

Ora, o dal punto in cui siamo, possiamo comodamente asserire che c'è stato un prima e un dopo Bergson. Azzardiamo, anzi, che c'è stato un prima e un dopo Bergson tanto quanto c'è stato un prima e un dopo Descartes. In *Twentieth-Century French Philosophy*, E. Matthews scrisse che la filosofia francese del XX secolo si configura come una serie di note a margine alla produzione bergsoniana, e a leggerlo viene subito in mente il tormentone a firma whiteheadiana per cui la «caratterizzazione generale più sicura della tradizione filosofica europea è che essa consiste in una serie di note a Platone». Ben al di là della fortuna di una vita – con riferimento all'altalenante ricezione – Bergson il filosofo nasce già, in fasce, come un classico incontournable. Non si può che dar ragione a Matthews. La sua formuletta è sicuramente vera per la filosofia in Francia; e tuttavia non solo per essa, e in verità ha valore ben al di là dei confini francesi. Che la filosofia bergsoniana – intendendo proprio quella bergsoniana, non il bergsonismo – sia stata letteralmente sdoganata è ormai un fatto di letteratura primaria e di letteratura critica. Ciò basterebbe a decretare che il Filosofo parigino par excellence può passare i controlli, e accomodarsi: pronto per il lancio nello spazio dentro la navicella “FUTURO”. Però, si sa, la filosofia è, per intero, una parete puntellata di classici, e trovandosi nella strettoia di un passaggio, un classico non vale l'altro. Bisogna procedere ulteriormente.

A giustificare perché vi sia un prima e un dopo Bergson, scrisse già ampiamente – cioè per profondità – Gilles Deleuze, nella serie di scritti raccolti sotto il titolo *Le bergsonisme*. A Bergson, Deleuze, il portavoce del bergsonismo, attesta il grande merito riservato ai grandi filosofi di aver creato concetti nuovi. «Il nome di Bergson resta legato alle nozioni di durata, di memoria, di slancio vitale e di intuizione», scrive Deleuze in *Bergson (1859-1941)*, «concetti che al tempo stesso superano le dualità del pensiero ordinario e danno alle cose una verità nuova, una distribuzione nuova, un taglio straordinario», dove ‘ordinario’ e ‘straordinario’

stanno rispettivamente per l'atteggiamento naturale con cui conosciamo ingenuamente il mondo, a distanza, e, all'opposto, l'atteggiamento per così dire innaturale grazie a cui possiamo fare ritorno alle cose, dall'interno. A tal proposito, en passant, verdeggia ancora l'accostamento felice che vide P.A. Rovatti di Bergson come il filosofo ante litteram della "nuova alleanza". Oltre la novità quale cifra di grandezza, c'è di più, chiosa Deleuze, poiché «[l]a sua influenza e la sua genialità si valutano per il modo in cui questi concetti si sono imposti, sono stati utilizzati e sono entrati a far parte del mondo filosofico. Nell'Essai sur les données immédiates, si era formato il concetto originale di durata; in Matière et mémoire, un concetto di memoria; nell'Évolution créatrice, quello di slancio vitale». Diremo: l'intuizione è, invece, in tutti luoghi, giacché diventa metodo per la cernita, il posizionamento, financo per la formulazione del problema, dei problemi, per i quali la costruzione del concetto si presta come una soluzione possibile. «La verità è che bisogna trovare il problema, e di conseguenza porlo, più che risolverlo», scriveva lo stesso Bergson in un passo arcinoto De la position des problèmes, tenendo però presente l'appunto che, sì, la soluzione è infine non meno importante, ma che problema e soluzione vanno di pari passo, "sono prossime a equivalersi", perché ogni "problema ha la soluzione che merita rispetto al modo in cui lo si pone". Anche questo, lo aveva già evidenziato il Deleuze amico di Bergson. Noi sottolineiamo invece che l'intuizione come metodo per costruire problemi richiama le arie più lontane nel tempo, rispetto alle opere citate sopra, de Les Deux sources de la morale et de la religion: l'idea di apertura e l'idea di chiusura. Il binomio apertura e chiusura ci sembra non meno importante delle altre coppie di tendenze con cui Bergson è stato ricevuto. Per movimento d'appropriazione, e crediamo senza commettere trafugamento, poniamo che 'chiusura' e 'apertura' siano due attributi validi anche per la filosofia, procedendo secondo lo scarto marcato dall'intuizione come metodo; se così è, però, lo scarto del metodo deve poter valere anche per le sue riprese e le sue continuazioni. Chiusa è la dottrina, aperto è il gesto: aperta è la

pratica, chiusa è l'anestesia; chiusa è la costituzione, aperta è l'istituzione; aperta è l'esperienza, chiusi sono i suoi idola; aperta è la tensione propria alla filosofia contro la chiusura della produzione di idoli.

Proprio a presentazione del volumetto deleuziano menzionato, in occasione della sua apparizione italiana, con una lungimiranza che non scade, sempre Rovatti scriveva: «È normale credere di avere “già” letto e sistemato Bergson. [...] Gilles Deleuze insinua in noi il sospetto che, invece, non abbiamo «mai» letto Bergson e che sarebbe tempo di cominciare a farlo. Non è l'unico a mettersi di traverso rispetto al bergsonismo di maniera, ma è il solo che lo fa con una tale potenza di fuoco filosofico. Rileggere Bergson alla lettera, parola per parola, [...] produce effetti devastanti sui nostri abituali automatismi». Gli automatismi riguardano anche la sua ricezione? Contro una ricezione di maniera, una continuazione per mimesis, ovvero contro “la schiavitù” dell'allievo che risponde al problema dato dal maestro – l'immagine è di Deleuze – verrebbe da scommettere che vi sia del guadagno nella dimenticanza momentanea di aver già letto Bergson: si guadagnerebbe nel rileggerlo di nuovo, parola per parola, analiticamente, trovando nuove parole, ma anche nuovi problemi laddove ci siamo limitati a disporre un cairn a segnalazione di una soluzione. “Rileggere da capo”: la traduzione come esercizio di trasduzione. D'altronde che ogni ripresa genuina sia un rapporto di differenziazione e differenza – di diffidenza? – anche questo, lo mostrò Deleuze il continuatore di Bergson.

15

Il contributo di R. Lanfredini si incammina in questa direzione. Opera una messa in prospettiva al tempo stesso ampia e puntuale della filosofia di Bergson a partire dall'intuizione, non come dato ma come problema, per attrezzarci a un lavoro di ricerca che, sebbene già iniziato – a titolo di rappresentanza ricordiamo la pubblicazione del 2005 *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie* – deve ancora essere esplorato in massima parte. In sintesi: in gioco, vi è l'orizzonte di una convergenza di più metodi, tra comunanze e differenze, verso la composizione

di un paradigma unitario.

