pensiero bergsoniano scivola sul piano dell'azione grazie al discernimento tra spazio, in quanto mezzo omogeneo, e tempo autentico, in quanto durata, destituendone le conseguenze sul piano speculativo³⁶, vi è più fondamentalmente in gioco la ridefinizione delle possibilità conoscitive dello spirito, che si dirige verso quella che Bergson non ha esitato a definire "esperienza integrale", e che costituisce l'intuizione nella sua portata metafisica e assoluta:

«Ci sarebbe, in altre parole, un'intuizione sovraintellettuale. Se questa intuizione esiste, lo spirito ha la possibilità di prendere possesso di se stesso, e di non limitarsi a una conoscenza esteriore e fenomenica. Anzi: se noi abbiamo un'intuizione di questo genere, cioè ultraintellettuale, l'intuizione sensibile sarà certamente collegata a essa attraverso dei gradi intermedi, come lo è l'infrarosso con l'ultravioletto. Anche l'intuizione sensibile dunque si eleverà: non si limiterà a cogliere il fantasma di un'afferrabile cosa in sé, ma ci introdurrà [...] ancora nell'assoluto»³⁷.

annichilimento ma il suo legittimo posizionamento all'interno del complesso rapporto tra coscienza e realtà esterna», in A. Genovesi, *Kant, Bergson e la «philosophie nouvelle»*, cit., p. 106.

³⁵ H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, cit. p. 292.

³⁶ «Bergson è in grado di non restar prigioniero della coscienza, di poter anzi affermare una realtà esterna, coestensiva a quella interna, ma non più distinta da essa perché posta con essa; viene così a cadere la distinzione tra fenomeno e noumeno. È questa l'immediata conseguenza del depotenziamento della distinzione tra materia e forma dal piano della speculazione a quello della pratica, richiesto dal soddisfacimento dei bisogni; depotenziamento reso possibile dalla asimmetria tra spazio e durata stabilita dall'*Essai*», in A. Genovesi, *Kant, Bergson e la «philosophie nouvelle»*, cit., p. 111.

³⁷ H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, cit. pp. 292-293.

2.2 La genesi dell'intelligenza

La portata dell'intuizione, che riesce appunto a de-relativizzarsi rispetto alla sua inclinazione soggettuale e pragmatica, è perciò centrale per il discorso sulla natura. E Bergson ce ne fornisce indirettamente delle indicazioni importanti quando tenta di tracciare la genesi dell'intelligenza in corrispondenza alla genesi della materia. L'intento bergsoniano è quello di giustificare le forme e le modalità di apprensione dell'intelligenza nel suo modo di procedere geometrico-analitico nei confronti della materia, in considerazione della sua funzione rispetto alla vita e all'evoluzione. L'intelligenza, infatti, si pone come il culmine di una delle due tendenze che emergono dall'*élan vital*, di cui una, l'istinto, trova la sua massima espressione negli animali, mentre l'altra, appunto l'intelligenza, nell'uomo. Quest'ultima è lo strumento di analisi aderente alla materia, che seguendo degli schemi che geometrizzano la realtà, opera secondo discontinuità; in linea con l'analisi dello spazio omogeneo come "stoffa" artificiosa posta al di sotto della realtà per essere ritagliata secondo le esigenze pragmatiche del soggetto agente.

L'analisi genetica dell'intelligenza chiede però la giustificazione della convenienza di tali schemi alla materia. Come è possibile che siano efficaci su di essa?

Bergson richiama tre ipotesi percorse nella storia dei rapporti tra l'intelligenza e la materia oggettuale: «o lo spirito si regola sulle cose, o le cose si regolano sullo spirito, oppure bisogna supporre una misteriosa concordanza tra le cose e lo spirito»³⁸; per poi introdurre quella che è la sua alternativa alla questione considerata:

«né la materia determina la forma dell'intelligenza, né l'intelligenza impone la sua forma alla materia, né materia e intelligenza sono state regolate le une sulle altre in virtù di non si sa quale armonia prestabilita, ma che l'intelligenza e la materia si sono progressivamente adattate l'una all'altra per fermarsi infine a una forma comune. *Questo adattamento si sarebbe del resto effettuato in maniera del tutto naturale, perché la stessa inversione dello stesso movimento crea a un tempo l'intellettualità dello spirito e la materialità delle cose*»³⁹.

