

Tiziana Portera

IL *SENS COMMUN* TRA METAFISICA E SCIENZA
IN HENRI BERGSON

Benché l'intero percorso filosofico di Bergson possa essere interpretato come il risultato di un continuo tentativo di distacco dal positivismo e quale esito di una feconda critica ai criteri epistemologici che lo informano, tuttavia lo «scrupolo scientifico», tipico della filosofia positiva, non solo domina il bergsonismo quale sfondo metodologico, ma ne interessa dialetticamente la quasi totalità dei contenuti. Il contrasto tra questa impostazione fondamentale e la tensione metafisica, esigenza pressante ancor più della preoccupazione scientifica, si rivela con evidenza in taluni momenti della speculazione bergsoniana.

Le variazioni funzionali che dall'*Essai* all'*Intuition philosophique* Bergson fa subire alla nozione di *sens commun*, se osservate in prospettiva del contrasto tra la permanenza delle istanze positivistiche e il tentativo di una riforma metafisica della conoscenza immediata, risultano difficilmente riducibili a mere distrazioni del rigore argomentativo; tali variazioni mostrano anzi di possedere un rilievo significativo quali espressioni della radicale conflittualità di moventi che anima la speculazione del Filosofo.

Per il valore interpretativo che la comparazione delle diverse formulazioni della conoscenza comune presenta rispetto al bergsonismo, il *sens*

commun merita d'essere eletto a punto d'osservazione dei rapporti del filosofo con alcuni degli elementi focali del positivismo, ed essere identificato quale luogo di confluenza di ambedue le pulsioni della filosofia del Francese: l'istanza scientifica e quella metafisica. La trattazione bergsoniana del *sens commun* indica in particolare, dal punto di vista prettamente gnoseologico, la direzione sulla quale rinvenire i segni dei debiti e delle prese di distanza di Bergson nei confronti delle teorie spenceriane¹.

Al *sens commun* il filosofo non riserva alcuna trattazione organica; non è però alla frammentarietà dispersiva delle informazioni offerte dall'Autore che è imputabile la difficoltà di valutazione di questa polimorfica categoria. È un imbarazzo avvertito per primo dallo stesso filosofo, preoccupato per un verso di utilizzare la nozione di *sens commun* all'interno di una difficoltosa critica allo scientismo, dall'altro di includerla attivamente nella fondazione di una metafisica intuizionista.

La ragione per la quale il duplice intento di Bergson non viene realizzato pienamente – ed è prova di ciò l'oscillazione del *sens commun* tra la sfera metafisico-intuitiva e la sfera simbolico-razionale – va rintracciata nell'incapacità di Bergson di svincolarsi dal retaggio positivista che, a parere unanime della storiografia contemporanea, non manca di influenzarne con evidenza la speculazione². In essa il *sens commun*, in virtù dell'attiva partecipazione di Bergson al dibattito critico che a partire dagli anni '70 del secolo scorso investe la psicologia, viene considerato soprattutto sotto il rispetto della validità conoscitiva, e con una terminologia e dei criteri d'indagine che ben manifestano una provenienza positivista.

È vero infatti che la feconda attenzione di Bergson al fermento scientifico-psicologico del tempo si manifesta, fin dalla prima produzione, in senso già marcatamente polemico nei confronti del positivismo, ma è pur vero che lungo il percorso di confronto con la fiorente cultura psicologica di fine secolo, lo Spencer dei *Principles of Psychology* (1870) consegna a Bergson alcuni basilari criteri epistemologici: l'estensione del modello evolucionistico all'interno della scienza psicologica, l'esigenza di una rinnovata distinzione tra il «fisico» e lo «psichico» sullo sfondo della va-

¹ Per l'influenza di Spencer sul pensiero bergsoniano cfr. M. MELETTI BERTOLINI, *Bergson e la psicologia*, Milano, F. Angeli, 1984; S. POGGI, *Il tormento della distinzione e il flusso della coscienza: Bergson, Spencer e i fatti della psiche*, in "Rivista di Filosofia", 1982 (73), pp. 122-69.

² Cfr. V. MATHIEU, *Bergson*, in *Questioni di storiografia filosofica*, vol. IV, a cura di A. Bausola, Brescia, La Scuola, 1984.

lorizzazione della categoria della temporalità³ e, elemento ancor più rilevante, la necessità di sopportare la perfettibile ricerca filosofica con l'aderenza ai «fatti» e ai dati esperienziali. Come Spencer, Bergson ritiene che una ponderata valutazione dei fenomeni psichici passi attraverso la preliminare adozione dell'ottica funzionale-evolutiva – che ne riconosce l'intrinseca dinamicità – e per la conseguente opposizione al fortunato fisicalismo psichico, in particolare a quello di Fechner.

All'accoglimento di questi importanti spunti spenceriani, si affianca in Bergson una ferma critica al riduzionismo psicologico, che ben si armonizza con la prepotente esigenza di difendere la priorità ontologica dello spirituale attraverso la costruzione di una metafisica dell'immediato. Muovendosi alla ricerca di un sapere assoluto, capace di mordere la temporalità reale e cogliere la profondità dell'essere, Bergson non può che rivedere l'entusiastica adesione della sua *première jeunesse* alle posizioni spenceriane, ed affermare che quella filosofia che «sembrava prendere l'impronta delle cose e modellarsi sui dettagli dei fatti», ma che «cercava ancora i suoi punti d'appoggio in vaghe generalità»⁴, non solo non era sufficiente a garantire il pieno possesso del reale, ma lasciava in definitiva irrisolto il problema dell'assolutizzazione del sapere psicologico.

Ma, come è stato opportunamente notato, Bergson si è mosso alla ricerca di «un approccio all'esperienza che potesse conservare in sé i caratteri dell'apoditticità e, nello stesso tempo, della verificabilità»⁵; un intento che ha trovato sbocco nell'«intuition», cardine di una metafisica le cui contraddizioni si involuppano attorno alla pretesa di giustificarne la validità mediante l'appello alle conferme, di chiara ascendenza positivista, dell'evidenza fattuale e della dimostrazione razionale.

Di quest'andamento bergsoniano risente anche il *sens commun*, utilizzato da Bergson quale arma demolitrice della psicologia associazionistica ormai in crisi, ma sostenuto dalla forza che la scuola positivista attribuisce al «dato» e all'evidenza dell'immediato. Tale problematicità involontariamente conferita da Bergson alla conoscenza comune, trova origine sia nel passaggio dall'atteggiamento demolitore dell'*Essai* a quello

³ Cfr. *La pensée et le mouvant*, Introduction, p. 1256; *Le possible et le réel*, p. 1333. Le citazioni dei testi bergsoniani si riferiscono all'*Edition du Centenaire* di (*Oeuvres*, Paris, PUF, 1963). Le traduzioni sono mie.

⁴ *La pensée et le mouvant*, Introduction, p. 1254.

⁵ A. PESSINA, *Le illusioni della coscienza e l'intuizione come metodo. L'impostazione dell'Essai di Henri Bergson*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 1987 (79), p. 97.

costruttivo delle opere successive, sia nel progressivo allontanamento dalla posizione metodologica spenceriana verso l'adozione di un'epistemologia che, pur conservandone l'impostazione funzionale-evoluzionista, ne mette in crisi la linearità consequenziale dei momenti conoscitivi.

Nel quadro di una letteratura critica che, specificatamente al *sens commun*, è pressoché inesistente, troviamo un parziale sostegno alla scelta interpretativa che abbiamo anticipato nelle osservazioni che M. Meletti Bertolini⁶ ha compiuto riguardo al graduale abbandono di Bergson della filosofia spenceriana per l'accoglimento di un'impostazione epistemologica di ascendenza bernardiana⁷.