Veronica Cavedagna

Professore Ordinario di Gnoseologia e di Filosofia teoretica, insegna al Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. Membro del Comitato direttivo della SIFIT, è responsabile scientifico dell'Unità di Ricerca Qualitative Ontology and Technology, co-founder dello spin-off Affective e dirige il Laboratorio congiunto Q-LAB (Qualitative Ontology). Coordina il Perfezionamento post-laurea Filosofia IN pratica.

roberta.lanfredini@unifi.it

The aim of the paper is conceived as an initial approach to bring into dialogue the three most important philosophical traditions of the 20th century, specifically Logical Empiricism, Phenomenology and Bergsonism. The implicit theoretical hypothesis, from which the contribution takes its start, is the still not completely explored relation between Bergsonism and Phenomenology. By analysing a shared stronghold of the three traditions, the intuition, and comparing the three solutions to this 'problem', an attempt will be made to show how productive a reading of the French philosopher through the lens of phenomenology can be. The analysis of pure experience, as it is presented in Bergson, prefigures the possibility of being understood as a radical phenomenology: more radical than Husserl's 'semiotic vision' and Schlick's 'conceptualist vision'.

17

1. Premessa

Il titolo di questo contributo suona in prima istanza come provocatorio. Più opportuno forse sarebbe stato farlo seguire da un punto interrogativo, a rilevare quanto la questione del rapporto tra bergsonismo e fenomenologia sia complessa e ancora in attesa, al contrario di quella tra fenomenologia e empirismo logico [1], di una chiarificazione concettuale e di una salda ricostruzione storiografica. [2]

Il bergsonismo, occorre enunciarlo chiaramente, è ancora vittima di pregiudizi e di resistenze concettuali non solo da parte della filosofia che si propone come analitica, ma anche da larga parte del mondo fenomenologico. Bergson continua, ancora oggi, a scontare la pena di aver proposto un pensiero troppo “ottimista” in un periodo, quello della Seconda Guerra Mondiale, in cui la filosofia aveva messo in luce la dimensione tragica dell'esistenza umana e di aver utilizzato una scrittura troppo semplice e cristallina, che forse anche proprio per questo, paradossalmente, lo ha condannato all'oscurità (Kelly 2010). Il linguaggio chiaro, elegante e diretto di Bergson poteva infatti facilmente risultare riconducibile a concetti vaghi e genericamente polarizzati (determinismo e libertà, razionalismo e spiritualismo, scienza e umanesimo, intelletto e intuizione, spazio e tempo, e così via); d'altro canto il carattere troppo netto di alcune distinzioni poteva essere avvertito come approssimativo e dogmatico, tale da meritare l'ironia e lo scherno di alcune figure di punta del *mainstream* analitico. [3]

La capillare diffusione della prospettiva fenomenologica in tutto il continente a partire dagli anni '20 ha finito d'altro canto per relegare Bergson a una quasi totale obsolescenza. Il destino della filosofia di Bergson sarà quindi quello di vedersi schiacciata tra la forza di dettaglio esercitata dal movimento fenomenologico (compatto pur nelle sue consistenti ramificazioni e differenziazioni) e la forza livellante dell'approccio analitico. Entrambe non potevano far altro che vedere in quel tipo di prospettiva un vitalismo e uno spiritualismo generico e irrealisticamente ottimista.

Il nostro tentativo in questo breve contributo sarà da un lato quello di ricondurre i rapporti tra prospettiva bergsoniana e fenomenologia al loro comune denominatore, che individueremo nella proposta di una filosofia *radicale* dell'esperienza, e dall'altro quello di rendere il più possibile riconducibile il procedimento bergsoniano a un metodo di tipo analitico, seguendo una operazione simile a quella che è stata riservata nella seconda parte del secolo scorso a Husserl e Heidegger. [4]

Le due strade naturalmente non devono essere concepite come disgiunte, ma al contrario come convergenti, [5] in quanto entrambe finalizzate alla riabilitazione e reintroduzione della proposta bergsoniana nello

[1] A questo proposito si veda

Kaufmann (1940), Gutting (1971), Parrini (2012, 2023a).

[2] Se la recezione della relazione tra empirismo logico e fenomenologia (in riferimento, ad esempio, a una figura cruciale come Carnap) ha ormai una sua consistenza e legittimità, quella dei rapporti tra bergsonismo e fenomenologia non sembra aver ancora raggiunto un saldo radicamento. Pur non mancando studi specificamente destinati alla interazione tra il movimento fenomenologico e la filosofia di Bergson (ad esempio M.R. Kelly 2010 e Worms 2004), si nota ancora una certa resistenza al confronto analitico diretto e quindi a una effettiva integrazione concettuale.

[3] È questo il caso, ad esempio, della distinzione tra istinto e intelligenza che fa dire a Russell, con scherno, che «l'intelletto è la disgrazia dell'uomo», mentre «l'istinto si esprime al meglio nelle formiche, nelle api e in Bergson» (Russell 1992, 312).

[4] Si veda ad esempio Dreyfus

(1990) per quanto riguarda Heidegger e McIntyre (1982), McIntyre & Smith (1982), Smith &

[5] Si è osservato giustamente come la filosofia francese del ventesimo secolo sia una serie di note a piè di pagina a Bergson (Matthews 1996, 13).

“spazio delle ragioni” della filosofia contemporanea così come essa si esprime in due delle sue più importanti tradizioni: quella dell’empirismo logico e quella della fenomenologia.

L’idea da cui questo contributo prenderà le mosse, detto in altri termini, è riconducibile all’aspirazione di far uscire la proposta di Bergson dall’isolamento del proprio sistema concettuale (isolamento che forse lo stesso autore ha contribuito a istituire) per metterlo in dialogo con le istanze più rilevanti e discusse nel dibattito filosofico contemporaneo. A tal fine il primo passo da fare è ripartire dalle critiche radicali che, agli albori della tradizione di filosofia analitica, più specificamente all’interno del movimento dell’empirismo logico, sono state rivolte alla “filosofia dell’intuizione” di Bergson.

2. Il problema dell’intuizione

Bergson, al pari di Husserl e ancor più di Husserl, è stato etichettato, tutto sommato a ragion veduta, come un filosofo dell’intuizione. Il punto è che l’intuizione può essere vista non come un tema ma come il titolo di un problema; anzi, si potrebbe dire, da molti punti di vista, il titolo *del* problema.

Quando Schlick, ad esempio, fa riferimento all’intuizione, egli si riferisce all’atto religioso, un atto sicuramente di grande intensità vitale, ma che risulta allo stesso tempo del tutto destrutturato e indifferenziato. Il modello conoscitivo che legittima il ricorso all’intuizione, modello che Schlick etichetta come «concetto mistico della conoscenza» (Schlick 1987, 91) è completamente erroneo. L’intuizione coinvolge infatti il *contenuto* delle nostre affermazioni, contenuto che è non solo incomunicabile (non posso comunicare a nessuno il contenuto della mia sensazione di verde), ma anche inesprimibile (non posso esprimere il contenuto della mia sensazione di verde) e, in quanto incomunicabile e inesprimibile, in linea di principio inconoscibile. Per dirla con Schlick, il contenuto intuitivo appartiene al regno del *kennen* e non dell’*erkennen*, alla dimensione della fruizione vitale e non della conoscenza.

La relazione tra *kennen* e *erkennen*, tra esperienza immediata e riconoscimento conoscitivo è più complessa di quanto si possa apparentemente supporre. Innanzi tutto, per Schlick, come per Husserl e per Bergson, la dimensione del *kennen* si presenta come imprescindibile, assolutamente primaria e prioritaria. E tuttavia per Schlick, contrariamente a Husserl ma in accordo sostanziale con Bergson, il *kennen* non ha nulla a che fare con il piano conoscitivo. D’altro canto, Bergson, al pari di Husserl e contrariamente a Schlick, vede nell’intuizione uno strumento essenziale del pensiero e un tassello cruciale per la filosofia.

