

I saggi

TEMPS / DURÉE

*Teoria del divenire e concezione del tempo
unico nel pensiero di Henri Bergson*

MASSIMO PULPITO

[...] la “durée” bergsoniana [...] si presenta come un luogo non riducibile a una definizione semplice, bensì come un crocevia filosofico complesso ed esplosivo, ancora in gran parte da esplorare¹.

Leggere Bergson attraverso la distinzione tempo/divenire

Secondo la sua lettura più semplice e diffusa, il percorso della teoria bergsoniana della durata sarebbe il seguente:

1) Bergson avrebbe presentato nella sua tesi di dottorato del 1889, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, un concetto di tempo nuovo, un tempo-del-soggetto refrattario ad ogni misurazione, puro passare continuo ed eterogeneo;

2) l'importantissima opera del 1896, *Matière et mémoire*, e il saggio *Introduction à la métaphysique* del 1903, avrebbero aperto la durata al “mondo”: la durata delle *Données immédiates* sembra caratterizzata da una chiusura soggettivistica che priva il mondo di una temporalità reale – tutto ciò sarebbe superato da una nuova impostazione pluralizzante della durata attraverso l'affermazione dell'esistenza di una serie di ritmi differenti di durata e di durate molteplici: è questo lo stadio della moltiplicazione e della stratificazione della durata;

3) finalmente il mondo come totalità tornerebbe a scorrere con l'affermazione «L'univers dure» (EC, 503)² dell'opera *L'évolution créatrice* del 1907: è la dilatazione cosmologica del tempo-durata;

4) quest'ultimo passo giustificherebbe, in un ribaltamento del

“primo” Bergson, l’ammissione dell’esistenza di un *tempo unico* dell’opera *Durée et simultanéité* (1922), ammissione che sembrerebbe evocare lo spettro di quel tempo impersonale che prescinde dagli enti e *in cui* tutto scorre, decostruito proprio dalla teoria della durata. Questo tragitto filosofico, così illustrato, è segnato dalla presenza di un ravvedimento da parte di Bergson. Noi, al contrario, riteniamo che la storia di questo pensiero andrebbe letta come uno sviluppo che mostra una certa fedeltà alle prime tesi, piuttosto che come un andamento segnato da crepe.

Le letture che condividono questa visione del percorso bergsoniano, presuppongono l’indistinguibilità dei concetti di *tempo* e *divenire*, la cui distinzione, invece, è necessaria e produttiva, in quanto, venendo ad appartenere al bagaglio di *pre-comprensioni* che il lettore possiede nel lavoro interpretativo, permette di riconoscere importanti articolazioni interne. Il *tempo* è altra cosa dal *divenire*, per quanto lo presupponga. Esso, infatti, non ha senso senza il divenire: si adagia sul mutamento reale, o meglio è proprio l’adagiarsi di una struttura sul divenire. Per questo, mentre il divenire ha solo l’aspetto temporale che tutti gli riconosciamo, e cioè il *passare*, il tempo, accanto a questo, possiede anche un aspetto strutturale, che garantisce la *successione*. Noi affermiamo che l’idea bergsoniana di durata non vada intesa come un concetto di tempo, ma di divenire. Operare la distinzione preliminare tra tempo e divenire ci permette di riconoscere la durata come divenire, cosa evidente e che nessuno ha mai potuto mettere in discussione, ma anche di evitare il passaggio ingiustificato dalla durata al tempo attraverso il divenire. Questa certezza decostruttiva aprirà lo spazio per la ricostruzione di una teoria del tempo alternativa a quella della durata, sempre all’interno delle tesi bergsoniane, questa volta concentrandoci però su ciò che la teoria della durata escludeva. Per questa ragione, scindere tempo e durata non equivale a misconoscere Bergson come uno dei più importanti interpreti del tempo.

La teoria della durata: il divenire

L'idea della durata viene presentata nel secondo capitolo delle *Données immédiates*, intitolato "De la multiplicité des états de conscience. L'idée de durée". Il titolo è indicativo: la durata ha a che fare col dominio della coscienza e con la molteplicità dei suoi stati. Bergson, infatti, alla molteplicità degli oggetti materiali, una molteplicità che assume forma numerica e si dispone idealmente come una *giustapposizione*, ossia come un insieme di elementi affiancati linearmente (proprio come una serie numerica), contrappone una *multiplicité confuse* di elementi immateriali e successivi, propria degli stati di coscienza. È falsa ogni visione giustappositiva di questi stati, poiché, da un lato, essi sono in successione, e quindi al comparire di uno stato vi è la scomparsa dello stato precedente; dall'altro, nella coscienza è impossibile rintracciare confini (temporali) netti tra uno stato e l'altro: gli stati si compenetrano, si confondono. Ogni stato di coscienza, prima di annullarsi, sta già dando asilo allo stato successivo, lo stato che troverà splendore e intensità massima dopo una certa *durata*. Allora, la giustapposizione in questo caso è impossibile, poiché essendo gli stati successivi, non sono com-presenti, e quindi non sono affiancabili; essendo confusi, non sono allineabili, poiché l'allineamento giustappositivo avviene tra elementi impenetrabili tra loro, oggetti chiusi, di cui si trascurano le differenze. È solo al prezzo di una falsificante giustapposizione che può esserci numerazione, la quale è di diritto estranea all'ambito della coscienza. La visione giustappositiva della coscienza, in realtà, presuppone l'idea di spazio, non abitato dalla coscienza, che invece occupa solo il tempo. Ma noi introduciamo ugualmente lo spazio nel dominio della nostra coscienza: «nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre, mais l'un à coté de l'autre» (EDI, 68).