La conoscenza comune, che inizialmente Bergson pone tra l'apprendimento sensoriale e la costruzione scientifica, subirebbe una graduale modificazione di ruolo in relazione all'avvicinamento di Bergson alle posizioni teoriche di Bernard. Ne è prova, secondo la Meletti Bertolini, il riferimento al *sens commun* che Bergson compie nell'*Introduction a La Pensée et le Mouvant*, dove «non si dice che la scienza è prosecuzione del pensiero comune, che funziona allo stesso modo, ma al contrario viene sottolineata la rottura che esiste tra l'uno e l'altro abito mentale [...]. Filosofica o scientifica la conoscenza dovrà sbarazzarsi di quella genericità che è propria del linguaggio comune: l'*homo sapiens* e l'*homo faber* sono contrapposti insieme all'*homo loquax*. E ancora si afferma che solo la socializzazione della verità, cioè il pensiero comune, è "naturale" allo spirito umano, mentre "l'esprit humaine n'est pas destiné à la science pure, encore moins à la philosophie". Esattamente il contrario dunque di quando si affermava che pensiero comune, linguaggio e scienza seguono tutti

⁶ M. MELETTI BERTOLINI, *Conoscenza comune, scienza e filosofia. Nota su alcuni momenti epistemologici del secondo '800: Bergson tra Spencer e Bernard*, in "Filosofia", 1988, n. 1, pp. 19-44.

⁷ Questa la conclusiva valutazione di M. Meletti Bertolini dei rapporti di Bergson con la filosofia di Bernard: «Il processo attraverso cui Bergson assume una positiva valutazione del sapere scientifico procede intrecciato ad un processo di maturazione epistemologica che lo porta ad apprezzare la precisione, lo sforzo intellettuale ed a sottolineare l'esercizio della creatività della conoscenza. Ciò avviene se prende le distanze da una scienza che si autoconcepisce essenzialmente come percorso induttivo che privilegia i "fatti", per considerare con interesse una immagine della scienza che procede saggiando delle ipotesi, dei colpi di sonda nella realtà. Vale a dire quanto più si sposta da un modello di tipo spenceriano verso un modello di tipo bernardiano». Secondo l'epistemologia di Bernard infatti «[...] il metodo sperimentale richiede la messa in opera di un insieme di apparati teorici e modalità specifiche non richiesti al sapere comune» (*Ivi*, p. 39).

“l’inclinazione naturale” del pensiero»⁸. Alla scienza intesa come prosecuzione del *sens commun* Bergson andrebbe sostituendo un «uso inventivo e creativo della razionalità»⁹.

Secondo la studiosa, nell’ultimo Bergson, influenzato da Bernard, il ripudio del *sens commun* è funzionale alla valorizzazione di quella scienza, come di quella filosofia, che «non è solo un perfezionamento dell’esperienza comune, ma ha richiesto un grande sforzo di creatività nell’individuare nuovi metodi e strumenti per disfarsi delle idee già pronte del linguaggio banale e ritrovare un più genuino contatto con la realtà»¹⁰. Il rifiuto di Spencer, che della conoscenza comune fa la radice della successiva generalizzazione scientifica, è in tal senso evidente; riteniamo però che laddove Bergson tesse l’elogio del *sens commun*, non intenda con ciò compiere un ritorno alla filosofia che in gioventù lo aveva tanto attratto. L’elogio di un *sens commun* intuitivo, capace anch’esso, per la frangia d’intuizione che accoglie, d’inoltrarsi nelle pieghe del reale che l’intelligenza non pervade, contiene altrettanta forza di rottura con la filosofia spenceriana che la condanna della forma linguistico-concettuale.

Ciò è testimoniato dal fatto che se la lettura dell’*Introduction a La pensée et le Mouvant*, con la sua valutazione negativa del *sens commun*, giustifica la deduzione di un cambiamento di rotta nell’impostazione epistemologica bergsoniana, altri luoghi, in *primis* *L’intuition philosophique*, ci consentono addirittura di inserire attivamente il *sens commun* nel tentativo di riforma del rapporto tra scienza e metafisica, e proprio nella direzione antisistemica e creativa individuata dalla studiosa.

Diamo ragione della nostra posizione attraverso l’illustrazione delle variazioni funzionali imposte da Bergson al *sens commun*, del loro valore e significato; ad essa ci introduce una breve delucidazione dei rapporti e degli ambiti d’applicazione di scienza e metafisica.

1. *Intuizione e analisi: la debolezza della fondazione metafisica del metodo intuitionistico*

Vi sono due modi profondamente diversi di conoscere una cosa: «Il primo implica che si giri intorno a questa; il secondo che si entri in essa. Il primo dipende dal punto di vista dal quale ci si pone e dai simboli attra-

⁸ *Ivi*, p. 38.

⁹ *Ivi*, p. 41.

¹⁰ *Ivi*, p. 39.

verso i quali ci si esprime; il secondo non richiede alcun punto di vista e non si appoggia ad alcun simbolo. Della prima forma di conoscenza si dirà che essa si ferma al relativo, della seconda che essa attinge all'assoluto»¹¹. *Point de vue* ed *expression par symboles* sono gli strumenti dei quali si serve la scienza nella sua azione di «ricostruzione» della realtà: una conoscenza sistematica e razionalmente compiuta, che possa definirsi scientifica, necessita di elementi concettuali solidi e stabili, logicamente giustificati e rinvenuti attraverso un procedimento analitico.

Ma la trasposizione simbolica, in quanto effettuata necessariamente da un punto di vista esterno e dunque attraverso un'impostazione oggettivante, pone nell'impossibilità di abbattere il diaframma costituito dai concetti che, necessari all'analisi, rendono del reale una versione del tutto artificiale, seppur coerente e scientificamente «soddisfacente»: «pretendiamo di ricostruire la realtà, che è tendenza e per conseguenza mobilità, con le percezioni e i concetti che hanno per funzione di immobilizzarla [...]. Si comprende che dei concetti fissi possano essere ricavati dal nostro pensiero dalla realtà mobile; ma non vi è alcun mezzo per ricostruire, con la fissità dei concetti, la mobilità del reale»¹².

Oltretutto, i concetti, astraendo, generalizzano più che specificare, in quanto simbolizzano la proprietà che esprimono assimilandola ad innumerevoli altre ed accomunandola a diversi oggetti. Inoltre, l'analisi che permette la traduzione concettuale «consiste nell'esprimere qualcosa in funzione di ciò che non è essa stessa»¹³, e, nel suo *désir éternellement insouvi* di possedere l'oggetto al quale si rivolge, «moltiplica infinitamente i punti di vista per completare una rappresentazione sempre incompleta e modifica senza posa i simboli per ultimare una traduzione sempre imperfetta»¹⁴.

Questi i motivi per i quali, secondo Bergson, l'indagine scientifica è destinata a rimanere nell'ambito del relativo, incapace di possedere ciò che la realtà è *propriamente*; l'essenza non può cogliersi dall'esterno poiché è «interiore per definizione», ed impossibile a rendersi concettualmente essendo «incommensurabile con qualsiasi altra cosa»¹⁵.

La scienza possiede un peculiare andamento metodologico e uno specifico corredo concettuale e terminologico, e ciò deriva dal vincolante

¹¹ *Introduction à la métaphysique*, p. 1393.

¹² *Ivi*, p. 1421.

¹³ *Ivi*, p. 1396.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 1394.

ambito d'applicazione che le è proprio: «Ha lo scopo, principalmente, di renderci padroni della materia. Anche quando si mette a speculare si preoccupa dell'azione, il valore delle teorie scientifiche si è sempre misurato dalla capacità di presa che esse ci hanno dato sulla materia». L'intelligenza, che costituisce l'organo dell'indagine scientifica, ha il compito naturale di «fabbricare degli strumenti, e di guidare l'azione libera del nostro corpo sui corpi che lo circondano. La scienza ha spinto questo lavoro dell'intelligenza molto più lontano, ma essa non ha mai cambiato direzione»¹⁶.