Intorno a questo intreccio di convergenze e divergenze si gioca buona parte dello snodo tra Empirismo logico, Fenomenologia e Bergsonismo. Uno snodo che ha come epicentro il tema dell’intuizione, o di quello che Schlick etichetta come il problema del contenuto (*Inhalt*); un termine, quello di contenuto, che per Schlick indica non solo l’inespresso o il non

Nel ventesimo secolo la minaccia è che il pensiero di Bergson non

riesca a passare da nota a piè di pagina a interlocutore autorizzato né all’interno della filosofia continentale né all’interno della filosofia analitica. La tesi interpretativa forte, che varrebbe la pena perseguire sia pure in tempi non immediati, è che proprio *in virtù* del pensiero di Bergson i due approcci potrebbero trovare una convergenza fruttuosa.

Smith (2005), Føllesdal (1969, 1990) e Drummond (1992), fra i molti altri, per quanto riguarda Husserl.

detto, ma in modo ben più radicale l'inesprimibile, l'indicibile, l'ineffabile, il Mistico.^[6] Si legge ad esempio:

[6] L'influsso di Wittgenstein nella prospettiva di Schlick è noto.

L'aspirazione dei metafisici è sempre stata rivolta all'assurdo scopo di esprimere il contenuto puramente qualitativo (l'"essenza" delle cose) mediante asseriti conoscitivi, ossia di dire l'indicibile. (Schlick 1974, 32)

La differenza fra struttura e materiale, fra forma e contenuto è, approssimativamente, la differenza fra ciò che può essere espresso e ciò che non può essere espresso. [...] L'inesprimibile non può essere espresso, neppure dal filosofo. (Schlick 1987, 55)

Il punto decisivo, dalla prospettiva di Husserl e Bergson, è che tale *problema* concerne l'esperienza nei suoi aspetti più specifici e caratterizzanti: la sua dimensione qualitativa, cioè *l'effetto che fa* trovarsi ad avere o a fare una certa esperienza ^[7] e di conseguenza riguarda il raggiungimento effettivo, nel discorso filosofico, delle cose stesse nella loro materialità e concretezza; raggiungimento che sia per Husserl che per Bergson è condizione necessaria per fare autenticamente filosofia.

[7] L'espressione, com'è noto, si ritrova in Nagel (2013).

Per Schlick, d'altro canto, la conoscenza in alcun modo deve essere identificata con l'afferrare un contenuto, bensì al contrario con l'individuare una struttura. La conoscenza ha a che fare con l'ordine, quindi, piuttosto che con il contenuto ordinato. Conoscere un colore, ad esempio, significa individuare e esplicitare la collocazione che quel colore assume all'interno della scala dei colori. È la struttura logica di un colore e, in generale, la struttura logica del dato, l'unico oggetto del conoscere. Tutto ciò che non si identifica con tale ordine, forma o struttura, appartiene infatti all'inesprimibile regno della vita, non al dominio esprimibile e comunicabile del conoscere.

La conoscenza di un oggetto non richiede una fusione con esso. Il contenuto è semplicemente presente. La semplice constatazione contenutistica «questo è blu» dà origine a una spiegazione quando si sostituisca il termine "blu" con un complesso di altri termini, cosa che avviene nelle descrizioni della fisica. «Questo blu è la luce della tale intensità, della lunghezza d'onda tale». «Questo blu corrisponde a un processo così e così di un sistema nervoso così e così». La conoscenza, lungi dal determinare una "intimità" con l'oggetto, sembra al contrario divenire più completa via via che ci allontaniamo dall'oggetto. (Schlick 1987, 92) ^[8]

[8] Per un confronto fra teoria dell'intuizione fenomenologica e teoria dell'intuizione schlickiana rimando a Lanfredini (2018).

Sul concetto, cruciale, di *fusione* (pronunciato *contra* Bergson) torneremo in seguito. Nel famoso esempio proposto da Schlick relativo alla possibilità che un non vedente dalla nascita ha di conoscere il verde brillante di una foglia (Schlick 1987, 91), la risposta di Schlick è la seguente: il non vedente, contrariamente al vedente, ovviamente non vive, non gode del contenuto. E tuttavia, al pari del vedente, il non vedente è in grado di afferrare la struttura, cioè la posizione che il verde assume nella scala dei colori e, proprio in virtù di questo, è in grado di conoscere il verde della foglia. In definitiva, quindi, ciò che contraddistingue il vedente dal non vedente non è la conoscenza e, rispettivamente, la non conoscenza dei colori. Entrambi, infatti, conoscono e non conoscono la stessa cosa: conoscono la struttura in cui il verde risulta inserito e la sua

posizione nello spettro dei colori, non conoscono il contenuto di quella sfumatura di verde. L'unica cosa che li contraddistingue è quindi l'intuizione, il godimento di quel colore. Cosa assolutamente fondamentale ai fini della fruizione vitale, ma altrettanto irrilevante per la conoscenza dei colori.

Husserl, e con lui l'intera fenomenologia, considererebbe la posizione di Schlick altamente problematica proprio dal punto di vista di una filosofia della conoscenza. Solo mediante un atto di intuizione è infatti possibile giungere a una conoscenza *determinata* dell'oggetto, cosa essenziale per la fenomenologia intesa come scienza descrittiva di fenomeni, o scienza di *datità*. Più precisamente, affinché si realizzi un'intenzione determinata e conoscitiva verso l'oggetto, o stato di cose, si rende necessario il riempimento di un'intenzione vuota, o concettuale, da parte di un atto intuitivo.

Se posti di fronte al verde brillante di una foglia, vedente e non vedente condividono un'unica cosa, cioè la vuota intenzione che ha di mira l'oggetto formale, quello che Husserl definisce il «puro qualcosa» e non un oggetto materialmente e contenutisticamente determinato. Così il non vedente, non avendo una intenzione riempiente, non può affermare di conoscere né la foglia né il verde che la qualifica. Ma nemmeno conosce la struttura del verde. Per conoscere tale struttura è infatti necessaria l'intuizione di un colore *determinato*. [9] Colui che non vede non potrà in alcun modo affermare di conoscere non solo un colore determinato ma anche il colore in generale (il colore determinato include infatti il genere colore), bensì solo di pensarlo in una forma vuota, come un mero "qualcosa". E dal punto di vista del *puro qualcosa* tutti gli oggetti (suoni, colori, oggetti materiali, oggetti scientifici, ecc.) sono perfettamente omogenei e, proprio in virtù di tale omogeneità, matematizzabili.

[9] Il colore è, per Husserl, un genere materiale, comprensivo della specie (il verde, ad esempio) e della singolarità specifica (quel verde determinato). I generi materiali sono essenzialmente distinti dall'oggetto formale e puramente strutturale della logica.