La durata coscienziale è una evoluzione continua, una *sfilata di sfumature*. Sono questi «i due caratteri fondamentali della durata: il continuo e l'eterogeneo»³. Ma della coppia continuità/eterogeneità è il primo aspetto che ha una priorità onto-semantica: non so-

lo “durata” significa *continuità*, “continuare ad essere” (e del resto la critica della giustapposizione degli stati di coscienza mostra come in questo ambito ci sia uno sviluppo senza soluzione di continuità), ma Bergson riesce a far dipendere il carattere della “eterogeneità” da quello della “continuità”. Continuità che potrebbe intuitivamente far pensare ad uno sviluppo omogeneo, uniforme. E invece, natura paradossale della durata, essendo questo sviluppo continuo grazie all’apporto di una memoria che non viene mai meno, ma che tutto conserva, esso sarà generatore di novità. La durata è *conservazione integrale* (e cioè memoria/continuità: senza la memoria vi sarebbe solo l’istante che rinasce ogni volta), e quindi *novità radicale*: ogni stato di coscienza è sempre nuovo rispetto a quelli precedenti, se non per qualità, almeno per il tempo, perché più vecchio, perché sopporta un carico di memoria più grande. La memoria, cuore metafisico della durata, genera eterogeneità e senso: un ritorno indietro nella coscienza è impossibile, poiché la memoria segna il tragitto.

Il tempo misurato, il tempo degli astrofisici, è *tempo spazializzato*, che non ci dice nulla del fluire reale della nostra coscienza. Il tempo spazializzato è il mezzo omogeneo all’interno del quale le cose scorrono, i cui istanti sono staccati e identici: un tempo insomma discontinuo e omogeneo. Gli astronomi, prevedendo un fenomeno, contano gli estremi di un intervallo temporale, delle simultaneità, quelle segnate dall’*orologio*, ma non ciò che avviene all’interno di quell’intervallo. L’esempio classico di Bergson è: anche aumentando enormemente la velocità di mutamento dell’universo, il tempo *t* rimarrebbe invariato, perché i rapporti tra gli estremi dell’intervallo sarebbero gli stessi. Per una coscienza che, invece, non partecipasse a questa accelerazione folle, cambierebbe tutto. Fuori di noi, poi, il mondo fisico è condannato a vivere la sola dimensione della presenza, la simultaneità, poiché del passato non rimane traccia, come invece avviene nella nostra coscienza, la quale trattiene, mantiene il passato, lo custodisce, cosa che permette di montare la dinamica di successione prima-poi. Senza memoria non c’è né prima né poi, solo l’*ora*, l’eterno presente.

A questo punto, si potrebbe concludere che il tempo sia realtà

solo per noi – in noi – (e quindi che il tempo sia durata), mentre fuori ci sia solo spazio e intemporalità. Bergson però, sempre nelle *Données immédiates*, affronta il problema del movimento, confutando, tra l'altro, i paradossi di Zenone (ma anche criticando i calcoli dei fisici), che, confondendo il tragitto con la traiettoria, finiscono per derealizzare la mobilità del mondo fisico. Egli ammette, dunque, l'esistenza fisica del moto (oltre che del mutamento), e questo è dimostrato appunto dalla critica mossa nei confronti di chi il moto lo nega, in favore dell'intemporalità ontologica, come gli eleati. È vero che Bergson chiama il movimento *synthèse mentale* (EDI, 74), espressione che utilizza anche per la durata; questo però non vuol dire che il movimento è "posizione ideale", ma che la durata è, come passare puro, *paradigma* di ogni divenire, di ogni moto. Se, infatti, il movimento è sintesi mentale, come la durata, lo è perché esso occupa la durata. È tutto qui il bergsonismo posteriore. Se questo è vero, infatti, non c'è nessuna rottura in Bergson, ma, come abbiamo detto, sviluppo. Le *Données immédiates* non negano il divenire del mondo: cos'altro può significare il fatto che fuori di noi ci sia solo simultaneità, se non che nel mondo fisico c'è un divenire radicale che annulla il *passato*, proprio poiché *passaggio*? Il passato (evidenza delle evidenze) non c'è più. Tra l'altro, che senso avrebbe la simultaneità come dimensione del mondo fisico, senza la successione temporale? *Simultaneità* è concetto di relazione: ma il mondo fisico è *simultaneo* al nostro divenire, è un flusso parallelo al nostro: è come un treno (immagine di *Durée et simultanéité*) che scorre sul binario accanto al nostro, e di cui vediamo solo i finestrini *presenti*. Che senso ha la *presenza*, se non quello di "presenza *di fronte* a noi"? La presenza ha senso solo in relazione alla nostra capacità di rendere le cose presenti, alla nostra coscienza intenzionale.