Per possedere la realtà *assolutamente*, oltrepassando il relativo, dal quale la scienza positiva non si discosta, occorre operare un radicale cambio di prospettiva, abbandonare i punti di vista parziali ed «entrare» nella realtà: averne *intuizione*, ovvero trasportarsi «nell'interiorità di un oggetto per coincidere con ciò che esso ha di unico, e, conseguentemente, di inesprimibile»¹⁷. La scienza che si conduce attraverso lo strumento dell'intuizione è la *metafisica*. Essa non si serve di elementi concettuali «immobili», ma di un atto semplice che adotta, invertendo la «direzione abituale» del pensiero, la vita stessa delle cose. In particolare, l'intuizione afferra l'io che dura nella sua realtà di movimento e continuità qualitativa¹⁸, coglie il vissuto concreto senza alterarlo attraverso la traduzione simbolica, la quale è «goffa imitazione», «contraffazione del movimento reale»¹⁹.

A giudizio di Bergson, la nozione di esperienza viene così rivalutata ed intesa in un senso più ampio e privilegiato che nell'empirismo. È valido come principio generale quello secondo cui «il risultato dell'esperienza, sia esteriore che interna, deve essere considerato reale finché non si dimostra che è una semplice apparenza»²⁰, ma parlando di intuizione Bergson si riferisce all'esperienza di sé intesa come «autentico luogo dell'immediato», immersa nella durata pura ed ostensiva del vissuto coscienziale nella sua evidenza. Nella completa presenza di sé a sé lo spirito si percepisce immediatamente nella propria essenza, «perfettamen-

¹⁶ *De la position des problèmes*, pp. 1278-9. Cfr. *L'intuition philosophique*, p. 1362.

¹⁷ *Introduction à la métaphysique*, p. 1395.

¹⁸ «Conoscenza integrale, semplice, "assoluta", conoscenza dell'interiore; intuizione, simpatia intellettuale; attraverso questi strumenti ci si pone all'interno del movimento stesso mentre esso va svolgendosi» (*Histoire des théories de la mémoire*, in *Mélanges*, a cura di Andre Robinet, Paris, PUF, 1972, p. 615).

¹⁹ *Introduction à la métaphysique*, p. 1415.

²⁰ *Sur la notion de liberté morale*, in *Mélanges*, p. 587.

te», nel senso in cui «l'assoluto è sinonimo di perfezione»²¹.

La metafisica, dunque, «pur non avendo nulla in comune con una generalizzazione dell'esperienza, potrebbe tuttavia essere definita *l'esperienza integrale*»²². Essa «si propone di accostarsi più che può all'originale, e mediante una sorta di *auscultazione spirituale*, sentirne palpitare l'anima: questo vero empirismo è la vera metafisica»²³.

Il sentire profondo, intuitivamente inteso, è un dato incontrovertibile, una certezza che non necessita di conferme da parte di referenti esterni, che non deriva dal rigore del ragionamento logico né dalla composizione di elementi raccolti e composti «scientificamente»: la metafisica è l'evidenza stessa. Il sapere metafisico può così paradossalmente configurarsi come un sapere rigorosamente positivo, la cui positività non coincide con la scientificità, ma con l'assolutezza del fatto certo ed immediato.

Ora, benché da quanto illustrato appaia ben netto e definito lo spartiacque posto da Bergson tra scienza e metafisica, il dualismo si ridimensiona non solo nell'esplicito auspicio di una futura unificazione²⁴, ma anche nell'ambiguità definitoria degli stessi elementi distintivi: l'intelligenza e l'intuizione.

La materia, la dimensione spaziale in genere, è il dominio dell'indagine scientifica, tuttavia Bergson riconosce ai confini dell'intelligenza «una certa elasticità, ai suoi contorni una certa fluidità», anzi, «la sua indecisione è propriamente ciò che le permette di applicarsi, in una certa misura, alle cose dello spirito»²⁵. La facoltà intellettuale può penetrare nella sfera spirituale per quel *côte commun* che questa ha con la materia, a

²¹ *Introduction à la métaphysique*, p. 1429. «Una rappresentazione presa da un certo punto di vista, una traduzione fatta con certi simboli, rimangono sempre imperfette relativamente all'oggetto sul quale la vista è stata presa o che i simboli cercano di esprimere. Ma l'assoluto è perfetto in ciò che è perfettamente quello che è» (*Ibidem*).

²² *Ivi*, p. 1432.

²³ *Ivi*, p. 1408.

²⁴ «La scienza e la metafisica si congiungono dunque nell'intuizione. Una filosofia veramente intuitiva realizzerebbe l'unione tanto desiderata della metafisica e della scienza. Nello stesso istante in cui costituirebbe la metafisica in scienza positiva, – voglio dire progressiva e indefinitamente percettibile, – essa condurrebbe le scienze positive propriamente dette a prendere coscienza della loro vera portata [...]. Essa metterebbe più scienza nella metafisica e più metafisica nella scienza. Avrebbe per risultato di ristabilire la continuità tra le intuizioni che le diverse scienze hanno ottenuto di tanto in tanto nel corso della loro storia, e che non hanno ottenuto che a colpi di genio» (*Ivi*, p. 1424).

²⁵ *De la position des problèmes*, p. 1281.

patto che non soddisfi la «tentazione» di realizzare una «*physique de l'esprit, calquée sur celle des corps*»²⁶.

D'altro canto l'intuizione stessa presenta il duplice aspetto di strumento teoricamente fondato, del quale possiede il rigore e l'esattezza (ciò che ne fa l'organo di una metafisica «positiva»), e di mezzo conoscitivo della profondità e intimità personali, e perciò affidato alle capacità individuali di «sforzo» coscienziale. Né la critica mossa da Bergson alla validità della conoscenza concettuale viene effettuata senza la consapevolezza che la metafisica, liberandosi dei concetti «rigidi e fissi», non può fare a meno di crearne di nuovi, «ben diversi da quelli che usiamo abitualmente, ossia delle rappresentazioni mobili, quasi fluide, sempre pronte ad adattarsi alle forme sfuggenti dell'intuizione»²⁷.

Questa labilità di confini tra sapere scientifico e metafisica, tra azione intellettiva ed intuitiva, trova giustificazione nella comune origine delle diramazioni naturali di istinto e coscienza intellettiva, che provenendo ambedue da un medesimo flusso vitale dal quale si evolvono separatamente, non si separano mai in maniera definitiva e assoluta. Pur differenziandosi «per natura», la facoltà intuitiva e quella razziocinante non si riscontrano mai del tutto indipendenti l'una dall'altra; anzi ciascuna conserva, a seconda delle forme in cui si manifesta, tracce più o meno evidenti dell'attitudine opposta.

Sono questi i supporti teorici di ascendenza evoluzionistica ai quali Bergson si appella per dare ragione dell'ambiguità funzionale che caratterizza tanto l'intuizione quanto l'intelligenza, ma che manifesta la difficoltà di Bergson nel formulare compiutamente l'ideale di una nuova razionalità riformata sotto il segno dell'intuizione.

Così, se il rigore anti-intellettivo della *pars destruens* anti-psicologista dell'*Essai* si limita a connotare la presa intuitiva del reale come «purificazione» dell'esperienza coscienziale, le opere successive, in particolare *L'introduction à la métaphysique*, ne pongono in evidenza la dinamicità processuale, ora connotandola come tensione volontaria ed *effort*, ora costituendola in rigoroso «metodo» metafisico.

È un mutamento di direzione al quale Bergson è condotto dall'esigenza di una fondazione metodologica che riesca, dopo l'incisivo inserimento nell'autocritico processo alla psicologia contemporanea compiuto nell'*Essai*, ad essere propositiva di un nuovo modello di relazione tra

²⁶ Ivi, p. 1283. Cfr. *Le parallélisme psycho-physique*, in *Mélanges*, op. cit.

²⁷ *Introduction à la métaphysique*, pp. 1401-2.

scienza e metafisica, e che, senza cadere nelle maglie della sistematizzazione generalizzante, sia capace di conciliare il necessario sostegno dell'elaborazione teorica con l'evidenza della presa intuitiva del reale.