21

Un sordo nato sa che esistono i suoni e che i suoni danno luogo a armonie, e su queste si fonda una magnifica arte, ma come i suoni facciano questo, come siano possibili le opere musicali, questo non può capirlo. Una cosa del genere egli non può appunto rappresentarsela, cioè non può guardarla e guardandola affermarne il come. Il suo saperne l'esistenza non lo aiuta per nulla, e sarebbe assurdo che egli volesse arrivare sulla base del suo sapere a dedurre il come dell'arte musicale (...). Il guardare non si lascia dimostrare o dedurre. (Husserl 1981, 74)

L'esclusione del contenuto materiale dell'esperienza dall'assetto epistemico è quindi una mossa inadeguata, dal punto di vista fenomenologico, proprio perché inficia la possibilità di una conoscenza determinata, mantenendosi sul piano di una conoscenza del tutto vuota: quella del puro qualcosa, appunto. Quello che si acquista con la matematizzazione della esperienza concreta, e in particolare della dimensione qualificante dei *plena* [10], si perde in determinatezza e precisione. Tale esclusione, infatti, comporterebbe l'estromissione in toto del portato esperienziale inficiando così la stessa qualificazione di empirismo; qualificazione a cui l'empirismo logico (per il suo stesso statuto di empirismo) non intende d'altra parte rinunciare.

[10] Per il problema della matematizzazione dei *plena* e della critica che Husserl rivolge a Galileo si veda Husserl (1961, in particolare il §9).

Si potrebbe con ciò ipotizzare che la posizione di Bergson, in quanto filosofo dell'intuizione, sia la stessa rispetto a quella di Husserl. [11] Così non è, tuttavia, e occorre superare la visione di Schlick che accomuna semplicisticamente Husserl e Bergson focalizzandosi sulla tesi della inconoscibilità del contenuto, e di conseguenza sulla inutilizzabilità dell'intuizione a fini conoscitivi. Per Schlick, lo abbiamo visto, la tesi della inconoscibilità del contenuto non comporta la negazione del contenuto stesso: «il contenuto – afferma Schlick – deve esserci prima che possa essere studiata la struttura»; esso è «l'indescrivibile che precede ogni cosa». Schlick non si limita quindi a riconoscere l'esistenza effettiva del contenuto. Egli ne coglie anche il carattere preliminare, individuando proprio nel contenuto la necessaria occasione affinché il processo conoscitivo possa mettersi in moto. [12] L'errore dei filosofi dell'intuizione non è stato tanto quello di affermare l'esistenza di un contenuto intuitivo, quindi, quanto di sancirne la conoscibilità, offrendogli dignità epistemica e non solo un significato vitale.

Nel ribadirne il ruolo conoscitivo, Husserl insiste sulla funzione di determinazione esercitata dall'intuizione, senza la quale la conoscenza si manterrebbe su un piano meramente formale-strutturale; logico quindi, non conoscitivo. La conoscenza è sempre conoscenza materiale e determinata ed è l'intuizione l'unico strumento in grado di coinvolgere l'aspetto materiale, realizzando al contempo la determinabilità dell'atto conoscitivo.

Ora, è esattamente l'originarietà del concetto di determinabilità a essere messo in discussione da Bergson. La sua nozione di intuizione, infatti, non serve lo scopo epistemologico della determinazione, bensì lo scopo ontologico dell'assestamento del processo, o dello slancio, nel suo stesso costituirsi.

Se Schlick e Husserl, pur aderendo a teorie complementari dell'intuizione, fanno riferimento allo stesso modello epistemico, a una *ratio conoscendi*; Bergson sposta lo sguardo verso un modello ontologico, o *ratio essendi* (Ronchi 2011). All'interno di tale modello l'intuizione svolge, come in Husserl e a differenza di Schlick, un ruolo filosofico cruciale, solo che tale ruolo non è più epistemico bensì di indagine ontologica. Il che non vuol dire sacrificare l'indagine epistemologica; lo scopo è al contrario quello di adattarla alle esigenze di una trattazione che vede nel passaggio dall'ontica all'ontologia una trasformazione essenziale e che sente di conseguenza l'esigenza di individuare strumenti epistemici nuovi rispetto sia a quelli utilizzati dalla tradizione dell'empirismo logico (ad esempio: il principio di verifica, la dicotomia teorico osservativo, la concezione a due livelli, la critica al sintetico a priori kantiano, ecc.), ma anche da quelli utilizzati dalla tradizione fenomenologica. Particolarmente significative saranno le differenze rispetto a quest'ultima tradizione, perché entrambe (bergsonismo e fenomenologia) si presentano come filosofie radicali dell'esperienza. Il principio fondamentale di Husserl di *andare alle cose stesse* sarebbe condiviso senza riserve anche da Bergson. Tutto però dipende da cosa significhi "andare

[11] Questo sembrerebbe acclarato dallo stesso Husserl il quale, si dice, amasse ripetere la frase «Siamo tutti bergsoniani!».

[12] Il tentativo di mettere a fuoco la natura epistemologica delle constatazioni – natura che deve essere accuratamente distinta dalle proposizioni protocollari, nelle quali l'esperienza in prima persona si apre alla espressione verbale –, è un chiaro indicatore sia della consapevolezza del problema sia della difficoltà a risolverlo. Le constatazioni svolgono due funzioni alle quali, secondo Schlick, non possiamo rinunciare: la prima è quella di motivare il processo conoscitivo dandone l'avvio; la seconda è quella di portare a compimento il sistema delle nostre ipotesi, permettendone la verifica conclusiva. Ma come questo possa avvenire, come possa la natura immediata ma concettualmente amorfa dell'esperienza incidere effettivamente sulla rete dei concetti non viene indicato da Schlick. Si veda Schlick (1974).

verso” e che cosa si debba intendere esattamente con l’espressione “le cose stesse”.

3. Il modello fenomenologico di esplicitazione dell’esperienza

Bergsonismo e fenomenologia, lo abbiamo detto, condividono la proposta di una filosofia radicale dell’esperienza. Il termine radicale indica una prospettiva che non solo ha origine dall’esperienza, ma permane nell’esperienza, non discostandosi mai dal piano esperienziale. Nell’empirismo radicale tutto inizia e permane nell’esperienza. In questo senso, la tradizione dell’empirismo logico, al pari della tradizione del trascendentale kantiano, pur inscrivendosi nel solco dell’empirismo (e, nel caso di Kant, del realismo empirico), non può esser definita empirismo radicale: tale tradizione, infatti, pur *muovendo* dall’esperienza *non deriva* tuttavia dall’esperienza. I principi sintetici a priori di Kant e la dimensione dell’analiticità nell’empirismo logico sono una riprova dell’assenza, in entrambi i contesi, di una effettiva radicalità [13]. Questa radicalità è sicuramente presente in Husserl. Egli afferma a questo proposito:

[13] Radicalità rintracciabile al contrario nella prospettiva di un autore come Mach, a cui larga parte dell’empirismo logico si ispira.

ogni visione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originariamente nell’“intuizione” [*Intuition*] (per così dire in carne ed ossa) [*leibhaft*] è da assumere come essa si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà. (Husserl 2002a, 52-53)

23

Per aderire a tale piano d’esperienza, la fenomenologia adotta un atteggiamento puramente descrittivo. Ma cosa si intende qui per descrizione? La risposta a questa domanda ci permetterà di cogliere gran parte delle differenze tra Husserl e Bergson a partire dalla stessa esigenza teorica: quella di cogliere e descrivere l’esperienza *dal suo interno* senza ricorso ad alcuna dimensione concettuale superiore o a principi esplicitativi estrinseci all’esperienza stessa. [14]

Descrivere per Husserl significa esplicitare ciò che l’esperienza manifesta, esattamente come si manifesta. Per realizzare quello che Husserl stesso definisce il *principio di tutti i principi* della fenomenologia, diviene centrale la nozione di dato, o datità. L’esperienza è, innanzi tutto, esperienza che si deposita in dati, apparenze; fenomeni, appunto.