Se tutto questo è vero, *Introduction à la métaphysique* e *L'évolution créatrice* non fanno che sviluppare le premesse del Saggio di dottorato, invece di rinnegarle a seguito di una presa di coscienza dell'insufficienza di quelle tesi. Già *Matière et mémoire* parla di una molteplicità di *rythmes différents* di durata (MM, 342-344). Si potrebbe pensare ad una durata unica diversamente ritmata al suo in-

terno. Ma questo non avrebbe senso, e finirebbe per diventare quel tempo uno e omogeneo all'interno del quale tutto scorre e che non può certo essere scambiato per un prodotto bergsoniano. La durata è divenire reale e non è altra dagli enti, non è un flusso superiore e immateriale che tutto contiene: essa appartiene agli enti. I *ritmi differenti* di durata sono delle *durate*. La durate, infatti, convertono tra loro le differenze di grado in differenze di natura. La durata si definisce per il ritmo: una durata a ritmo diverso è un'altra durata. E infatti, in *Introduction à la métaphysique* si parla esplicitamente di *durées* (PM, 1418-1419). Ora, quella di durata è una nozione che esaurisce la sua argomentatività solo attraverso la specificazione di un *quid* (o *quis*) che dura⁴. Cosa dura, oltre noi? Moltiplicare le durate o i ritmi (ed è la stessa cosa) significa ammettere che oltre la nostra durata, ve ne sono altre (è in questo senso che Bergson presenta la *stratificazione/pluralizzazione* nei due brani di *Matière et mémoire* e *Introduction à la métaphysique*), e cioè vi sono altri enti che durano. In realtà, quando Bergson parla di *durata*, intende *durata personale*. Le durate personali fungono da intimo di ognuno, e quindi in teoria esse sono tante quante le persone. Ma sia *Matière et mémoire* che *Introduction à la métaphysique* presentano l'esistenza delle durate come conseguenza della molteplicità di ritmi di scorrimento, di comparsa, di vibrazione, e quindi di contrazione percettiva per gli esseri senzienti. La durata è, come memoria, il profondo, l'intimo di ognuno (e la fedeltà ad essa è la *libertà*), e per questo ogni durata coscienziale è, virtualmente, libera, differente. Ogni durata correrebbe il rischio di una smagliatura temporale, perché prossima al *piano del sogno*. Ma questo, che è valido *virtualmente*, non può *attualmente* accadere. Le durate sono imbrigliate in una trama temporale unica, fissa, ed è appunto quella che si distacca dal piano del sogno, e cioè la struttura percettiva dell'*attualità* (come *attività*). Noi percepiamo tutti allo stesso modo. Il tempo sociale non può correre il rischio di esplodere in fughe singolari: il tempo è tessuto, è trama, è plurale. La rete strutturale che impedisce queste fughe è il ritmo di percezioni. Per cui, tutte le coscienze, per quanto posseggano durate differenti, come memoria e come sostanza (il profondo), in realtà hanno un unico

ritmo, e quindi un'unica durata. Le durate impersonali, invece, presentate dalle due opere della molteplicità di durata, non sono che linee del divenire superiori o inferiori a noi per ritmo, sono *flussi*, atomi e supernove che durano, i cui stati compaiono e scompaiono ad una velocità stabilita. Questi ritmi molteplici sono le durate, e cioè forme di divenire "in relazione" al divenire per eccellenza, a quel passare in cui è persino impossibile rintracciare l'oggetto del passaggio, ma la cui identità è lo stesso passare, e cioè la durata coscienziale, paradigma d'ogni flusso. Ogni divenire è tale perché occupa, anche solo virtualmente, la durata, il flusso originario. Ogni flusso è in questo senso durata, ma la durata per eccellenza è la nostra, l'unica dotata di memoria. Una memoria, si badi, non solo ontologica, ma anche evocativa. Il passato è *giocato* dal mondo fisico, e *immaginato* dalla coscienza (MM, 356). Il passato non si perde, appartiene all'essere. «[...] il passato è l'ontologia pura»⁵, è l'essere che rimane. Ma solo nella coscienza, nella durata, a questo passato si può accedere, attraverso l'evocazione.