Del passaggio dalla polemica antipositivistica *dell'Essai* alla successiva ideazione del metodo intuizionistico, *in nuce* nell'opera del 1889, si mostrano emblematiche le variazioni d'approccio al *sens commun* che si manifestano con evidenza lungo l'intera produzione bergsoniana. La conoscenza comune manifesta nella forma linguistico-concettuale l'attitudine alla spazializzazione tipica della facoltà intellettuale (così è presentato nell'*Essai*), e conserva in quella «percettiva» l'immediatezza dell'istintualità e dell'intuizione.

Tale duplicità funzionale del *sens commun* impedisce di attribuire ad esso una posizione sistematica in ambito sia metafisico che gnoseologico, tanto più che Bergson, nella fase iniziale della sua produzione come nella successiva, non lo identifica mai esplicitamente come «facoltà», né quale strumento metodologico. L'enucleazione delle sue varianti, compiuta sullo sfondo della valutazione complessiva offerta dalle pagine finali de *L'intuition philosophique*, rispecchia e conferma – come nel caso della categoria dell'intuizione – il fallimento dell'intento di conciliare la difesa della positivista evidenza del «dato» con il suo rivestimento metafisico.

2. L'aspetto intuitivo del *sens commun*

Per mostrare, in *Matière et mémoire*, come siano tesi eccessive sia quella idealista, che riduce la materia ad una semplice rappresentazione, sia quella realista secondo la quale essa «produce» in noi delle rappresentazioni, Bergson formula una nuova nozione di immagine: «qualcosa che è più di ciò che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama cosa»²⁸. Un insieme di immagini è per noi quel che definiamo materia, e «Questa concezione della materia è del tutto semplicemente quella del *sens commun*»²⁹, la cui immediatezza percettiva viene chiamata in causa a testimoniare quella conoscibilità del mondo materiale messa in forse da realismo ed idealismo.

L'immagine ha una realtà propria, non vincolata ad un punto di riferimento esterno, né ad un principio spirituale che la generi. Lo testimonia lo stupore di un uomo «estraneo alle speculazioni filosofiche» – ed il cui

²⁸ *Matière et mémoire*, p. 161.

²⁹ *Ibidem*,

giudizio sulla realtà esterna non è dunque vincolato da presupposti teorici – al quale si dica che l'oggetto che ha davanti, percepibile attraverso i sensi, esiste solo dinanzi al suo spirito, o, meno audacemente, che l'oggetto esiste, ma che non ha nessuna somiglianza con l'insieme delle qualità che attribuisce ad esso. Per chiunque, il colore o la resistenza alla pressione della mano, sono caratteristiche che appartengono all'oggetto: «non sono degli stati del nostro spirito, ma elementi costitutivi di un'esistenza indipendente dalla nostra. Dunque, per il *sens commun*, l'oggetto esiste in se stesso, e, d'altra parte, esso è *pittoresque* come noi lo percepiamo: è un'immagine che esiste in sé»³⁰. Vi è una realtà esteriore, data immediatamente al nostro spirito, ed «Il *sens commun* ha ragione su questo punto contro l'idealismo e il realismo dei filosofi»³¹. Lo spirito che ne ignora le dispute, «crederà naturalmente»³² all'esistenza della materia, al fatto che l'immagine che ne ha non solo corrisponde, ma è quella dell'oggetto.

Riguardo a questa sorta di fede naturale costituita dal *sens commun* – che qui funge da sostegno alla dimostrazione bergsoniana della realtà dell'immagine – Bergson parla di «*conviction naïve du sens commun*»³³, quella alla quale occorre ritornare in quanto *perception* «*pure*»³⁴ e dinanzi a cui crollano le teorie psicologiche che interpretano il fenomeno percettivo come una sorta di «proiezione» dalla coscienza verso l'esterno, volta a «ricoprire» gli oggetti delle sensazioni inestensive originate dall'incontro tra il nostro corpo e la realtà esterna. Psicologia e filosofia hanno spesso immaginato nel cervello «chissà quale rappresentazione rimpicciolita, chissà quale miniatura del mondo esteriore, che si riduce ulteriormente e diviene addirittura inestesa per passare al di là della coscienza: questa, munita dello Spazio come di una "forma", restituirebbe l'esteso all'inesteso, e ritroverebbe, attraverso un atto di ricostruzione, il mondo esterno. [...] Non è in noi, ma in loro stessi che percepiamo gli oggetti [...]. In fondo ritorniamo semplicemente all'idea del *sens commun*»³⁵.

La permanenza delle esperienze percettive attraverso la memoria è, secondo la psicofisica, il dato che più efficacemente sostiene la teoria della localizzazione, secondo la quale ogni fenomeno psichico ha una sua

³⁰ *Ivi*, p. 162.

³¹ *Introduction à la métaphysique*, p. 1420.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 192. Cfr. *L'âme et le corps*, p. 837.

³⁴ *De la position des problèmes*, p. 1317.

³⁵ *Ibidem*. (Il corsivo è mio).

«sede» cerebrale, un «luogo fisico» in cui viene accolto e conservato. Di contro ad una psicologia che tende ad assolutizzare la funzione cerebrale riguardo alla produzione e alla conservazione degli elementi percettivi, il *sens commun* sa che «vi è infinitamente più, nella coscienza umana di ciò che vi corrisponde nel cervello»³⁶ e che una volta effettuata la «traduzione» in contenuti di memoria «l'originale svanisce, ma che essa sarebbe stata impossibile a farsi se l'originale non fosse stato presente prima, e se la sensazione affettiva non fosse stata, all'inizio, localizzata in virtù della sua sola forza e a suo modo. Ma la psicologia fa una grande fatica ad accettare questa idea del *sens commun*»³⁷.

La medesima testimonianza percettiva del *sens commun*, inoltre, viene chiamata in causa non soltanto, come abbiamo mostrato, a proposito dell'esistenza autonoma delle immagini, della reale sussistenza della materia e dell'identità di percezione e qualità oggettuali, ma si estende, in stretta correlazione a quanto detto, anche alla sfera spirituale.

Bergson ritiene che contro la riduzione della totalità del reale alla materia vi sia un solo metodo efficace: «stabilire che la materia è assolutamente come sembra. Si eliminerebbe così dalla materia ogni virtualità, ogni potenza nascosta, e i fenomeni dello spirito avrebbero una realtà indipendente. Ma occorrerebbe lasciare alla materia quelle qualità che materialisti e spiritualisti sono concordi a sottrarle, i primi per farne delle rappresentazioni dello spirito, i secondi per non vedervi che un rivestimento accidentale dell'estensione»³⁸.

Abbiamo visto quanto il *sens commun* sia utile a tale scopo, ma esso viene in soccorso all'autonomia della realtà spirituale ancor più efficacemente, non solo restituendo alla materia ciò che le è proprio – il che è *sua attitude* –, ma «credendo allo spirito»³⁹ e costituendo, a riguardo, il punto di riferimento della filosofia. Da quest'ultima, tuttavia, il *sens commun* richiede di essere «corretto» sotto un unico rispetto: la percezione *en elle* della materia è una delle direzioni del rapporto coscienza-realtà esterna, mentre l'altra riguarda la memoria che, «praticamente inseparabile dalla percezione, intercala il passato al presente, contraendo i momenti multipli della durata, e che, per questa sua duplice operazione, permette di percepire la materia *en nous*»⁴⁰. È appunto questa percezione della mate-

³⁶ *L'âme et le corps*, p. 849.

³⁷ *Matière et mémoire*, p. 209.

³⁸ *Ivi*, p. 219.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 219-20.

ria «in noi» ciò che sfugge al *sens commun*, la cui tendenza naturale è quella di assimilarla, in virtù della compenetrazione degli stati coscienziali, alla percezione immediata.