Tutte le tecniche di esplicitazione fenomenologica ruotano intorno a questo principio generale, a partire dal metodo della riduzione eidetica, il cui scopo è quello di individuare nell’esperienza stessa l’essenza (*Wesen*) che essa esprime. Essenza intesa non tradizionalmente come *conditio sine qua non*, ma come invarianza nella variazione, o come campo di variazione eidetica. La fenomenologia si propone come scienza di essenze: questa tesi sta semplicemente a mostrare come il concetto stesso di manifestazione comporta, oltre a una naturale variazione e oscillazione, una sostanziale unità e identità. In assenza di invarianti, quindi di essenze, l’esperienza sarebbe non decifrabile, caotica, disgregata. La singolarità del rosso cremisi può variare in un rosso carminio o in un

[14] In questo il metodo di descrizione o chiarificazione fenomenologica si distingue dalla esplicitazione razionale di Carnap. A differenza di Carnap, il metodo di esplicitazione di Husserl non rimanda a una ricostruzione o sistematizzazione ma, al contrario, a una chiarificazione *dall’interno* della struttura del dato d’esperienza. In questo senso, il metodo della esplicitazione fenomenologica non riflette una *conceptual engineering*, ma una *experiential clarification* in grado di identificare e portare alla luce la struttura interna di ciò che concretamente esperiamo. Si veda a questo proposito Parrini (2012 e 2023a), Friedman (1999) e Ryckman (2007).

rosso vermiglio salvaguardando la specie rosso o, ancora, trasformarsi (ad esempio se sottoposta a particolari condizioni di illuminazione) in blu o in verde rimanendo comunque dentro il confine del genere colore. Quello che tuttavia non può accadere è che un colore si trasformi in un suono di violino, proprio perché il suono esprime una differente essenza e con ciò un differente campo di variazione. Ogni oggetto, in quanto tale, esprime una identità al variare delle prospettive attraverso le quali si dà necessariamente. L'oggetto diventa così un polo vuoto intorno al quale ruotano gli indefiniti scorci prospettici che lo costituiscono.

Quasi tutti i concetti fenomenologici ancorati al principio di manifestazione convergono sulla nozione cruciale di essenza: a priori materiale, fondazione, prospettiva, punto di vista, sintesi, idea, modo, sfondo, attuale/inattuale, adeguato/inadeguato, ecc. Si tratta di concetti che rimandano, tutti, a una nozione assolutamente fondativa dal punto di vista della descrizione fenomenologica dell'esperienza: quella di determinazione o, meglio, di determinabilità. La fenomenologia di Husserl è scienza di determinazioni e il concetto di essenza è la controfigura tecnica di questa istanza fondamentale. Ogni manifestazione si offre come oggetto, come noema, e l'oggetto è tale in virtù della sua possibilità di essere determinato in certi modi, a scapito di altri.

Ogni oggetto, afferma Husserl, è circondato da un alone di indeterminata determinabilità. Determinabilità che non deve essere confusa con l'esattezza perché, al contrario, la fenomenologia è (a differenza della geometria e della matematica) scienza inesatta, vaga, morfologica di oggetti d'esperienza. Ma il carattere vago della descrizione, dell'esperienza e dell'oggetto fenomenologici non collassano nella assoluta e oscura indeterminatezza, pena la possibilità stessa di esperire.

Il principio di determinabilità presuppone d'altro canto la priorità dell'estensione sulla dimensione propriamente qualitativa (il *plenum* dell'esperienza). La dimensione qualitativa è assolutamente cruciale per poter parlare di esperienza ma onticamente secondaria e subordinata rispetto alla dimensione estensiva. Quest'ultima costituisce infatti, cartesianamente, la struttura portante sia dell'oggetto sia, in virtù del principio fenomenologico di correlazione tra soggetto e oggetto, della "forma" che inabita la struttura dell'atto, o della noesi. È infatti quella struttura che, in virtù della sua attribuzione di senso, permette all'esperienza di manifestarsi come determinabile.

È quindi l'estensione che permette di "ritagliare", per mezzo di quella che Bergson definirebbe l'attività d'individuazione (*decoupage*) o di "ritaglio" (*decoupure*) tipica dell'atteggiamento conoscitivo (Bergson 2000, 172), l'oggetto rispetto a uno sfondo, garantendo la sua perimetrazione (essenziale per il manifestarsi di qualcosa) ma anche la sua discretizzazione, la scomposizione in parti indipendenti, la sua ideale possibilità di frammentazione.

L'essenza stessa dell'estensione comporta la possibilità ideale della frammentazione. È evidente che qualsiasi frammentazione dell'estensione comporta una frammentazione della cosa stessa, fa sì, cioè, che la cosa si scomponga in parti, ciascuna delle quali ha a sua volta un carattere pienamente cosale, il carattere della cosalità materiale. Viceversa: qualsiasi suddivisione della cosa in cose, qualsiasi frammentazione della cosa come tale, frammenta anche l'estensione cosale. (Husserl 2002b, 34-36)

In conclusione, l'esplicitazione fenomenologica, fondata sulla nozione di essenza come invarianza, considera prioritario il concetto di determinabilità [15] a fronte di uno sfondo indistinto che esige una messa a fuoco per offrirsi come esperienza compiuta. Questa tesi sottintende un primato ontico dell'estensione rispetto al riempimento intuitivo. La determinabilità è infatti non determinazione bensì possibilità di essere determinati a partire da uno sfondo indeterminato, o oscuro. Tale "presa" dell'attuale a fronte di un orizzonte potenziale di possibilità è ciò che caratterizza, per Husserl, la descrizione fenomenologica dell'esperienza. E sarà proprio questo schema che verrà messo in crisi dal modello di esplicitazione bergsoniano.

[15] Utile distinguere qui tra *determinazione qualitativa*, quella su cui si focalizza la fenomenologia e *determinazione quantitativa*, numerabile, matematizzabile. Nella prima il plenum qualitativo, per quanto non fondativo (come nell'approccio galileiano), permane come essenziale.