La dilatazione cosmologica presentata in *L'évolution créatrice* è, allora, una conseguenza di questa impostazione. Secondo le due opere che abbiamo appena ricordato, il divenire è dappertutto. Ma se è vero che il divenire è durata (come *occupazione* di durata: il movimento che, come sintesi mentale, abita la *durata* del tragitto, e non lo spazio della traiettoria), allora tutto è coinvolto nella durata, e cioè *l'universo dura*. La durata torna alla singolarità: questa volta l'universo, come configurazione attuale dello *élan vital*, totalità organica garantita dalla permanenza del passato, che si conserva, che non si consuma nella corsa dello slancio. *L'évolution créatrice* inizia con il ricorso all'immediato, con lo studio di quella forma di esistenza che è a noi più nota, e cioè la nostra. È qui che Bergson riconferma il nostro divenire radicale, il nostro cambiare *sans cesse*: e quindi la durata è presentata, senza ravvedimenti, come il nostro divenire personale. Se poi egli si sposta su posizioni universalistiche (premessa di quella riflessione sui temi della vita, attraverso quella grandiosa, ma precaria, cosmologia storico-naturale), ciò avviene perché egli scopre l'analogia⁶, perché egli trova un universo in divenire, che non si consuma ma *esita*, come la nostra du-

rata, la nostra coscienza. L'universo esita, e quindi dura: come lo zucchero che si scioglie nel bicchiere d'acqua. La soluzione ha una sua durata, e se noi vogliamo bere un bicchiere d'acqua zuccherata, dobbiamo attendere (EC, 502).

Cos'è, dunque, la durata? «[...] si tratta di un "passaggio", di un "cambiamento", di un *divenire*»⁷. La teoria della durata è la teoria di un divenire puro, quello spirituale, parallelo (e analogo) a quello fisico, ma a questo non comparabile: la durata è «une continuité d'écoulement qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu s'écouler» (PM, 1397). Ma hanno favorito l'interpretazione della durata non come divenire semplice ma come tempo, da un lato, l'opposizione di durata e tempo spazializzato, che ha fatto pensare ad un'opposizione tra due concetti di tempo, l'uno autentico, l'altro inautentico (quando questa era soltanto tra due concezioni del divenire personale, visto che il tempo spazializzato implica una concezione di persona *statica*); dall'altro, l'ambiguità durata/successione (presente soltanto nelle *Données immédiates*, ma superata già con *Matière et mémoire*), e cioè la loro identificazione – il ragionamento (errato) è: la successione richiede la presenza di un *prima*, che solo la memoria può garantire; fuori di noi c'è soltanto simultaneità, perché non c'è memoria: ma in noi c'è durata, cioè memoria, dunque la durata è successione pura, e noi sappiamo che «le temps est succession» (DS, 66). È possibile, quindi, trovare in Bergson affermazioni del tipo: «la *durée réelle* est ce que l'on a toujours appelé le *temps*» (PM, 1384), ma questo avviene per due ordini di ragioni: perché la "concezione bergsoniana del tempo" non è formalizzata, e necessita di un lavoro di ricostruzione; ma anche perché la durata appartiene al tempo, rappresentandone l'aspetto *temporale*, la sua essenza. «[...] la science n'opère sur le temps et le mouvement qu'à la condition d'en éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif – du temps la durée, et du mouvement la mobilité» (EDI, 77). La durata sta al tempo come la mobilità sta al movimento: per questo statuto d'essenza noi chiamiamo la durata (in analogia con la mobilità) *temporalità*.

Ma, abbiamo detto, il tempo richiede, oltre ad un aspetto temporale, anche uno *strutturale*. È evidente l'insufficienza della teoria

della durata come teoria del tempo. La filosofia della durata che Bergson propone, non solo non spiega, ma non fa alcun accenno alla triade *passato-presente-futuro*. Tutti i brani dedicati alla durata insistono sulla radicalità del divenire, sull'inarrestabilità di questo cambiare caratterizzato da continuità ed eterogeneità, ma non spieghino mai la natura delle *estasi* del tempo. L'insistenza sulla continuità e quindi sulla compenetrazione degli stati della durata, esclude ogni possibile spiegazione della relazione *prima-poi*, perché, come abbiamo visto, non offre alcun criterio di distinzione tra i due momenti (è questa la differenza tra il *passare* – della durata – e il *succedere* – del tempo)⁸. Non basta riconoscere nella durata una nuova teoria del tempo: bisogna capire se essa soddisfa la comprensione non problematizzata del tempo, e cioè il concetto di successione. La durata, se esplorata secondo questo metro, pur presupponendo la successione (si dura nel tempo), con essa non si identifica (per quanto, come abbiamo visto, c'è una certa ambiguità nella tesi di dottorato).

La concezione del tempo unico

Dobbiamo lasciare le opere dedicate alla durata, e spostarci, quindi, dallo spiritualismo (anche dilatato ontologicamente – lo slancio vitale della supercoscienza di *L'évolution créatrice*), al pragmatismo bergsoniano. La teoria del tempo non risulta dalle tesi delle *Données immédiates*, di *Introduction à la métaphysique*, e *L'évolution créatrice*, ma da quelle di *Matière et mémoire*, che essendo, come recita il titolo per intero, un *Essai sur la relation du corps à l'esprit*, non è un'opera incentrata sulla durata; da quelle del saggio contenuto nella raccolta *L'énergie spirituelle*, dal titolo *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance* (1908); e dalle tesi del libro non appartenente al bergsonismo ufficiale, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* (1922)⁹.

