

INTUIZIONE E PERCEZIONE: BERGSON
NELLA PROSPETTIVA DI SCHELER

di Guido Cusinato

Estratto da:

“ANNALI”
di discipline filosofiche
dell'Università di Bologna
n. 8 - anno 1986-87

INTUIZIONE E PERCEZIONE: BERGSON NELLA PROSPETTIVA DI SCHELER

di Guido Cusinato

«A quoi sert le temps? (...) le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement. Il doit donc être élaboration. Ne serait-il pas alors véhicule de création et de choix? L'existence du temps ne prouverait-elle pas qu'il y a de l'indétermination dans les choses? Le temps ne serait-il pas cette indétermination même?»

Bergson, *Le possible et le réel*

Nella cultura tedesca fino alla prima guerra mondiale, Scheler fu tra i primi a cogliere l'importanza del pensiero di Bergson. Egli stesso persuase l'editore Diederichs di Jena a tradurre in tedesco alcune sue opere¹. L'influsso di Bergson su Scheler è poi documentato, oltre che dalle numerose citazioni, anche dallo scritto *Versuche einer Philosophie des Lebens* (1915), dove Scheler prende direttamente in considerazione il pensiero bergsoniano. La posizione di Scheler nei confronti di Bergson non è però sempre chiaramente esplicitata.

L'intento di questo scritto è di analizzare le osservazioni di Scheler e, alla luce di queste, ripercorrere alcuni temi propri di Bergson. In particolare, tre aspetti emergono costantemente dalle osservazioni di Scheler su Bergson:

- 1) Il comune atteggiamento critico nei confronti di Kant;
- 2) L'approvazione della teoria di Bergson sulle finalità pragmatiche della conoscenza sensibile;
- 3) La differente concezione dell'intuizione.

L'atteggiamento nei confronti di Kant

Nel saggio del 1915 già citato, Scheler prende in considerazione tre autori che, a suo avviso, hanno contribuito a determinare

una svolta nel pensiero filosofico in direzione di una filosofia che scaturisce dall'esperienza della vita, dall'*Erleben* (GW 3, 313). Questi autori sono Nietzsche², Dilthey e Bergson, e la svolta a cui si riferisce Scheler si stava concretizzando in quegli anni nella fenomenologia (GW 3, 339). I caratteri di tale rinnovamento si manifestano per Scheler nel superamento del formalismo kantiano e nella conseguente individuazione di categorie interpretative più aderenti al fenomeno della vita e all'uomo nella sua interezza. In Bergson, Scheler ritrova anche un nuovo atteggiamento di fiducia verso ciò che ci viene offerto nella datità (*Gegebenheit*): «Questa filosofia ha, nei confronti del mondo, i gesti di una mano che si presenta aperta, di un occhio che si spalanca libero» e non è un atteggiamento scettico, non è «lo sguardo che Kant lascia cadere sulle cose, penetrandole con il raggio freddo di uno spirito indifferente e ultramondano» (GW 3, 335).

Questo nuovo atteggiamento si differenzia da quello tradizionale (cartesiano o kantiano), anche per l'attenzione alle nuove discipline scientifiche sviluppatesi nel corso dell'800, come la biologia, la psicologia e la sociologia. Molto opportunamente, H. Gouhier nota che la filosofia è scienza alla maniera della matematica, secondo Descartes, e alla maniera della biologia secondo Bergson². E lo stesso Bergson, a più riprese, afferma che la metafisica al giorno d'oggi non può limitarsi a prendere come modello la matematica³. Una filosofia costruita sull'evidenza vissuta, una filosofia toccata dall'esperienza della durata, non poteva manifestarsi attraverso concetti statici, rigidi, e necessariamente si trovava in contrasto con la filosofia sintetica e costruttiva di Kant⁴.

Solo attraverso la critica a Kant, Bergson e Scheler riescono a far emergere la propria concezione della conoscenza sensibile e dell'intuizione. Ed è da questa comune contrapposizione a Kant che è necessario prender le mosse.

Bergson e Scheler contrastano Kant nel negare una coincidenza fra esperienza e sensazione. La sensazione ha una funzione pratica e non speculativa: essa serve all'organismo per orientarsi nell'ambiente (*Umwelt*), è l'interpretazione dei dati offerti dalla *Gegebenheit* in termini di utile-dannoso (Bergson direbbe vantaggio-minaccia)⁵. Accanto alla sensazione c'è un altro modo di rapportarsi all'essere: c'è un'esperienza immediata, intuitiva. La sensazione, in Bergson e Scheler, è solo un segno, e precisamente un segno in grado di informare il corpo (*Leib*) sull'utilizzabilità o dannosità dell'oggetto che ha provocato tale sensazione⁶.

Questa coincidenza fra sensazione e segno si può cogliere considerando il processo di astrazione. Astraendo l'universale, l'organismo si limita a esaminare le relazioni che risultano segni di oggetti generali, capaci di consentire il ripetimento meccanico di un'azione

motoria nei confronti di una caratteristica generale. In mancanza dell'astrazione, l'organismo dovrebbe ristudiare ogni volta la situazione caso per caso, anche in presenza di situazioni analoghe o simili. Questo modo di procedere è proprio di tutta l'intelligenza pratica, attraverso cui si considera ogni aspetto del mondo circostante come associabile a un meccanismo di utilizzabilità già precedentemente sperimentato. L'intelligenza sedimenta questi dati in un'abitudine o abito mentale, come avrebbe detto Hume. Su questa conoscenza si costruisce quel pensiero segnico assolutizzato – secondo Scheler – dal movimento di pensiero che va sotto il nome di pragmatismo americano (e in particolare da Peirce). Kant viene considerato da Scheler un precursore di tale movimento in quanto l'impostazione kantiana riconduce l'esperienza a quella di tipo sensibile-segnico. L'intento di Bergson e Scheler non è di avversare il pragmatismo – anzi in ambedue questo risulta avere un ruolo importante – quanto di limitarne le pretese e di relativizzarlo a un tipo particolare di esperienza. Per entrambi si tratta di indicare, in contrasto con Kant, una regione del sapere che non è occupata dal segno ed è tuttavia accessibile all'uomo.