4. Il modello bergsoniano di esplicitazione dell'esperienza

In un passo molto noto della Introduzione alla metafisica, Bergson afferma:

Se si paragonano tra loro le definizioni di metafisica e le concezioni di assoluto, ci si accorge che i filosofi, a dispetto delle apparenti divergenze, concordano nel distinguere due modi profondamente differenti di conoscere una cosa. Il primo implica che si giri attorno alla cosa; il secondo che entri in essa. La prima maniera dipende dal punto di vista in cui ci si colloca e dai simboli attraverso i quali ci si esprime. La seconda non assume nessun punto di vista e non si poggia su alcun simbolo. Della prima conoscenza si dirà che essa si ferma al *relativo*; della seconda, fin dove è possibile, che essa riguarda *l'assoluto*. (Bergson 2012, 29)

25

Questa distinzione è un ottimo strumento per distinguere due differenti modelli di esplicitazione dell'esperienza: il primo, quello husserliano, implica che «si giri intorno alla cosa»; il secondo, quello bergsoniano, ha la pretesa di «entrare nella cosa stessa». Il primo modello utilizza punti di vista, prospettive; in una parola segni. Il secondo modello non intende, almeno in prima istanza, utilizzare segni, né procedere per prospettive. Esso potrà dirsi *assoluto*. Di contro, il primo si dirà *relativo*, e non tanto per la negazione di un al di là in quanto inaccessibile rispetto ai nostri strumenti conoscitivi (come sembra suggerire Schlick quando si riferisce all'intuizione come penetrazione in un contenuto esperienziale o come fusione tra soggetto e oggetto; o come suggerisce Husserl quando si riferisce alla assurdità effettiva di *un mondo fuori dal nostro mondo*); quanto per una aderenza costruttiva e affatto fusionale all'esperienza vissuta. Il modello di esplicitazione bergsoniano, se così concepito diventerebbe quindi il vero modo per andare alle cose stesse, realizzando l'intento fondamentale della fenomenologia. Il riferimento è alle cose stesse, e non alle *mere cose*, come (seguendo le orme di Bergson) afferma Merleau-Ponty:

Husserl pone la Natura come "sfera delle mere cose", l'insieme delle cose che sono solo cose. La Natura è uguale alla natura cartesiana, così come viene concepita dagli scienziati. [...] In questo atteggiamento depurato, incontriamo delle cose puramente materiali, per esempio dei tavoli, di cui incontriamo solamente lo strato di materialità, o degli uomini, di cui incontriamo solamente lo strato di animalità. Questa concezione delle "mere cose" ha una portata generale; noi giungiamo spontaneamente ad adottarla quando il nostro Io, invece di vivere nel mondo, decide di

cogliere (*erfassen*), di oggettivare. In queste condizioni, l'Io diviene "indifferente", e il correlato di questa mera indifferenza è la mera cosa. [...] Considerato in sé stesso, questo universo rinvia a un universo primordiale. L'universo della teoria sottintende un universo già presente. Dietro a questo mondo, c'è un mondo più originario, che precede ogni attività, un "mondo prima di ogni tesi": è il mondo percepito. A differenza del primo, che si dà come un mondo costruito, esso si dà in carne ed ossa, *Leibhaft*. Quando analizziamo il significato di una cosa, troviamo la storia di questo significato sedimentata in questa solidità: l'estensione cartesiana ha la propria storia in essa; le *blosse Sachen* appaiono come delle idealizzazioni, sono degli insiemi successivi costruiti sulla solidità del percepito. (Merleau-Ponty 1996, 108-9)

La differenza fra *andare alle cose stesse* (*zu den Sachen selbst*) e le *mere cose* (*blosse Sachen*) si gioca su una nozione che abbiamo visto essere primaria e fondante per Husserl e che risulterà invece secondaria e fondata per Bergson: quella di determinazione. Da tale nozione dipende il concetto di strato a cui si riferisce Merleau-Ponty e, insieme a tale concetto, i nessi di fondazione che valgono tra gli strati stessi.

Vi è tuttavia una nozione in cui la fenomenologia di Husserl sembra connettersi strettamente alla prospettiva bergsoniana. Si tratta del concetto, fondamentale per la fase cosiddetta genetica della fenomenologia, di *motivazione*. [16] Il modello motivazionale supera quello associazionistico mediante un nuovo modo di concepire la nozione di molteplicità: la *molteplicità per giustapposizione* viene sostituita da una *molteplicità per compenetrazione*. Per Husserl, come per Bergson, il senso più profondo della motivazione rimanda all'eterogeneità e all'irreversibilità. Inoltre, per entrambi, la motivazione si radica in quel «fondo oscuro» a partire dal quale essa si sedimenta. [17]

A partire da questo flusso motivazionale (quindi temporale), le strade di Husserl e di Bergson si dividono: il primo, infatti, mette in primo piano la determinazione qualitativa (frutto della riduzione eidetica), necessaria perché si dia esperienza. Il secondo, al contrario, ritiene che la determinazione qualitativa svolga un ruolo al contempo epistemico e agentivo, ma non ontologico. Per una autentica esplicitazione dell'esperienza, occorre rimarcare il ruolo che l'impersonale e l'anonimo svolge in essa. Se la nostra intera esperienza, come riconosce Merleau-Ponty (fortemente debitore, in questo come in altri casi, da Bergson), s'innesta in un flusso generale «che defluisce dentro di me senza che io ne sia l'autore» (Merleau-Ponty 2003, 293), la coscienza stessa diviene un evento che co-nasce con il mondo e non una dimensione noetica che costituisce il mondo per mezzo di un suo contenuto di senso. Da questo punto di vista, la coscienza appartiene all'individuo tanto quanto appartiene al mondo circostante, e non solo a quello specificamente umano, ma anche a quello animale, vegetale e anche minerale; rimarcando così non tanto il fenomeno dell'*intenzione* quanto quello della *rimozione*: «come avvento dell'impersonale, la rimozione è un fenomeno universale, fa comprendere la nostra condizione di esseri incarnati collegandola alla struttura

[16] Edith Stein vede giustamente nella nozione di motivazione l'intersezione fra le due fenomenologie e, tacitamente, riconosce quindi l'apporto fondamentale che Bergson può dare alla fenomenologia "ufficiale", cioè quella di matrice husserliana (Stein 1996, 45-46).

[17] Noto è il passo del secondo volume di *Idee* in cui Husserl fa esplicito riferimento a tale oscurità: «In questo contesto il singolo vissuto è allora motivato da un fondo oscuro, ha motivi psichici che si possono interrogare: come mi è venuta in mente questa cosa – che cosa mi ha portato a ciò? (...) I "motivi" sono spesso nascosti in profondità, ma possono venir portati alla luce attraverso la "psicoanalisi". Un pensiero mi "ricorda" altri pensieri, richiama alla memoria un vissuto passato. In certi casi può addirittura venire percepito. Nella maggior parte dei casi però la motivazione è realmente presente nella coscienza, ma non riesca ad assumere rilievo, non viene notata, è inavvertita ("inconscia")» (Husserl 2002b, 225-226).

temporale dell'essere al mondo» (Merleau-Ponty 2003, 132).

Così, mentre per Husserl l'oggetto temporale precipita o sprofonda, a partire da un punto-ora attualmente percepito, in un passato sempre più lontano dalla coscienza desta, per Bergson il "passato" non è caratterizzato da un progressivo allontanamento dall'"ora" della percezione ma, al contrario, da un protrarsi del passato impersonale verso l'attualità della percezione. Il rapporto fra passato e presente non è più, quindi, un trattenimento, né tantomeno uno "sprofondamento" bensì un avanzamento, un autentico "progresso": la memoria, come continuum temporale e indeterminato, più che retrocedere avanza dal passato al presente.