Partendo dal presupposto che il tempo si configura come *taglio del divenire* indifferente, discrezione del continuo, sfioriamo l'esplicitazione di una concezione del tempo, allorché Bergson, in

Matière et mémoire, scrive: «cette image toute particulière, qui persiste au milieu des autres et que j'appelle mon corps, constitue à chaque instant [...], *une coupe transversale de l'universel devenir*» (MM, 292; il corsivo è nostro). Il tempo origina da quel taglio che il corpo (e non il fluire spirituale della durata) opera nella massa del divenire. Il corpo, come *corporalità*, più che come materia, e cioè come coscienza-del-corpo, è il taglio intemporale, ciò che non passa, e che offre sempre un *adesso*, che permette di distinguere un *pri - ma* e un *dopo*. Il divenire è ciò che passa, come ciò di cui la coscienza è coscienza. La coscienza percettiva, invece, non passa, perché offre sempre una presenza. È sempre presente. La percezione, che non è sguardo disinteressato, ma abbozzo d'azione (e per questo il veicolo è il corpo), rende le cose *presenti* dinanzi a noi. «Plus généralement, dans cette continuité de devenir qui est la réalité même, le moment présent est constitué par la coupe quasi instantanée que notre perception pratique dans la masse en voie d'écoulement, et cette coupe est précisément ce que nous appelons le monde matériel: notre corps en occupe le centre; [...] en son état actuel consiste l'actualité de notre présent. [...] notre présent est la matérialité même de notre existence, c'est-à-dire un ensemble de sensations et mouvements, rien autre chose» (MM, 281). L'*attualità* è *at - tività*. L'*inattuale* è ciò che per "me" non ha più interesse pratico. «[...] il y a bien autre chose entre le passé et le présent qu'une différence de degré. Mon présent est ce qui m'intéresse, ce qui vit pour moi, et, pour tout dire, ce qui me provoque à l'action, au lieu que mon passé est essentiellement impuissant» (MM, 280).

Operato il taglio nel divenire, il tempo si dà tutto. Fondamento del tempo, in Bergson, è quindi il presente. Con un atto immediato, il divenire viene tagliato in passato e futuro. Da un lato, vi è la memoria (il profondo, l'essenza della durata); dall'altro, la novità imprevedibile, il nulla, ciò che non è (e dovrà essere). L'aspetto strutturale del tempo è dunque questa tripartizione, e cioè una cesura e due elementi separati, la presenza (il presente del presente e il presente del passato) e il nulla. Il taglio è una *relazione* intenzionale. L'opera che meglio esprime questa idea è *Le souvenir du pré - sent et la fausse reconnaissance*. Questo saggio affronta il problema

psicologico del *déjà vu*, del ricordo del presente. Bergson propone una soluzione di stampo pragmatista di questa situazione problematica (e in parte patologica), che finisce per offrire interessanti spunti per la riflessione sul tempo. Il ricordo del presente, e cioè il falso riconoscimento, implica un riferimento al tempo e alla sua fruizione, in questo caso *sfasata*. L'autore riconduce questo caso all'*attenzione alla vita*, un'attenzione interessata praticamente. Nelle situazioni in cui l'interesse viene meno, per ragioni accidentali, e cioè, in cui l'*attuale* non supera in corsa (come lo slancio vitale) il passato che si lascia dietro, il bagaglio mnemonico viene a raggiungere la zona attuale, investendola. In tal modo, il presente viene duplicato, come percezione e *contemporaneamente* come ricordo. Questo significa che percezione e ricordo non sono successivi. Bergson dice chiaramente che il ricordo non è mai *posteriore* alla percezione, ma contemporaneo. Esso non compare alla coscienza, semplicemente perché questa è in fuga, è *trascendente*. Quando questa corsa s'interrompe, la coscienza ri-vede il proprio attuale, lo ripete, come conoscenza e ri-riconoscimento. Per spiegare questa dinamica, Bergson estende il suo discorso al tema del rapporto coscienza-tempo, proponendo l'immagine dei due getti simmetrici, che partono dallo stesso punto, il presente, e di cui uno ricade senza forza nel passato, mentre il secondo si *slancia* verso il futuro. Il tempo è questo sdoppiamento pratico. Come è possibile vedere, la durata non è assente in questa dinamica, che, però, descrive la discontinuità temporale, e non quindi un carattere della durata. Dice Deleuze: «[...] il tempo deve in ogni istante sdoppiarsi in presente e passato, differenti per natura l'uno dall'altro, o, ed è lo stesso, deve sdoppiare il presente in due direzioni eterogenee, di cui una si slancia verso l'avvenire e l'altra ricade nel passato. Il tempo deve scindersi mentre si pone o si svolge: si scinde in due getti simmetrici, uno dei quali fa passare tutto il presente e l'altro conserva tutto il passato. Il tempo consiste in questa scissione»¹⁰. Ancora, Deleuze ha ragione quando dice che «la durata bergsoniana è definita [...] più dalla coesistenza che dalla successione»¹¹, e abbiamo già ricordato che «le temps est succession» (DS, 66). La coesistenza è la negazione della discontinuità. Ora, siccome la durata è il vis-