Il proposito di *Matière et mémoire* di dimostrare «la realtà dello spirito e la realtà della materia»⁴¹ senza assumere le posizioni di materialismo ed idealismo, è realizzato secondo un percorso dimostrativo che trova nelle attestazioni del *sens commun* la conferma dello statuto autonomo dell'immagine, la cui attività è il centro dell'argomentazione bergsoniana della persona come principio di scelta e selezione, e dunque della libertà come essenza della realtà spirituale. Il *sens commun* offre inoltre un'indicazione di tipo metodologico, poiché è procedendo «come il bambino, come ci invita a fare l'esperienza immediata e il *sens commun*», dalla periferia al centro della rappresentazione, che scopriremo la «persona come l'essere al quale bisogna rapportare ogni azione»⁴².

Gran parte degli argomenti bergsoniani a difesa della libertà del principio personale si incontrano sulla fede nei dati esperienziali. Essi ci comunicano che se parte dei nostri movimenti sono provocati meccanicamente da cause esteriori, di altri abbiamo la netta consapevolezza che provengano «dall'interno, e che si distacchino dai precedenti per il loro carattere d'imprevedibilità: sono quelli che chiamiamo "volontari"». «Se noi crediamo a quel che dice il *sens commun*, l'anima umana è in effetti una potenza creatrice, la facoltà di introdurre nel mondo qualcosa di indeterminato, di imprevedibile ed assolutamente nuovo»⁴³.

La provenienza degli atti spontanei viene rintracciata dalla «ingenuità» del *sens commun* «in ciò che ciascuno di noi designa come "io" o "me", [...] che sembra debordare da ogni parte al corpo al quale è unito, e sorpassarlo nello spazio come nel tempo»⁴⁴. Quel che «sentiamo» sfuggire al vincolo corporeo, che «crediamo duri e si estenda al di là di esso, è lo spirito, ossia la forza capace di continua creazione di sé da parte di se stesso. Questo è quel che l'esperienza comune ci dice.

⁴¹ *Ivi*, p. 161.

⁴² *Ivi*, p. 196.

⁴³ *L'âme humaine*, in *Mélanges*, op. cit., p. 1204. Cfr. *ivi*, pp. 1202-3. Più precisamente, «Per azione libera il *sens commun* intende: 1° un'azione imprevedibile, contingente, almeno in parte indeterminata; 2° un'azione che non è l'effetto di un semplice capriccio, che è in certa misura ragionevole; 3° è insomma un'azione che è veramente opera di chi agisce» (H. Bergson, *Théorie de la volonté*, riassunto da Paul Fontana, in *Mélanges*, op. cit., p. 713).

⁴⁴ *L'âme et le corps*, p. 837.

Il *sens commun*, considerato in questa sua veste intuitiva e quale sostegno di quella psicologia della cui portata metafisica Bergson si dichiara ben consapevole⁴⁵, è uno strumento doppiamente polemico nei confronti della scienza positiva: sul fronte della demolizione del parallelismo psico-fisico e delle teorie della localizzazione (nei cui confronti anche Spencer aveva mostrato le proprie perplessità) il *sens commun* contribuisce a porre in crisi il rigore delle inferenze sistematizzanti della psicologia associazionistica; su quello dell'attacco al determinismo, supporta la difesa dell'autonomia e della creatività spirituali, intaccate dai vincoli della concatenazione causale che la psicologia positivista estende all'attività coscienziale.

Tuttavia è da notare che l'attendibilità del *sens commun* deriva, in buona misura, dalla capacità di soddisfare i requisiti richiesti al «dato» (seppur metafisicamente inteso alla particolare maniera bergsoniana), e quanto all'inclusione del *sens commun* nelle linee di fatto programmaticamente seguite da Bergson, essa concorda di molto con l'impostazione epistemologica positivista. Ci soccorre nella valutazione di questa «conciliazione» del sapere comune con la scienza positiva, la chiarificazione degli aspetti «negativi» del *sens commun*, copiosi e rilevanti quanto i precedenti, e la cui pregnanza critica è amplificata dal contrasto con l'elogio del *sens commun* che, sotto altro rispetto, abbiamo visto compiere a Bergson in modo incisivo ed efficace.

È evidenziando i legami della conoscenza comune con la concettualizzazione intellettuale e la verbalizzazione che, in particolare, il filosofo riesce indirettamente ad intaccare la portata filosofica – non scientifica – della concatenazione spenceriana tra percezione, sapere comune e organizzazione dei dati così acquisiti in ampie sistematizzazioni; il che problematizza ulteriormente il tentativo di una configurazione organica e coerente del ruolo del *sens commun* nella filosofia bergsoniana.

3. Il linguaggio e la psicofisica. La critica di Bergson alla conoscenza intellettuale

Si chiede Bergson: «Come è possibile che una dottrina che si pone dal punto di vista del *sens commun* possa sembrare un'assurdità?»⁴⁶. La risposta passa attraverso un'analisi dei rapporti esistenti tra facoltà intellettuale e linguaggio, e delle modalità con le quali il *sens commun* si strut-

⁴⁵ *Matière et mémoire*, p. 368.

⁴⁶ *De la position des problèmes*, p. 1318.

tura in relazione ad entrambi.

La realtà, «*data immediatamente al nostro spirito [...] è mobilità. Non esistono cose già fatte, ma soltanto cose che si fanno, non degli stati che si mantengono, ma solamente stati che cangiano. La coscienza che abbiamo della nostra propria persona, nel suo continuo scorrere, ci conduce all'interno d'una realtà sul modello della quale dobbiamo rappresentarci le altre. Ogni realtà è dunque tendenza, se si conviene chiamare tendenza un cangiamento di direzione allo stato nascente*»⁴⁷.

La vocazione naturalmente «pratica» dell'intelligenza, la cui funzione è quella di guidarci nella maniera più efficiente ed economica possibile nell'azione, ritaglia sul fluire continuo della realtà «percezioni solide» e «concezioni stabili»⁴⁸; il cangiamento è per l'intelligenza un fattore disorientante, rispetto al quale è incapace di concezione come di espressione.

Tuttavia la sostituzione della mobilità con stati e cose «immobili», del continuo con il discontinuo, è «necessaria al *sens commun*, al linguaggio, alla vita pratica, e anche [...] alla scienza positiva»⁴⁹. Concettualizzazione ed espressione linguistica si identificano quali esiti della «direzione naturale dello spirito»⁵⁰ a tramutare il movimento in stabilità, tendenza che, se d'un canto è condizione della vita pratica e dell'interazione sociale, dall'altro sopprime l'essenzialità del reale, impedendo di catturarlo intimamente, ossia metafisicamente.

L'alterazione intellettuale del reale, legittima in prospettiva dell'agire pratico, trasportata in ambito teorico «conduce a dei problemi filosofici che sono e resteranno insolubili, essendo posti all'incontrario»⁵¹, analiticamente e non intuitivamente. Se linguaggio e *sens commun* «sono nel loro diritto e anche, in qualche misura, fanno il loro dovere, interpretando il divenire come una cosa utilizzabile»⁵², l'errore è compiuto dalla filosofia e dalla scienza che si conducono analogamente in realtà costitutiva-

⁴⁷ *Introduction à la métaphysique*, p. 1420.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*. L'intelligenza «isola istintivamente, in una situazione, ciò che assomiglia al già conosciuto; essa cerca l'uguale al fine di poter applicare il suo principio secondo il quale "l'uguale produce l'uguale". In ciò consiste la previsione dell'avvenire per il *sens commun*. La scienza porta questa operazione al più alto grado possibile di esattezza e di precisione, ma non ne altera il carattere essenziale». (*L'évolution créatrice*, p. 519). Cfr. *ivi*, p.779.

⁵⁰ *De la position des problèmes*, p. 1311.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Matière et mémoire*, p. 327.

mente divenienti⁵³.