La soluzione prospettata da Bergson costituisce il primo passaggio fondamentale della genesi dell'intelligenza e della materia. L'importanza del gesto

³⁸ *Ivi*, cit., pp. 170-171.

³⁹ *Ivi*, p. 171.

di Bergson è quello di riportare l'intelligenza all'interno del processo stesso della vita e della natura per comprendere come sia venuta strutturandosi secondo schemi che sembrano aderire quasi perfettamente alla materia; ciò è di grande rilevanza per riaffermare come le limitazioni dell'intelligenza siano dovute ad esigenze pratiche e vitali, e che perciò esse debbano essere ricollocate sul piano agentivo e non trasportate sul piano speculativo. Ma, ancora di più, è la materia stessa che viene ridefinita nel rapporto con l'intelligenza, perdendo le sue connotazioni sostanzialistiche, derivate dalle generalizzazioni dell'intelligenza, per essere sostituita dal concetto di "materialità"⁴⁰ come distensione del principio tensivo che è all'origine di ogni manifestazione della natura e della vita. La familiarità dell'intelligenza con la materia è l'effetto di una corrispondenza tra due direzioni analoghe: una, quella del nostro spirito che si *distende*, che rilascia lo sforzo di concentrazione della nostra durata sospinta verso il futuro, tendendo alla giustapposizione dei propri stati interni; Bergson prende l'esempio del sogno:

«Proviamo invece a lasciarci andare; invece di agire sogniamo. Immediatamente il nostro io si disperde; il nostro passato, che sino a quel momento era rimasto raccolto in se stesso nell'indivisibile impulso che ci comunicava, si scompone in migliaia e migliaia di ricordi tutti esterni gli uni rispetto agli altri. [...] La nostra personalità riprende così la direzione dello spazio, direzione che del resto essa costeggia continuamente nella sensazione»⁴¹;

e, l'altra, quella della materia che presenterebbe una simile tendenza all'estensione, alla discontinuità e all'esteriorità dispiegata nello spazio, ma che non sarebbe essa stessa tale presunta discontinuità, ma piuttosto anch'essa una distensione simile a quella sperimentata dalla nostra coscienza; infatti:

«Indubbiamente, anche quando ci lasciamo andare il più possibile, noi facciamo soltanto i primi passi nella direzione dell'estensione. Ma supponiamo per un istante che

⁴⁰ «Une fois notre esprit engagé dans cette pente, il accentue toujours la matérialité de la matière (jusqu'à la passivité pure de la matière, l'identification de la matière et de l'espace), il entrevoit quelque état qui serait pure passivité, pur présent, "sans mémoire ni volonté", éternel renaissance du même. N'est-ce pas ce que l'on nomme matière en physique? Sous l'effet de cette extension de nous-mêmes en nous-mêmes, nous imaginons une existence absolument passive, sorte de matière entièrement identifiée à l'espace, figée comme l'espace. Mais nous avons vu aussi combien cette image intellectualisée et spatiale de la matière est imprécise : en vérité la matière est duré, affaiblie certes, mais activité de s'étendre et non pas pure extension», in P. Montebello, *L'autre métaphysique*, cit., pp. 253-254.

⁴¹ H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, cit., p. 167.

la materia consista in questo stesso movimento spinto più oltre, e che il fisico sia semplicemente un'inversione dello psichico. Sarebbe allora possibile capire come lo spirito possa sentirsi così bene e a proprio agio a muoversi così naturalmente nello spazio non appena la materia gliene suggerisce la rappresentazione implicita proprio nell'avvertire la sua distensione eventuale, ovvero la sua estensione possibile.»⁴²

È interessante notare come Bergson, per dare una chiave di lettura di un elemento fondamentale per definire l'essenza del cosmo, della natura, come la materia, faccia ricorso ancora una volta ad un'esperienza assolutamente prossima alla nostra interiorità, per individuare i due “movimenti” di concentrazione e distensione, non solo del nostro spirito, ma che vengono appunto riconosciuti come livelli di tensione di due direzioni divergenti inerenti all'univocità dell'essere:

«Bergson a substitué une polarité de tendances au dualisme métaphysique. Esprit et matière sont une même activité saisie en des directions différentes. Lorsque nous parlons de la matière en ce sens cosmologique, nous ne sortons pas de l'absolu car la matière est aussi une intensité de durée, en elle-même aussi absolue qu'elle peut l'être»⁴³.