suto fenomenologico, essa è lo scioglimento in continuità della natura *angolare* del tempo. È infatti assurdo pensare che da un lato ci sia la durata continua, e dall'altro un tempo intermittente, un tempo *spazializzato*, in cui si salta da un punto all'altro attraverso un vuoto. La discontinuità che il tempo pone non è al livello dell'ontologia. Qui fa fede l'esperienza della durata che ci garantisce la fluidità *indivisa* del nostro scorrere. Ma siccome il tempo non è il nostro scorrere, la sua discontinuità non sarà *ontologica*. Tra un istante e l'altro non c'è il nulla: la discontinuità temporale è al livello della direzione. I due getti simmetrici si incontrano nel vertice del presente, ma hanno direzioni diverse. La durata, invece, impasta tutto in una caduta vorticoso senza verso, divenendo *boule de neige*. Gli angoli del tempo si smussano nella valanga della durata.

Come si svolge, dunque, il tempo? Si potrebbe pensare che la sua dinamica sia la *perdita di attualità* del presente, la sua trasformazione in *virtuale* (passaggio dalla percezione al ricordo dello stesso evento). Ma il saggio *Le souvenir du présent* ci ha insegnato che il ricordo non è mai posteriore alla percezione: essi nascono insieme. La memoria è «il passato che non *fu* mai presente»¹², se il presente si dà solo come attuale. Nasce come ombra virtuale, e rimane senza passare. La sua condizione è l'eternità. Al contrario, è l'attuale che scompare, perché non verrà mantenuto in nessuna memoria (la quale accoglie solo il doppio virtuale). Dunque, la dinamica del tempo è: lo scivolamento sullo sfondo virtuale sempre più largo della durata, dell'attuale che si consuma mentre si pone. L'attuale che si perde è il tempo com'è sempre stato visto, e cioè la drammatica fuga istantanea che non può fermarsi, e che lascia il passato rendendolo intoccabile – come inattuale; ma la durata virtuale è la nuova scoperta di Bergson, l'evocazione eterna del sé, e cioè della propria libertà, vero appiglio contro la nullificazione del tempo, vera persistenza delle esistenze – sostanza, fatto che Bergson esplicitamente opponeva a tutti quei critici che vedevano nel suo pensiero una sorta di neo-eraclitismo.

Le dimensioni del tempo nascono da questa fondazione pratica, abbiamo detto. Ma, in Bergson, è possibile rintracciare oltre alle tre estasi temporali, anche una quarta dimensione, rappresentata dal-

lo spazio, e che corrisponde al piano del passato, e quindi a quello della memoria, anche se da questo separato. Il passato ha una doppia natura: una personale, come memoria, il profondo autentico, il quale arriva fin sotto il presente ripetendolo in un ricordo-ombra puramente virtuale (è cioè il presente privo di interesse pratico, il suo negativo onirico); una ontologica, e cioè come «*passé en général*» (ES, 918), la fattualità, lo svincolamento dal divenire, che infetta anche la memoria, ma da questa si distacca, perché non ravvivata da nessun utilizzo ermeneutico o da nessuna *recherche* estetica. Questo passato è il *fatto*, il già-compiuto, ciò che ha perso linfa vitale, che può quindi, nella sua rigidità, essere studiato, sezionato. È il piano dello sguardo scientifico, che ha gli occhi rivolti all'indietro, è l'intelligenza retrospettiva. Ma è anche la società che ripete in rituale il suo passato. È finalmente lo spazio, perché *omogeneo* e *discontinuo*: sarebbe più corretto parlare di *spazialità*, come condizione dello spazio. Si pensi all'argomento più volte ricorrente in Bergson, del movimento sezionato in posizioni, della confusione tra tragitto e traiettoria. È chiaro che questa confusione non è tra il piano dello spazio e quello della pura mobilità (temporalità), come vuole Bergson, ma tra il presente e il passato. Il movimento che va compendosi, non può essere sezionato in posizioni: solo quando la traiettoria è *tracciata* (participio passato) essa apparterrà allo spazio. La freccia di Zenone non attraverserà punti se non quando li avrà disegnati col suo volo. Per cui l'errore del paradosso della freccia sta nell'aver posto il passato *dinnanzi* al presente. Il passato spaziale è così schema d'azione, risorsa pratica, mappa di relazioni, che fa da sfondo alla confusione propria del passato personale. Questo passato generale non passa, ed è su questo che le *memorie* disegnano delle tracce luminose. Quelle tracce sono le storie personali, ma il terreno su cui le tracce vengono a disegnarsi è la spazialità a cui si può accedere *pubblicamente*. La scienza studia ciò che ha alle spalle, riconoscendolo attraverso le memorie personali, superate dal suo sguardo – la conoscenza possiede il passato¹³. La materia stessa che *Matière et mémoire* diceva giocasse il passato, immaginato dalla coscienza, è questo andare verso lo spazio, questa tensione asintotica verso la rete spaziale, dice *L'évolution créa* -