Non occupandosi che d'oggetti delimitati, il *sens commun* «si piazza alle estremità degli intervalli e non lungo di essi», come la scienza che, rivolgendosi a sistemi isolati e chiusi (conservativi) nei quali se fosse possibile ridurre o aumentare gli intervalli di tempo non si verificherebbero modificazione, può permettersi d'ignorare la durata reale. Nulla è da cambiare in tal senso, «*ni aux formules du savant ni même au langage du sens commun*»⁵⁴. È illegittimo, invece, estendere, come fa la scienza positiva, i principi che regolano i sistemi chiusi alle realtà vitali, ed in particolare ai fenomeni coscienziali, la cui durata, ben diversa dal tempo matematico, fa sì che «l'ipotesi di un ritorno indietro diventi inintelligibile»⁵⁵.

Il fattore unificante tra le consuete formule linguistiche, le conclusioni del *sens commun* e il sistema scientifico positivo, viene rintracciato da Bergson nell'appartenenza al cammino «naturale» della facoltà intellettuale verso il compiuto possesso del reale. Concettualizzazione, conoscenza comune e scienza positiva sono considerati come aspetti di un unico e lineare percorso conoscitivo al quale Bergson riconosce una certa coerenza epistemologica finché non ne viene fatta un'errata applicazione. Infatti, se è ancora riconducibile all'interno del rigore scientifico l'attitudine intellettuale a frantumare la fluidità del reale in elementi concettuali, è l'assolutizzazione di questo processo analitico a costituire il nodo polemico antipositivistico fondamentale. È la componente della *durata*, ignorata dai positivisti come dalla superficialità del *sens commun*, a costituire il discrimine tra questi e lo sguardo «in profondità» della filosofia bergsoniana.

In particolare nell'*Essai*, in virtù della familiarità tra *sens commun* e scienza positiva, la polemica contro gli assunti della psicofisica che pretende di obiettivare e sottoporre i fenomeni coscienziali a misurazione, è condotta parallelamente a quella verso le corrispettive, ed ispiratrici, po-

⁵³ *De la position des problèmes*, p. 1290 e ss; *La pensée et le mouvant*, Introduction, p. 1258.

⁵⁴ *L'évolution créatrice*, p. 502.

⁵⁵ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 155. «I termini che designano il tempo sono improntati alla lingua dello spazio. Quando evochiamo il tempo è lo spazio che risponde all'appello. La metafisica ha dovuto conformarsi alle abitudini del linguaggio, le quali si strutturano, a loro volta, su quelle del *sens commun*. Ma se la scienza e il *sens commun* concordano sotto questo aspetto, se l'intelligenza, spontanea o riflessa, mette da parte il tempo reale, non sarà perché lo esige la destinazione del nostro intendimento della realtà?» (*La pensée et le mouvant*, Introduction, p. 1256).

sizioni del *sens commun*. La priorità dell'*Essai* è «risolvere la confusione *a priori* della durata con l'estensione, della successione con la simultaneità, della qualità con la quantità»⁵⁶ che sta alla base dell'interpretazione deterministica della coscienza. Bergson ritiene che l'introduzione del concetto d'intensità all'interno degli stati psichici, puramente qualitativi, costituisca una forzatura dovuta alla trasposizione in essi della grandezza quantitativa della loro causa esterna.

D'altro canto «Si ammette ordinariamente che gli stati di coscienza, sensazioni, sentimenti, passioni, sforzi, siano suscettibili di accrescersi o diminuire [...] anche gli stessi avversari della psicofisica non intravedono alcun inconveniente a parlare di una sensazione più intensa di un'altra, di uno sforzo più grande di un altro, e a stabilire delle differenze quantitative tra stati puramente interni»⁵⁷. È questo il modo in cui si esprime il *sens commun*, la cui lingua «quantitativa» che distingue «tra il più e il meno, se trasportata nella regione dei fatti soggettivi e degli oggetti inestesi, non sorprende nessuno»⁵⁸.

Questa concezione, esposta dal *sens commun* «senza la minima esitazione», crea un vero e proprio circolo vizioso se ne viene fatta un'applicazione filosofica⁵⁹. Accettando la «concezione familiare del *sens commun*»⁶⁰, ed estremizzandola, la psicofisica, «*Comme nous parlons plutôt que nous ne pensons*»⁶¹, si modella sulle forme linguistiche abituali dell'espressione comune, subendone «l'illusione» quantitativa.

Se la percezione pura, immediata, di un pensiero che rientra in se stesso, restituisce gli stati interni nella loro molteplicità non spazializzata, il linguaggio comune, legato a doppio filo alla concettualizzazione intel-

⁵⁶ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 3.

⁵⁷ *Ivi*, p. 5.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 6.

⁶⁰ *Ivi*, p. 49.

⁶¹ *Ibidem*. «A dire il vero, la psicofisica non fa che formulare con precisione e portare alle estreme conseguenze una concezione familiare al *sens commun*. [...] poiché gli oggetti esteriori, che sono di dominio comune, hanno per noi più importanza che gli stati soggettivi per i quali passiamo, noi abbiamo tutto l'interesse ad obiettivare questi stati e ad introdurvi, nella misura più larga possibile, la rappresentazione della loro causa esterna. [...] La psicofisica, il cui ruolo è precisamente quello di sottomettere al calcolo la causa esteriore dei nostri stati interni, si preoccupa il meno possibile di questi stati: senza sosta, e per partito preso, essa li confonde con la loro causa. Incoraggia e dunque esagera su questo punto l'illusione del *sens commun*» (*Ibidem*).

lettiva, è incapace di «tradurre» nella propria lingua questa molteplicità se non introducendovi il *fantôme de l'espace*⁶², facendone una molteplicità distinta. La difficoltà maggiore è esprimere la differenza tra le due molteplicità, che pur intuitivamente avvertiamo, attraverso il linguaggio, capace di rendere soltanto quella «spazializzata»: «noi non percepiamo che sensazioni, emozioni e idee si presentano a noi sotto un duplice aspetto: uno netto, preciso, ma impersonale; l'altro confuso, infinitamente mobile, e inesprimibile, poiché il linguaggio non saprebbe afferrarlo senza fissarne la mobilità, né adattarlo alla sua forma banale senza farlo cadere nel dominio comune»⁶³. Ancora una volta la scienza della misurazione si adatta alle forme espressive abituali, trovandovi il sostegno migliore per la scomposizione quantitativa⁶⁴.

Gli attacchi di Bergson alla psicofisica, e all'apporto da essa ricevuto dal *sens commun*, hanno uno scopo ulteriore, quello di demolire le teorie deterministiche della vita coscienziale difese da una psicologia «grossolana, vittima del linguaggio»⁶⁵ che, introducendo il legame causa-effetto tra i fenomeni dell'io profondo, nega ad esso ogni libertà.

Bergson lega strettamente l'affermazione dell'imprevedibilità dell'azione umana alla critica dell'introduzione del principio di causalità nella sfera coscienziale. Questa è, ricordiamo, un vissuto in continua evoluzione nel quale vige «l'eterogeneità radicale dei fatti psicologici e l'impossibilità tra due di essi di rassomigliarsi del tutto»⁶⁶. La coscienza, durando, modifica i propri contenuti, riguardo ai quali è improprio esprimersi in termini di medesimezza, essendo ciascun contenuto «nuovo» per il solo fatto di ripetersi. Il principio secondo cui «le stesse cause producono gli stessi effetti»⁶⁷ è dunque inapplicabile alla sfera psichica,

⁶² *Ivi*, p. 67.

⁶³ *Ivi*, pp. 85-6. «Questa influenza del linguaggio sulla sensazione è più profonda di quanto non si pensi generalmente. [...] In breve, la parola dai contorni ben determinati, la parola brutale, che trattiene quello che c'è di stabile, di comune e, di conseguenza, di impersonale, nelle impressioni dell'umanità, schiaccia, o perlomeno ricopre, le impressioni delicate e sfuggevoli della nostra coscienza individuale. Per lottare ad armi pari, queste dovrebbero esprimersi con parole precise; ma tali parole, appena formate, si rivolgerebbero contro la sensazione che ha dato loro origine, e, inventate per testimoniare che la sensazione è instabile, le imporrebbero la propria stabilità» (*Ibidem*). Cfr. *ivi*, pp. 108-109.