Concepire il continuum come indeterminato non significa tuttavia concepirlo come indifferenziato; il nesso tra le parti non è di dipendenza nel senso della fondazione bilaterale (come nell'apriori materiale di Husserl) ma di dipendenza nel senso della reciproca integrazione: si tratta, cioè di una relazione nella quale le parti risultano reciprocamente modificate dalla relazione stessa. Il continuum bergsoniano è fondato, in altre parole, su un concetto di molteplicità non più centrato sulla distinzione o discretizzazione bensì sulla differenziazione. La nota distinzione bergsoniana tra differenze di grado e differenze di natura (Bergson 2000) intende mettere a fuoco esattamente questa duplice accezione di molteplicità: la prima, discreta in quanto fondata sul concetto di estensione rimanda alla omogeneità e alla conseguente possibilità di divisione; la seconda, continua in quanto incentrata sul concetto di durata, rimanda alla eterogeneità e di conseguenza alla possibilità di una continua alterazione.

Le molteplicità discrete contengono il principio della loro misura; al contrario, le molteplicità continue sono, per dirla con Deleuze, «ciò che si divide solo cambiando natura, solo ciò che si lascia misurare solo variando principio di misura in ogni momento della divisione» (Deleuze 2001, 30).

Concepire la durata come un flusso che procede per differenziazioni (e solo *ex post* per determinazioni) ci conduce a un nuovo concetto di natura; non più natura estesa o oggettuale, bensì natura creatrice, originaria (Bergson 2002); rispetto alla quale la prima costituisce una controfigura epistemica.

Al fine di descrivere questa dimensione non più manifestativa ma disposizionale, occorre un quadro teorico alternativo, che cercheremo ora di sintetizzare.

5. I quattro assunti fondamentali

La filosofia radicale dell'esperienza proposta da Bergson si fonda sui seguenti quattro principi fondamentali:

1. Privilegiare il mutamento rispetto alla fissità, la durata rispetto al dato.

«Il tempo – afferma Bergson – impedisce che tutto sia dato in un colpo solo» (Bergson 2000, 85). In fenomenologia l'esperienza prende avvio dalla nozione di dato e la nozione di dato non può prescindere da quella di determinazione. Anche la trattazione relativa alle sintesi passive (Husserl 1993), per quanto fluidifichi notevolmente il concetto di manifestazione e di dati, lo fa per così dire archeologicamente, cioè, indagandone la genesi,

senza tuttavia metterne in gioco l'assoluta centralità. Un'esperienza priva di dati, in cui nulla si manifesta non sarebbe definibile come tale.

Questa concezione di esperienza è per Bergson più simile alla funzione svolta dall'intelligenza. L'intelligenza fraziona, spezza, parcellizza, in quanto destinata a preparare e a dirigere la nostra azione sulle cose. Quest'ultima si esercita agevolmente solo su punti fissi; di conseguenza è la fissità e l'immobilità che la nostra intelligenza ricerca. Ma un'autentica esplicitazione dell'esperienza, che assomiglia più all'auscultazione che a una descrizione dall'esterno, deve esercitare una sorta di *inversione* rispetto all'intelligenza e alla sua parcellizzazione. Tale inversione richiede uno sforzo eroico, poiché si tratta di percorrere a ritroso l'alveo del fiume procedendo in direzione contraria alla corrente e all'utilizzo di tutti quegli strumenti (espressione, manifestazione, dato) che rendono l'esperienza stessa decifrabile e descrivibile (Husserl) o conoscibile (Schlick). Lo strumento per questo cammino a ritroso è, appunto, l'intuizione. Non atto immediato, e tantomeno religioso, quindi, o simpatia con la cosa stessa, ma cammino teorico che procede nella direzione contraria a quella naturale dell'intelligenza umana, sforzo per risalire la china naturale del lavoro del pensiero, e che con ciò permette di calcare il movimento stesso del reale.

2. Privilegiare il reale rispetto al possibile

Nella versione tradizionale, il reale presuppone il possibile; non viceversa. La realizzazione aggiunge qualcosa alla semplice possibilità: il possibile sarebbe là in ogni tempo, fantasma che attende la sua ora e diviene realtà grazie all'aggiunta di qualche cosa. Per Bergson, tuttavia, le cose stanno esattamente nel modo inverso: la possibilità non precede la realtà, ma l'avrà preceduta una volta che la realtà è apparsa di fatto. Questo principio permette di distinguere tra sistemi chiusi e sistemi aperti. Nei primi la possibilità precede l'esistenza, le cose possono essere rappresentate prima di essere realizzate: nella realtà vi è qualcosa di più rispetto alla possibilità. Nei secondi la possibilità non precede ma segue l'esistenza: vi è qualcosa *di più* e non *di meno* nella possibilità rispetto alla realtà. Qualcosa è reale e, per ciò stesso, retrospettivamente o retroattivamente possibile. Detto in altri termini, la possibilità non precede la realtà, ma l'avrà preceduta una volta apparsa la realtà; in questo senso il possibile è il miraggio del presente nel passato, o la sua proiezione virtuale. [18]

3. Privilegiare il pieno rispetto al vuoto; la materia rispetto alla forma

Nella fenomenologia di Husserl (e a fortiori nell'intera tradizione dell'empirismo logico) è la forma ad essere prioritaria. Senza una struttura (l'ordine o la funzione per Schlick; l'estensione per quanto riguarda l'oggetto d'esperienza e l'intenzionalità per quanto riguarda il vissuto in Husserl) non vi è esperienza. In Bergson, ancora una volta, la forma, o la struttura è *l'inverso* della materia la quale, in quanto durata, si trasforma incessantemente.

[18] «La logica abituale [...] non vuole credere che, se questi elementi non si fossero manifestati come realtà, non sarebbero esistiti anteriormente come possibilità, la possibilità di una cosa essendo sempre (salvo nel caso in cui questa cosa è una sistemazione tutta meccanica di elementi preesistenti) il miraggio, nel passato indefinito, della realtà una volta apparsa. Se la nostra logica respinge nel passato, sotto forma di possibile, ciò che sorge dalla realtà nel presente, è perché non vuole ammettere che qualcosa sorga, che qualcosa si crei, che il tempo sia efficace» (Bergson 2000, 18).

4. Privilegiare l'indeterminato rispetto al determinato

In Husserl (e a fortiori in Schlick) la nozione di determinazione, a sua volta costitutiva della nozione di dato, è imprescindibile. Non esiste conoscenza in senso assoluto indeterminata (Schlick); non esiste esperienza in senso assoluto indeterminata (Husserl). La dialettica tra indeterminato e determinato rimanda a quella tra sfondo e attualità. Qualsiasi fenomeno per Husserl è sempre circondato da un alone, o orizzonte indeterminato ed è proprio in virtù di tale dimensione di indeterminatezza che l'oggetto può configurarsi come determinato. Nella dinamica tra figura e sfondo, o tra esplicito e implicito, in fenomenologia la figura (l'esplicito, l'orizzonte spaziale) è primaria e privilegiata. Lo sfondo riveste infatti la funzione di supporto per l'emergenza del fenomeno. Al contrario, nella prospettiva bergsoniana è lo sfondo (l'impersonale, il tacito, l'orizzonte temporale) a essere primario e privilegiato e a motivare, secondo una dinamica non più epistemico-conoscitiva bensì onto-biologica, ciò che emerge come esplicito. In altre parole, l'indeterminato non è più in funzione del determinato secondo un modello epistemico, bensì sostegno del determinato, secondo un modello ontologico che procede per progressive differenziazioni.