trice. Ma in questa stessa opera, la *genesi ideale della materia* vuole che questa nasca da un rallentamento o inversione dello slancio vitale, il quale va sempre *in avanti*. È evidente che se lo slancio tende al futuro (andare in avanti nella direzione del tempo), la materia non sarà che un trattenersi nel passato. Tendere allo spazio allora vuol dire tendere alla ripetizione del passato. Per questo la spazializzazione del tempo non è altro che lo schiacciamento del tempo in una sola delle sue dimensioni. Bergson lo dice chiaramente: per quanto egli critichi l'immagine spaziale del tempo come linea, ritiene che questa sia pertinente per il tempo trascorso. Non solo, il passato è anche la condizione di uno sparpagliamento degli stati (anche di coscienza, come si evince chiaramente in alcuni passi), di una trasformazione di ciò che è semplicemente *progrès in chose*. Per cui, al contrario di quello che la fisica cominciava ad affermare, in Bergson è lo spazio la quarta dimensione del tempo, e non viceversa.

Il tempo è struttura *pubblica* perché il taglio che la coscienza intenzionale percettiva, praticamente sensata, opera, è *universale*. La percezione non riguarda la singolarità, ma è plurale, specifica, appartiene alla specie. Il tempo è garanzia di pubblicità, è sociale. È *Durée et simultanéité* che presenta il tempo in questi termini. Quest'opera, la cui occasione è offerta dal dibattito sulla questione temporale riaperta dalla teoria einsteiniana, come rottura dell'impostazione della meccanica classica, che prevedeva l'esistenza di un tempo unico, indipendente dagli enti, e, in teoria reversibile¹⁴, sarà spiazzante per tutti coloro che avevano visto in Bergson il teorico del soggettivismo temporale, formulato nella concezione del tempo-durata. *Durée et simultanéité*, al contrario, negando quella molteplicità temporale affermata dalla fisica relativistica, parlerà di *tempo unico*. Come si concilierebbe questo monismo con l'indubitabile natura dispersiva e plurale della durata, se non separando le nozioni di tempo e durata? La struttura della percezione, unica per tutti, pubblica, imbriglia le durate in *un* tempo. «Toutes les consciences humaines sont de même nature, perçoivent de la même manière, marchent en quelque sorte du même pas et vivent la même durée¹⁵. Or, rien ne nous empeche d'imaginer autant consciences humaines qu'on voudra, disséminées de loin en loin à travers la

totalité de l'univers, mais juste assez rapprochées les unes des autres pour que deux d'entre elles consécutives, prises au hasard, aient en commun la portion extrême du champ de leur expérience extérieure. Chacune de ces deux expériences extérieures participe à la durée de chacune des deux consciences. Et puisque les deux consciences ont le même rythme de durée, il doit en être ainsi des deux expériences» (DS, 44). È un brano molto importante: da esso si evince che la trama della temporalità poggia su questa rete di simultaneità di percezioni coscienti, che fonda l'unità del tempo. Il tempo sarà sovracosciente, perché implicito in questa *comunità temporale virtuale*. Ogni coscienza potrà idealmente moltiplicare se stessa, creare un tessuto percettivo che permette la simultaneità del taglio temporale, e quindi l'unicità di ritmo. «[...] nous pourrions alors éliminer les consciences humaines que nous avons d'abord disposées de loin en loin comme autant de relais pour le mouvement de notre pensée: il n'y aura plus que le temps impersonnel où s'écouleront toutes choses» (DS, 44). È chiaro che se questo tempo di cui Bergson ci sta parlando non fosse altra cosa dalla durata, ci troveremmo di fronte ad una grande svolta. Ma il tempo non ha a che fare con la coscienza come intimo, allo stesso modo della durata; appartiene alla società, alle relazioni simultanee tra conscienze, a questi faccia-a-faccia, che garantiscono la tenuta del tempo. Il tempo è impersonale. «La solitudine è un'assenza di tempo»¹⁶, ha scritto Lévinas. Forse, anche per tutelare la coerenza del bergsonismo, quest'opera, oltre che per i limiti matematici nel confronto con Einstein, e il presunto divieto di ripubblicazione da parte di Bergson, è stata ritenuta non appartenente al bergsonismo ufficiale, ma mal riuscita, ritorno ad una concezione rassicurante del tempo, alla metafisica classica del tempo, lacerata dalla *piccola narrazione* della durata. Se il tempo è la grande narrazione che prevede una unicità di divenire, questa trova nella concezione bergsoniana una delle critiche più efficaci; al contrario, se il tempo è l'ordine del mutamento, ed è altro dal divenire, esso non può moltiplicarsi in fughe singolari, ed è quello che Bergson ci ha dimostrato. La presentazione che del *tempo reale* ci offre Bergson, un tempo alternativo sia alla *durata pura* che al *tempo spazializzato*, è certo quella di

un tempo *debole*, ed è questo un merito del filosofo. Il tempo si regge su di una struttura fragile. Ma non esplose in una molteplicità inconcepibile. È la *disseminazione* di alterità coscienziali che si pone come fondamento del tempo, poiché unite dalla simultaneità di percezione/taglio-del-divenire. È tutto qui il *tempo bergsoniano*, la cui concezione non è per nulla in contraddizione con le premesse della teoria della durata.