⁶⁴ Per il rapporto tra matematica e *sens commun* cfr. *ivi*, p. 329.

⁶⁵ *Ivi*, p. 109.

⁶⁶ *Ivi*, p. 130.

⁶⁷ *Ivi*, p. 132.

nella quale non si può mai parlare di condizioni identiche in tempi differenti.

Un peso maggiore presenta la difesa della libertà umana dall'estremizzazione del principio di successione in quello di *preformazione* di un avvenimento nel precedente, che risponde alla «preoccupazione di stabilire un rapporto di necessità logica tra la causa e l'effetto», ma che finisce per tradursi in una tendenza ad ignorare l'influenza della durata, e a «sostituire la causalità apparente con un'identità fondamentale»⁶⁸.

Ma far valere il principio di causalità per contrastare l'affermazione della libertà umana significa usare «la parola causa in un senso nuovo, che è, d'altronde, quello del *sens commun*»⁶⁹. Questo non si accontenta di constatare la semplice successione regolare di due fenomeni, ma pretende di vedere nell'antecedente un'implicazione del secondo, e di dedurre che «il secondo fenomeno esista obiettivamente, sotto una forma o sotto un'altra, in seno al primo»⁷⁰. Senza accorgersene, l'opinione comune confonde il primo ed il secondo livello del rapporto fenomenico, considerando ogni avvenimento preformato nel precedente, ed estendendo tale impostazione anche alla dimensione psichica. Le parole di Bergson assumono qui un tono discriminatorio verso la forma «degenerata» di quel *sens commun* che in altri luoghi mostrava così tanta vicinanza alla filosofia intuitiva. Ma mentre «il *sens commun* doveva arrivare a questa conclusione, poiché la distinzione precisa di un legame obiettivo tra fenomeni e di un'associazione soggettiva tra le loro idee suppone già un grado abbastanza elevato di cultura filosofica»⁷¹ la scienza positiva giunge alle medesime conclusioni in accordo alle proprie premesse metodologiche e coerentemente al proprio bagaglio epistemico.

Da quanto detto la nozione di *sens commun* appare a dir poco contraddittoria: accoglie su di sé il plauso di Bergson per la sua capacità di possesso immediato della fluidità del reale, ed insieme la severa condanna – destinata *in primis* alla scienza positiva – per la commissione con le forme sclerotizzate del linguaggio e dell'analisi concettuale. Una con-

⁶⁸ *Ivi*, p. 137.

⁶⁹ *Ivi*, p. 133. Cfr. *ivi*, p. 148.

⁷⁰ *Ibidem*. Nella lezione *Philosophie grecque et latine* (1901) Bergson dimostra come «Questa idea [di causa] è lontana dall'essere un'idea semplice, e come, facendo fede sul linguaggio ed il *sens commun*, si siano raggruppati sotto il nome di *causa* molte cose che non hanno con essa che una parentela lontana» (*Mélanges*, op. cit., p. 438).

⁷¹ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 133-4.

traddizione che potrebbe trovare una chiave interpretativa nella ipotesi della confluenza, nella medesima espressione di *sens commun*, dei concetti di «conoscenza comune», che rimanda all'immediatezza della percezione, e di «sapere comune», che invece più propriamente accoglie l'aspetto costruttivo-concettuale del percorso intellettuale. Ma la strada della confusione terminologica è difficilmente percorribile, poiché Bergson appare ben consapevole della differenza esistente tra comunanza percettiva e *sens commun*, e mostra inoltre di distinguere chiaramente i casi in cui quest'ultimo assume la forma intuitiva da quelli in cui appare condizionato dall'abitudine linguistica. Siamo dunque spinti a cercare su altri fronti una spiegazione alla problematicità della funzione del *sens commun*, seguendo una prospettiva interpretativa che possa contribuire, nel contempo, a fare luce sugli ancor più problematici rapporti di Bergson con il positivismo.

4. La volte-face del *sens commun*

È evidente come Bergson, restio ad accogliere gli esiti del *sens commun* nella sua forma linguistica, sottomessa al condizionamento della spazializzazione (necessaria alla concettualizzazione intellettuale), faccia leva, invece, sulla conoscenza comune quale momento della facoltà intuitiva (che «comporta molti gradi di intensità»⁷²), valorizzandone l'immediatezza percettiva. È una scelta che oltre a trovare giustificazione nei presupposti teorici fondamentali del bergsonismo, e lungi dall'essere riducibile ad una contraddizione terminologica, rivela un'implicita presa di posizione critica nei confronti della filosofia spenceriana. Giustificiamo questa scelta interpretativa servendoci delle pagine conclusive de *L'intuition philosophique*.

Bergson riconosce che «l'attitudine del pensiero comune, quale risulta dalla struttura dei sensi, dell'intelligenza e del linguaggio, è più vicina all'attitudine della scienza che a quella della filosofia»⁷³, ed anche che «le categorie generali del pensiero sono le stesse della scienza, che le grandi rotte tracciate dai nostri sensi attraverso la continuità del reale sono le stesse per le quali passerà la scienza, che la percezione è una scienza appena nata e la scienza una percezione adulta, che la conoscenza usuale e quella scientifica, destinate l'una e l'altra a preparare la nostra azione

⁷² *L'intuition philosophique*, p. 1362.

⁷³ *Ivi*, p. 1363.

sulle cose, sono necessariamente due visioni dello stesso genere, sia pure di diversa portata»⁷⁴.

L'opera più «metafisica» di Bergson sembra dunque concordare con le premesse metodologiche della filosofia spenceriana, la cui base irrinunciabile è appunto la stretta concatenazione tra percezione, organizzazione e sviluppo dei dati, conoscenza comune e scienza. Secondo Spencer non vi è apparato scientifico valido che non sia sopportato da un solido bagaglio esperienziale, destinato ad essere elaborato e «sistematizzato» in generalizzazioni la cui attendibilità risiede proprio nella estensione e univocità della conoscenza comune. Il *sens commun* gioca dunque nell'economia spenceriana il ruolo del «dato», ruolo che pure Bergson attribuisce ad esso allorché ne riconosce la capacità intuitiva⁷⁵.

È pur vero però, continua *L'intuition philosophique*, che l'accettazione assoluta della consequenzialità naturale di Spencer colma di «contraddizioni e problemi la Metafisica e la Critica»⁷⁶. Se il *sens commun* è costretto, «per le stesse ragioni della conoscenza scientifica»⁷⁷, a suddividere la durata in istanti successivi, a scomporre il movimento continuo in un

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Riteniamo di conseguenza parziale l'osservazione di A. Pessina secondo cui «L'illusione del senso comune, analoga a quella della scienza, non consiste per Bergson nella sua falsità quanto piuttosto nella sua incapacità di darci il "dato" in quanto tale poiché ce lo presenta nella sua [...] "relatività" intesa appunto come interpretazione del dato in relazione con schemi omogeneizzanti ed operativi» (op. cit. pp. 114-5). La «comune matrice pragmatico-operativa» di scienza e *sens commun* autorizza di certo ad una simile conclusione, ma occorre rimarcare che essa costituisce soltanto una delle due ascendenze; l'altra, come abbiamo mostrato, è chiaramente identificabile in quella intuizionistico-metafisica. Né vale a sminuire il duplice valore funzionale del *sens commun* l'assimilazione al *bon sens*, al quale Bergson mostra di attribuire precise modalità di approccio al reale difficilmente riducibili a quelle del *sens commun* (cfr. *Le bon sens et les études classiques*, in *Mélanges*, op. cit.). Se un accostamento è compiuto dallo stesso Bergson ciò avviene non, come afferma lo stesso Pessina, in *Matière et Mémoire*, opera costantemente attenta all'uso dei termini psicologici, (cfr. A. Pessina, *L'esperienza della «differenza» e il progetto della metafisica positiva*. Bergson e Belot, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", cit. pp. 279-279), ma ne *Le rire*, opera nella quale Bergson abbandona il campo strettamente psico-gnoseologico per addentrarsi nell'analisi del significato «sociale» del comico, e che, conseguentemente a questo cambiamento di livello, può riferirsi indifferentemente a *sens commun* e *bon sens* in virtù della capacità da entrambi posseduta di percepire le manifestazioni comportamentali all'origine del riso (cfr. *Le rire*, p. 474 e ss.).