In questo senso, allora, il recupero di un'esperienza che sia in grado di superare l'assolutezza delle scissioni dovute all'intelligenza, ormai riconsiderata nei limiti e nelle sua finalità a partire dalla ricostruzione genealogica della sua funzione pragmatica, significa per Bergson sprigionare le potenzialità di una modalità conoscitiva che, parallelamente, permette di svelare come anche quella materia, ultimo fondo stesso della natura, non sia qualcosa che ci si opponga come estensione, passività, inerzia, ma sia essa stessa uno dei livelli tensivi, il più disteso, dello stesso principio vitale, psichico, di cui noi facciamo *prima facie* esperienza nella nostra *durée*:

«L'opposizione tra la vita e la materia non può dunque mai essere ritenuta definitiva. Essa non può nemmeno essere ritenuta originaria, poiché la materia, considerata nella sua totalità piuttosto che nelle sue manifestazioni particolari, è ancora, per Bergson, una durata contratta, una tensione vivente distesa»⁴⁴.

In tal senso allora quella distanza che l'intelligenza stabilisce con la materia stessa e con tutta la natura non è altro che il riflesso di una pregiudiziale

⁴² *Ivi*, p. 168.

⁴³ P. Montebello, *L'autre métaphysique*, cit., p. 260.

⁴⁴ G. Strummiello (cur.), *Dio, la vita, il nulla. L'Evoluzione creatrice di Henri Bergson a cento anni dalla pubblicazione*, Edizioni di pagina, Bari 2008, p. 83.

pragmatica, in cui la continuità viene appunto ristabilita nell'univocità dell'essere che si articola secondo dei movimenti interni - sicuramente divergenti - che vengono riscoperti a partire da un'esperienza della natura che evade dalle strettoie dell'oggettualità, pervenendo anche ad una proposta genetica della materia stessa, che a partire dalla ricollocazione dell'intelligenza nei suoi limiti, dismette la datità della sua estraneità rispetto al soggetto:

«À partir de nous-mêmes, de notre effort, de notre concentration en nous-mêmes, de notre sentiment de durée et donc de notre liberté, Bergson nous montrera comment nous replacer dans ce plan métaphysique dont l'intelligence ne dit rien, dans cet "océan de vie où nous sommes immergés". Cette expérience de l'unité sera en même temps une expérience de l'absolu, le dévoilement de l'appartenance secrète des choses»⁴⁵.

2.3 L'esperienza integrale

La lettura bergsoniana delle prospettive della filosofia kantiana, e del suo lascito, ha portato in dote la riconsiderazione della conoscenza filosofica, reintegrando la portata di un'esperienza che Bergson definisce "integrale". È proprio questa l'ultima definizione che marca la differenza con la forma della conoscenza analitica dell'intelligenza, tipica anche del procedere scientifico, che «consiste allora nell'esprimere una cosa in funzione di ciò che essa non è. Ogni analisi è così una traduzione, un'elaborazione in simboli, una rappresentazione prodotta da punti di vista successivi, dai quali si annotano i punti di contatto tra oggetto nuovo, che si studia e gli altri oggetti, quelli che si pensa di conoscere già»⁴⁶, la cui parzialità prospettica deriva dal punto di ancoraggio al soggetto agente, la cui postura intellettuale «opera così non certo per acquisire una conoscenza interiore e metafisica del reale, ma semplicemente per servirsene, poiché ogni concetto [...] è una domanda pratica che la nostra attività sottopone alla realtà»⁴⁷. Dall'altra parte, invece, l'intuizione, che consiste nello sforzo di invertire tale china, che la nostra conoscenza segue nella forma intellettuale, per:

«collocarsi nella realtà mobile, adottarne la direzione che muta continuamente, in breve, affermarla in virtù di quella simpatia intellettuale che si chiama intuizione. Ciò è di una difficoltà estrema. Occorre che lo spirito si violenti, che rovesci il senso dell'operazione

⁴⁵ P. Montebello, *L'autre métaphysique*, cit., p. 60.