6. Conclusioni

La fenomenologia di Husserl e la prospettiva di Bergson si presentano come filosofie radicali dell'esperienza, il cui metodo consiste in una esplicitazione, *dall'interno*, dell'esperienza stessa; a differenza della posizione di Schlick secondo la quale tale esplicitazione deve sempre e necessariamente fare riferimento a una dimensione "esterna", discorsiva o concettuale. Per Schlick il tentativo di descrivere l'esperienza dall'interno, rigorosamente *iuxta propria principia*, è insensato e quindi filosoficamente illecito. E non tanto a causa della inconsistenza o addirittura inesistenza dell'esperienza in quanto tale, che al contrario l'esperienza effettiva è per Schlick l'unica cosa reale, quanto per l'impossibilità di render conto di essa con strumenti conoscitivi. Il vivere (*erleben*) non è oggetto del conoscere. Di esso possiamo godere, senza tuttavia pretendere di costruirci alcuna teoria.

Husserl e Bergson condividono il tentativo contrario, quello di individuare, cioè, metodi di esplicitazione dell'esperienza che non facciano immediato ricorso alla dimensione teorico-concettuale. Ma lo fanno con strumenti diversi. Per Husserl senza una messa a tema del contenuto dell'esperienza non possiamo avere conoscenza determinata di alcun oggetto. Per Bergson, al contrario, mettere a tema il contenuto dell'esperienza significa penetrare l'esperienza nella sua effettiva consistenza e non limitarsi semplicemente e perimetrarla con strategie semiotiche o simboliche. Da questo punto di vista, il concetto di determinazione fenomenologica non può esser considerato, a rigore, parte effettiva dell'esperienza, ma al contrario segno che la denota e la cristallizza.

Potremmo quindi concludere, accogliendo quella paradossalità che avevamo segnalato fin dall'inizio esser presente nel titolo, che è lecito considerare Bergson come a tutti gli effetti un fenomenologo. Anzi, il più fenomenologo tra i fenomenologi. Il suo è infatti un tentativo di fare una

filosofia radicale dell'esperienza; una filosofia in cui il principio fenomenologico *andare alle cose stesse* (e non alle *mere cose*) possa trovare la sua massima realizzazione.

Se poi questo tentativo sia effettivamente riuscito, o se al contrario si debba abdicare a una versione più debole del principio di tutti i principi (la versione "semiotica" di Husserl), oppure addirittura dichiarare l'impossibilità di "toccare col pensiero" il contenuto effettivo della nostra esperienza (la versione concettualista di Schlick), è una domanda che potrà essere affrontata in un contesto di ricerca più ampio: quello che consisterà nel mettere finalmente in dialogo, senza pregiudizi e zavorre intellettuali, le tre più grandi tradizioni filosofiche del Novecento, cioè empirismo logico, fenomenologia e bergsonismo.

Bibliografia

- Bergson, H. (2000). *Pensiero e movimento*. Tr. It. di F. Sforza. Milano: Bompiani.
- Bergson, H. (2002). *L'evoluzione creatrice*. Tr. It. di F. Polidori. Milano: Raffaello Cortina.
- Bergson, H. (2012). *Introduzione alla metafisica*. Tr. It. di D. Giordano. Napoli: Orthotes.
- Deleuze, G. (2001). *Il bergsonismo e altri saggi*. Tr. It. di P.A. Rovatti e D. Borca. Torino: Einaudi.
- Dreyfus, H. (1982). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dreyfus, H. (1990). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Drummond, J. (1992). An abstract consideration: de-ontologizing the noema. In J. Drummond & L. Embree (eds), *The Phenomenology of Noema* (89-109). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Føllesdal, D. (1969). Husserl's notion of noema. *Journal of Philosophy*, 66 (20), 680-687; poi in Dreyfus (1982), 73-80.
- Føllesdal, D. (1990). Noema and Meaning in Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 263-271.
- Friedman, M. (1999). *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutting, G. (1971). Husserl and Logical Empiricism. *Metaphilosophy*, 2 (3), 197-226.
- Husserl E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Tr. It. di E. Filippini. Milano: Il Saggiatore.
- Husserl, H. (1981). *L'idea della fenomenologia*. Tr. It. di M. Rosso. Milano: Il Saggiatore.
- Husserl E. (1993). *Lezioni sulla sintesi passiva*. Tr. It. a cura di P. Spinicci. Milano: Guerini.
- Husserl, E. (2002a). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Tr. It. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Husserl, E. (2002b). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Tr. It. di V. Costa, Einaudi: Torino.
- Husserl, E. (2008). *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*. Tr. It. di V. Costa. Macerata: Quodlibet.
- Kaufmann, F. (1940). Phenomenology and Logical Empiricism. In M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (124-142). Harvard: Harvard University Press.
- Kelly, M.R. (ed.) (2010). *Bergson and Phenomenology*. London: Palgrave Macmillan.
- Lanfredini, R. (2018). Phenomenological Empiricism. *Phenomenology and Mind*, 15, 96-106.
- Matthews, E. (1996). *Twentieth Century French Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- McIntyre, R. (1982). Intending and Referring. In H.L. Dreyfus & H. Hall (eds), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* (215-231). Cambridge, MA: MIT Press.
- McIntyre, R. & Woodruff Smith, D. (1982). *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*. Dordrecht and Boston: D. Reidel.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. Tr. It. di M. Mazzocut Mis e F. Sossi. A cura di M. Carbone. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Tr. It. di A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- Nagel, T. (2013). *Che cosa si prova a essere un pipistrello*. Tr. It. di T. Falchi. Roma: Castelvecchi.
- Parrini, P. (2002). *L'empirismo logico. Aspetti storici e prospettive teoriche*. Roma: Carocci.
- Parrini, P. (2012). Fenomenologia ed empirismo logico. In A. Cimino & V. Costa (eds.), *Storia della fenomenologia* (81-119). Roma: Carocci.
- Parrini, P. (2023a). Empirismo logico e fenomenologia. Uno snodo fondamentale della filosofia del Novecento. In F. Masi et al. (eds.), *Tra experientia ed experimentum. Medioevo e modernità a confronto* (103-115). Milano: Mimesis.
- Parrini, P. (2023b). Esplicazione e ricostruzione razionale. In R. Lanfredini (a cura di), *Filosofia: metodi e orientamenti contemporanei* (67-80). Roma: Carocci.
- Pietersma, H. (2000). *Phenomenological Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryckman, T. (2007). Carnap and Husserl. In M. Friedman & R. Creath (eds.), *The Cambridge Companion to Carnap* (81-105). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ronchi, R. (2011). *Bergson. Una sintesi*. Milano: Marinotti Editore.
- Russell, B. (1992). *Logical and Philosophical Papers 1900-1913*. Ed. by J.G. Slater, with the assistance of B. Frohmann. London- New York: Routledge.
- Schlick, M. (1974). La svolta della filosofia. In M. Schlick, *Tra realismo e positivismo* (25-34). Tr. It. E. Picardi. Bologna: Il Mulino.
- Schlick, M. (1987). *Forma e contenuto*. Tr. It. di P. Parrini & S. Parrini Ciolli. Torino: Bollati Boringhieri.
- Smith, B. & Woodruff Smith, D. (2005). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stein, E. (1996). *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*. Tr. It. di A.M. Pezzella. Roma: Città Nuova.
- Worms, F. (éd.) (2004). *Annales Bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, La Phénoménologie*. Paris: PUF.