⁷⁶ *L'intuition philosophique*, p. 1362.

⁷⁷ *Ivi*, p. 1363.

succedersi di posizioni, e la vita coscienziale in una serie di stati psichici giustapposti, tuttavia «basterà che noi otteniamo da esso una *volte-face* in questo punto perché noi lo riposizioniamo nella direzione del pensiero filosofico»⁷⁸. Tale voltafaccia condurrà nuovamente il *sens commun* «sul cammino che porta all'intuizione filosofica»⁷⁹, e, restituendo la percezione «alle proprie origini, avremo una conoscenza di nuovo genere senza aver avuto bisogno di ricorrere a nuove facoltà»⁸⁰.

Si tratta dunque di un *retour*, di un'inversione di rotta che ricorda quella della «direzione naturale del pensiero» di cui Bergson tratta nell'*Introduction à la métaphysique*, necessaria perché abbia luogo l'intuizione e si possa fare metafisica. Inversione che viene connotata come sforzo, come tensione estrema e volontaria «dell'arco della nostra coscienza». Ritornare al *sens commun* vuol dire, in tal senso, riportare la conoscenza immediata alla sua «purezza» originaria, e liberarla dalle zavorre linguistiche e concettuali delle quali altrettanto «naturalmente» essa si ricopre durante il movimento conoscitivo⁸¹. Il «ritorno» alla conoscenza comune ripercorre all'inverso le tappe che dal sapere immediato conducono all'elaborazione intellettuale, servendo la via scientifica a svantaggio di quella metafisica. «La nuova impresa da tentare» è «cercare l'esperienza alla sua sorgente, o piuttosto al sommo di quella svolta (*tournant*) decisiva in cui essa, inflettendosi nel senso della nostra utilità, diviene propriamente umana», al punto in cui «si rischiera il passaggio dall'immediato all'utile»⁸².

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 1364.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Riassumendo i contenuti del corso sull'idea di causa del 1901, J. Grivet riconosce ne «*le retour au sens commun et aux données de la conscience immediate*», «un'idea essenziale di *Matière et Mémoire*, e una delle tendenze fondamentali della sua filosofia» (*L'idée de cause*, in *Mélanges*, op. cit., p. 441).

⁸² *Matière et mémoire*, p. 321. Il ritorno all'esperienza immediata può esser letto in relazione alla critica della frantumazione del soggetto psicologico compiuto dall'analisi psicologica in contrasto a quanto testimoniato dalla conoscenza comune. Remo Bodei nota che «Con Bergson (direttamente legato alla cultura di Ribot, Janet e Binet) si assiste a un grande sforzo per sfuggire al pericolo di disintegrazione dell'io e per ritrovare il percorso dimenticato che conduce ad esso».

Questa valorizzazione della funzione sintetica dell'io pone Bergson in contrasto con la tendenza a scomporre l'unità coscienziale mostrata dalle teorie psicologiche del tempo: «esse contribuiscono a un ribaltamento (assai più radicale di quello prodotto da Hume quando riduceva l'io a un "fascio di percezioni") di idee ampiamente diffuse nel senso comune e di robuste tradizioni religiose e filo-

«Prima o poi si svilupperà una filosofia che si affrancherà dalle parole, ma per andare in senso inverso alla matematica e per accentuare, della conoscenza primitiva e sociale, l'intuitivo al posto dell'intellettuale. Tra l'intelligenza e l'intuizione il linguaggio dovrà tuttavia permanere. [...] L'intelligenza, che si confonde con esso e partecipa della sua imprecisione, si è evoluta in scienza, impadronendosi della materia. L'intuizione, sulla quale [il linguaggio] fa sentire la sua influenza, vorrebbe espandersi nella filosofia»⁸³. Tra queste due forme del pensiero «*subsiste la pensée en comun, qui fut d'abord toute le pensée humaine. C'est elle que le language continue à exprimer*»⁸⁴.

La valenza epistemologica dell'articolato discorso che Bergson svolge riguardo al *sens commun* risiede nella presenza, in esso, di una non dichiarata polemica antipositivista condotta, si badi, sulla base della fede nel dato esperienziale e nell'osservazione fattuale, elementi costitutivi della fede scientifica positivista.

Quel che Bergson mette in crisi è il valore filosofico della concatenazione consequenziale di sensazione, percezione e ragionamento, che include il *sens commun* quale tassello di connessione tra la percezione elementare e la concettualizzazione intellettuale. Questa connessione, «naturale» nella progressione della conoscenza nell'ambito materiale, perde di consistenza in ambito metafisico, nel quale la mediazione concettuale e la sistematicità scientifica non possono trovare accoglimento. Tuttavia, del *sens commun* Bergson conserva di buon grado la credibilità che attribuisce ad ogni dato esperienziale ed immediato; individuando in tale aspetto la componente «metafisica» del *sens commun*, ne fa indice della via alla quale occorre ritornare per giungere ad una filosofia che ci conduca fuori

sofiche. Attraverso le loro ricerche [di Ribot, Janet e Binet], si mostra come l'io, l'anima, la coscienza, debbano cessare di essere un'unità monolitica, una sostanza semplice, per diventare un aggregato instabile, un arcipelago di "îlots de conscience", una "conscience de coalition" non dissimile da quella dei polipi corallini» (Remo Bodei, *L'individuo nella massa: filosofia, psicopatologia e psicologia delle folle nella cultura francese fin de siècle*, in AA. Vv., *Figure dell'individualità nella Francia tra Otto e Novecento*, a cura di M. Donzelli e M. Fimiani, Genova, Marietti, 1983, p. 57).

⁸³ *De la position des problèmes*, p. 1322. In un breve scritto del 1915, *La Philosophie*, il filosofo riconosce la grandezza della filosofia francese nel merito «di non aver mai rotto con il *sens commun*», nel non aver mai perso quel «contatto con la vita» che «l'ha fecondata senza posa» (In *Écrits et paroles*, a cura di R. M. Bastide, Paris, PUF, 1957, p. 436). Cfr. *La personnalité*, in *Mélanges*, op. cit., p. 1072.

⁸⁴ *Ibidem*.

da un mondo artificialmente ricomposto, ridotto all' «ombra di se stesso» e non smetta di mantenere il «contatto con la vita».

Il *sens commun* non cessa, nonostante l'auspicio di un'inversione di rotta del percorso conoscitivo, di mostrare aspetti contraddittori espressivi del duplice atteggiamento di Bergson di fronte alla filosofia positiva, e spenceriana in particolare. Il debito di Bergson nei confronti del lascito positivista del metodo funzionale-evoluzionista, della fede al dato esperienziale e nella indefinita perfettibilità del sapere, viene pagato, nella fattispecie, dalla duplice valutazione del *sens commun*, ora esaltato come strumento di conoscenza metafisica, ora denigrato quale zavorra linguistico-concettuale.

Andando alla ricerca di nuovi strumenti che possano sostenere la propria metafisica (è come abbiamo dimostrato il caso sia dell'intuizione che del *sens commun*), Bergson non riesce a fare a meno di conferire loro una giustificazione teorica che troppo spesso ricalca il procedimento spenceriano implicitamente criticato. È il condizionamento creato dal circolo vizioso della ricerca di una conferma empirica ed esperienziale a presunti strumenti metafisici, a costituire il punto debole del bergsonismo, destinato per ciò ad inseguire un equilibrio tra esigenza metafisica e scrupolo scientifico mai definitivamente raggiunto.