⁴⁶ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, R. Ronchi (cur.), D. Giordano (trad. it.), Orthotes Editrice, Napoli 2012, p. 32.

⁴⁷ *Ivi*, p. 59.

per mezzo della quale pensa abitualmente, che corregga, o meglio rimaneggi, continuamente tutte le sue categorie. Ma in tal modo perverrà a concetti fluidi, in grado di seguire la realtà in tutte le sue sinuosità e d'adottare lo stesso movimento della vita interiore delle cose»⁴⁸.

Come si è visto, l'intuizione manifesta, innanzitutto, la sua importanza a partire dalla considerazione della coscienza come durata. Ma è ancor più importante, nella parabola della speculazione bergsoniana, che proprio quella verità testimoniata dall'interno della coscienza, la durata, sia il punto di volta dell'interpretazione della materia, della natura, della vita, venendo a rappresentarne la vera trama essenziale. Quello di "primo oggetto" non è l'unico ruolo svolto dalla nostra esperienza coscienziale, ma anzi fornirà l'archetipo attraverso cui pensare l'intera realtà esteriore: «la coscienza che abbiamo della nostra persona, nel suo continuo scorrere, ci introduce all'interno di una realtà sul cui modello dobbiamo rappresentarci le altre»⁴⁹.

È questa l'esperienza fondamentale che rivela tutta la sua portata proprio nello smarcarsi dall'esclusiva appartenenza al perimetro della coscienza individuale; che, anzi, proprio nell'avvicinarsi anche al lato più superficiale della realtà materiale, è in grado di scorgerne l'essenza che trascende il piano empirico, e che per ciò stesso non teme di confrontarsi con esso: «Poiché dalla realtà non si ottiene un'intuizione, cioè una simpatia intellettuale con ciò che essa ha di più intimo, se non ci si è guadagnata la sua fiducia grazie a una lunga frequentazione con le sue manifestazioni superficiali»⁵⁰. Da qui l'interesse per le scienze naturali che distingue l'intero percorso di Bergson; frequentazione delle scienze che non significa ridursi ad accogliere da esse ciò che d'altronde i loro stessi presupposti annunciano nella considerazione della natura e della realtà, ma, al contrario, l'attenzione a ciò che esse sono in grado di mostrare anche per il potenziamento della conoscenza metafisica che viene dall'intuizione, esplicitando l'esigenza non sacrificare all'intelligenza le plurime dimensioni in cui la realtà si dà a noi in quella "esperienza integrale" verso cui tendersi:

«l'intuizione metafisica sebbene non si possa giungervi che a forza di conoscenze materiali, è tutt'altra cosa che il riassunto o la sintesi di queste conoscenze. Essa se ne distingue, lo ripetiamo, come l'impulso motorio si distingue dal cammino percorso

⁴⁸ *Ivi*, pp. 60-61.

⁴⁹ *Ivi*, p. 59.

⁵⁰ *Ivi*, p. 71.

mediante movimento, come la tensione della molla si distingue dai movimenti visibili interni al pendolo. In questo senso la metafisica non ha niente in comune con una generalizzazione dell'esperienza, e, ciononostante, la si potrebbe definire come l'*esperienza integrale*»⁵¹.

Quest'ultima orienta la bussola dell'approccio alla realtà e alla natura di Bergson, ed è all'origine dell'estensione dei caratteri della durata alla dimensione del vivente, tanto da scoprire, alla luce della testimonianza della nostra durata, che «continuità di cambiamento, conservazione del passato nel presente, durata vera sono dunque attributi che l'essere vivente sembra condividere con la coscienza»⁵²; e che permette a Bergson di spingersi ancora più avanti, fino a coinvolgere la materia stessa, come abbiamo visto con la sua genesi, nella ridefinizione della materialità come distensione dello stesso principio vitale che attraversa l'universo nella sua totalità e di cui il primo contatto si è avuto nella durata coscienziale:

«C'est ce que Bergson a commencé de faire pour la psychologie dans *Les données immédiates de la conscience*, c'est ce qu'il a continué de faire pour la physique dans *Matière e Mémoire*, c'est ce qu'il a achevé de faire pour la vie organique et la vie cosmologique dans *L'évolution créatrice*: matière, vie organique, vie psychologique, vie cosmologique se découvrent à nous dans leur essence commune qui est d'être durées, mais à des niveaux de contraction différents»⁵³.