NOTE

- 1 P.A. ROVATTI, *Sfumature. Materiali per rileggere Henri Bergson*, "Aut Aut", 204, 1984, p. 1.
- 2 Per le citazioni ci riferiamo a: H. BERGSON, *Œuvres, textes annotés* par A. Robinet, Introduction par H. Gouhier, Edition du Centenaire, Paris, PUF, 1959. Qui di seguito diamo le indicazioni sulle modalità di riferimento alle opere: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Données immédiates* nel testo, EDI per le citazioni); *Matière et mémoire* (MM); *L'évolution créatrice* (EC); *L'énergie spirituelle* (ES); *La pensée et le mouvant* (PM). Per *Durée et simultanéité* (DS) ci riferiamo all'ed., Paris, PUF, 1992.
- 3 G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966; tr. it. *Il bergsonismo*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 3.
- 4 È questa la differenza dal concetto di tempo, che sembra essere indipendente, *a priori*, poiché non richiede alcun *quid*. Il tempo è indipendente dagli enti. Non così il divenire o la durata.
- 5 G. DELEUZE, *Il bergsonismo*, cit., p. 50.
- 6 Elemento d'analogia è l'indivisibilità: all'indivisibilità di mutamento esterno corrisponde la continuità di durata coscienziale.
- 7 G. DELEUZE, *Il bergsonismo*, cit., p. 31.
- 8 Scrive Polizzi, in un articolo dedicato alla temporalità secondo Bergson e Bachelard: «La fondazione della vita e della realtà del divenire sulla immediatezza fluente della durata solleva in Bachelard due ordini di interrogativi. Innanzitutto la fluenza rende indiscernibile il futuro rispetto al passato, impone la circolarità di fine e principio; in secondo luogo essa nasconde una voragine, non garantisce di riconoscere il cominciamento in una dottrina degli istanti creatori» (G. POLIZZI, *Istante e durata. Per una topologia della temporalità in Bachelard e in Bergson*, "Aut Aut", 213, 1986, p. 58). Bachelard riconobbe l'insufficienza della durata come continuità nella fondazione della temporalità reale; per questo egli si propose di creare un *bergsonisme discontinu*. Tuttavia, va detto che quello di Bachelard deve essere ritenuto un intervento tardivo, poiché un attento lavoro di ricostruzione del pensiero bergsoniano può riconoscere già all'interno del bergsonismo elementi di discontinuità temporale.

- 9 *Durée et simultanéité* è un caso letterario. Non solo per quello che ci riguarda, poiché è l'unica opera di Bergson che affronta esplicitamente la questione del tempo (per motivi polemici: il dibattito con la teoria di Einstein che parlava di *tempi* e non di *durate*) – il capitolo III si intitola, infatti, “De la nature du temps” –; ma anche perché essa fu esclusa dalle *Œuvres*, poiché una tradizione orale risalente a Le Roy, riferiva la volontà di Bergson di non voler ripubblicare un'opera che aveva mostrato limiti matematici, che, quindi, non consentivano il proseguimento della discussione con Einstein.
- 10 G. DELEUZE, *Cinema 2. L'immagine-tempo* (tr. it.), Milano, Ubulibri, 1993, p. 96.
- 11 G. DELEUZE, *Il bergsonismo*, cit., p. 54.
- 12 G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968; tr. it. *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina Ed., 1997, p. 110.
- 13 «Del conoscere è icona il gesto dell'addio. Non si afferma affatto con ciò che quella cosa non diverrà ancora, che essa è finita col o nel nostro sapere. Significa che è possibile *saperla* solo come passata» (M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano, Adelphi, 1990, p. 156).
- 14 In realtà la reversibilità appartiene al senso del moto degli enti all'*interno* di questo tempo. Il tempo si configura come un tracciato fisso, sul quale i mobili procedono. È la direzione che può essere invertita, e quindi il cammino del tempo. Già la termodinamica, che prevede un tempo irreversibile, poiché i fenomeni non tornano allo stato iniziale, metterà in crisi questa impostazione.
- 15 Si noti: le coscienze vivono la medesima durata, perché, come si evince dall'ordine di presentazione, percepiscono allo stesso modo, allo stesso ritmo [N.d.R.].
- 16 E. LÉVINAS, *Le Temps et l'Autre*, tr. it. *Il Tempo e l'Altro*, Genova, Il Melangolo, 1993, p. 30.

Pulpito, Massimo (1998)

Temps / durée. Teoria del divenire e concezione del tempo unico nel pensiero di Henri Bergson.

I Castelli di Yale, III (3). pp. 99-115. ISSN 1591-2353