

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.