Analogamente a ciò che si è visto con Schopenhauer, l'istanza di superamento di un approccio intellettualistico verso la realtà e la natura ha trovato, nell'esperienza di massima prossimità, il luogo in cui potesse darsi l'intuizione della durata, che ha come chiave di volta l'uomo, ma la cui consistenza ontologica non si limita alla sua coscienza, diventando altresì la modalità di accesso ad una realtà assoluta che permette di trascendere l'uomo stesso. È qui che si gioca, di nuovo, la bontà e la legittimità di quel "metodo antropomorfo" che si ritrova anche in Bergson: in primo luogo, in quanto la durata, progressivamente, si scopre tessuto ontologico della realtà e non carattere esclusivo della coscienza umana, ma anzi della natura stessa di cui l'uomo fa parte, e che d'altra parte riqualifica la natura dalla prospettiva oggettuale e materialistica; in secondo luogo, perché lo sforzo a cui l'intuizione metafisica, come esperienza integrale, cerca di risalire è,

⁵¹ *Ivi*, p. 72.

⁵² *Id.*, *Evoluzione creatrice*, cit., p. 24.

⁵³ P. Montebello, *L'autre métaphysique*, cit., pp. 242-243.

dice Bergson, il tentativo di riattingere «l'esperienza nella sua fonte, o piuttosto al di sopra di questa svolta decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diventa propriamente l'esperienza umana»⁵⁴.

Quello che ne viene da tale estensione analogica dell'esperienza della durata all'universo è, in altri termini, il riconoscimento di una «cosmologie dans laquelle l'homme n'est plus séparé des autres sphères de l'univers»⁵⁵.

Il riferimento ai contributi di Schopenhauer e Bergson è motivato dalla loro convergenza⁵⁶ sulle esigenze che coinvolgono una riconsiderazione del kantismo per una reinterpretazione della questione della natura, che ha portato anche ad una ridefinizione del metodo di approccio ad essa. Entrambi si sono confrontati con il kantismo, come espressione dell'afflato soggettivistico della modernità, anche se con valutazioni e prospettive diverse, ma nel comune tentativo di un suo superamento. Tentativo di superamento che si è concretizzato nell'esigenza di ritrovare una forma di esperienza in grado di emanciparsi dalle determinazioni che ad essa consegnava l'impianto criticista, per riproporre un paradigma alternativo rispetto alla relazione soggetto-oggetto. Testimonianza ne sono il ricorso, in entrambi, a quella duplicità, rispettivamente manifestata dell'esperienza corporeità e della coscienza, che attestano proprio nella loro prossimità un'apertura della conoscenza non-mediata dall'astrattezza delle forme intellettuali. Per Schopenhauer, è nella duplicità dell'esperienza della corporeità che si incardina la testimonianza di una modalità esperienziale che supera la rappresentazione, e che permette di "nominare" ogni manifestazione della natura a partire dall'attestazione della volontà come principio che interseca l'uomo, ma che non dipende da esso né tantomeno si riduce alla volontà umana. Per Bergson, è la testimonianza della coscienza come durata che permette, da una parte, di relativizzare l'intelligenza e le sue forme e, parallelamente, di reintegrare il tessuto

⁵⁴ H. Bergson *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, cit., p. 155.

⁵⁵ P. Montebello, *L'autre métaphysique*, cit., p. 248.

⁵⁶ «Pourtant la proximité de Schopenhauer et de Bergson est bien plus réelle que ce dernier ne consent à la dire. Chez les deux philosophes, la confrontation à Kant repose sur une même conception génétique de l'intelligence, sur le même partage entre physique et métaphysique, sur la même collaboration entre science et philosophie. [...]. De trois manières, Schopenhauer annonce non seulement Bergson, mais les enjeux les plus décisifs de "l'autre métaphysique"», in *ivi*, p. 41.

della realtà naturale, fino ad una genesi della materia, nel riconoscimento della partecipazione alla stessa trama ontologica che costituisce il cosmo.

La centralità di tali esperienze, rielaborate in funzione di una metafisica della natura da entrambi, sono l'esito di quell' "antropomorfismo superiore" che si legittima non nella proiezione dell'uomo *sulla* natura, ma nel riconoscimento di una coappartenenza tra l'uomo e la natura, che depone l'estraneità connessa alla relazione soggetto-oggetto; relazione quest'ultima che limitava l'interesse dell'esperienza della realtà nelle sue varie forme, tanto fondamentale per relativizzare il soggettivismo, trasceso da ciò che in essa si impone al pensiero stesso: «Il s'agit plutôt de se mettre en situation de penser ce qui contraint le fait même de penser. N'y a-t-il pas là une obligation propre à la pensée: saisir ce qui s'impose à elle de l'intérieur d'elle-même (effort, désir, pulsion, force)?»⁵⁷. È da questa rivalorizzazione che prende forma quel recupero dell'unità della natura, che determina anche una nuova ridefinizione del posto dell'uomo nella natura stessa. L'uomo, non più solo soggetto, è allora in grado di riconoscersi attraversato da qualcosa che lo trascende non essendogli estraneo, ma che anzi ritrova come prima testimonianza proprio in ciò che ha di più prossimo nell'esperienza di sé; e la natura, per ciò stesso, dismette in tale reciprocità i panni della mera materialità, o la determinazione in negativo di "oggetto" a partire dalle caratteristiche riconosciute alla soggettività e alla sua presunta trascendenza. Proprio quell'esperienza di prossimità con ciò che abita l'uomo e che si impone alla sua riflessione, è ciò che merita lo sforzo di comprendere la realtà della natura attraverso l'integralità dell'esperienza con cui si dona, anche in noi stessi, senza sacrificarla sull'altare delle forme intellettuali. Questa esperienza, su cui si installa il "metodo antropomorfo" è proprio ciò che consente, parallelamente all'estensione analogica condotta dai due autori, di oltrepassare il punto di vista soggettivistico; quest'ultimo, infatti, come si è visto, conduceva alla riduzione della natura a correlato del soggetto⁵⁸, mentre attraverso la riabilitazione della portata conoscitiva di quell'esperienza di prossimità con sé, la vera familiarità che si squaderna è quella con la natura in tutte le sue forme. La centratura di tale

⁵⁷ *Ivi*, p. 13.

⁵⁸ Ancora Montebello riguardo la prospettiva anti-soggettivistica di tale prospettiva: «Elle a considéré que la nature est ce procès qui s'enroule en nous et dont la consistance ontologique détermine entièrement notre expérience intérieure. Jamais, elle n'a borné la nature à un "corrélât" de la conscience absolue [...] comme ce sera le cas chez Husserl. Cette orientation lui aurait sans aucun doute paru trop subjective, trop abstraite, trop détachée de ce que la conscience a elle-même à subir de sa présence au monde», in *ivi*, p. 6.

prospettiva è di fondamentale importanza, in primo luogo per non ricadere nelle derive e nelle storture dell'antropomorfismo empirico, che è la risultante sempre presente dell'eterno soggettivismo da cui ci si vuole emancipare; ma, d'altra parte, anche da quelle prospettive in cui, all'eccesso opposto, si voglia tagliare fuori l'uomo dalla natura stessa, piuttosto che correggere la collocazione di quest'ultimo in seno ad essa, di cui evidentemente fa parte. Concludendo, ancora con le parole di Montebello, è verso questa direzione che si è tentato di protendersi per riconsiderare la relazione tra uomo e natura che mettesse a frutto la testimonianza della sua presenzialità nell'uomo stesso, secondo una rielaborazione di un'esperienzialità capace di introdurci a quella che potrebbe definirsi come «la plus humaine des métaphysiques du cosmos et comme la plus cosmique des métaphysiques de l'homme»⁵⁹.

⁵⁹ *Ivi*, p. 7.