Per Kant la sensazione è l'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa (Kant B, 34). L'intuizione empirica non coglie direttamente l'oggetto, ma solo la sensazione, che risulta l'unico modo di rapportarsi alla datità. Anzi, come dice Kant, tutta la recettività è sensazione (Kant B, 33). In tal modo tutta la conoscenza umana – riferita alla datità – o è formale o è empirica. Già a questo punto viene esclusa un'intuizione che non sia né formale né sensibile.

È qui che Scheler insiste per la distinzione fra apriori materiale e formale. In Kant l'apriori è puro, cioè privo di sensazione, questo in Kant significa non colto attraverso la recettività. Allora l'apriori essendo privo di un contenuto di datità è necessariamente formale, mentre ciò che non è formale è necessariamente empirico e cioè sensibile e a posteriori. L'obiezione di Scheler si può riassumere in questo modo: l'*Anschauung* può essere pura, ma riferirsi ugualmente a quei contenuti della datità, che la sensazione non è in grado di coprire. Esiste in tal modo un apriori materiale il cui contenuto è la datità non sensibile⁷.

La possibilità di un'intuizione non sensibile rivolta all'esperienza non trova spazio in Kant neppure considerando la distinzione fra *Verstand* e *Vernunft*. La *Vernunft* è subito fuori causa in quanto non si rivolge all'esperienza, ma ha come proprio oggetto il *Verstand* stesso, ed è l'insieme di tutte le conoscenze a priori (Kant B, 24). La *Vernunft* può essere connessa casomai a un altro tipo di intuizione – un'intuizione costruttiva, di tipo matematico – che però non è quella qui considerata.

L'esclusione di un'intuizione non empirica viene fatta valere anche per il *Verstand* umano. Secondo Kant, il *noumeno* «non è per niente contraddittorio; giacché non si può della sensibilità asserire che sia l'unico modo possibile di intuizione. Anzi, questo concetto è necessario acciò l'intuizione sensibile non venga estesa fino alle cose in sé» (Kant B, 310). Kant giustifica il *noumeno*, per poi precisare poche righe dopo: «ma nemmeno della possibilità di tali noumeni è possibile punto rendersi conto, e il territorio di là dalla sfera dei fenomeni (per noi) è vuoto, cioè noi abbiamo un intelletto, che si estende al di là problematicamente, ma non un'intuizione, (...) onde possano essere dati oggetti fuori del campo della sensibilità» (*ibid.*). Il *noumeno* ha una sua giustificazione, ad esso tende naturalmente l'intelletto (ed è proprio questa tendenza che Kant vuole mettere sotto controllo), che però non trova un'intuizione corrispondente, in grado di farcelo conoscere. A questo scopo occorrerebbe un *Verstand* «capace di conoscere il proprio oggetto (...) in modo intuitivo, con un'intuizione non sensibile» (Kant B, 311-12). Ma il *Verstand* è in Kant distinto dalla sensibilità. Dal momento che l'uomo può avere solo *Anschaungen* sensibili, il *Verstand* umano non può avvalersi di *Anschaungen*, ma solo di *Begriffe*. Un *Verstand* in grado di avvalersi di *Anschaungen* supererebbe il campo sensibile e darebbe luogo a una conoscenza intuitiva.

Kant non si limita semplicemente ad affermare che l'intuizione intellettuale non è propria dell'uomo, ma di Dio, bensì ne delinea i contorni, gli ambiti, l'oggetto. Pur non essendo accessibile all'uomo, tale intuizione esiste e di fatto Kant ne parla spesso. Inoltre, a ben vedere, non è accessibile a un certo tipo di uomo: l'uomo kantiano razionale e pragmatico, nelle cui vene, come sosteneva Dilthey, non scorre sangue vero, ma la lingua rarefatta di una ragione intesa come pura attività di pensiero⁸. I limiti del fenomeno sono i limiti della razionalità dell'uomo kantiano, e viceversa. Ambedue, in definitiva, esprimono i confini del calcolabile e del traducibile in linguaggio. Il superamento della distinzione fenomeno/noumeno implica il superamento della concezione che Kant aveva dell'uomo.

Se l'uomo di Kant è un uomo incompleto, è possibile che una diversa concezione dell'uomo possa offrire il punto d'appoggio per quell'intuizione non sensibile che Kant attribuiva solo a Dio.

In Kant l'intelletto tende a estendersi oltre i propri limiti alla ricerca dell'intuizione non sensibile, ma non la può trovare se non mettendo in crisi un presupposto del sistema kantiano stesso: quello della corrispondenza fra recettività e sensibilità.

Nell'*Introduction à la métaphysique* Bergson chiarisce il senso della distinzione fra scienza e metafisica, analisi e intuizione, affer-

mando che si tratta di due modi profondamente diversi di conoscere una cosa: il primo implica che *si giri intorno alla cosa*, il secondo che *si entri in essa* (Bergson 1903, 1393).

L'analisi ottiene sensazioni e simboli, sostituendo al continuo il discontinuo, alla mobilità la stabilità, questa sostituzione è necessaria alla vita pratica e al linguaggio, non certo allo scopo di ottenere una conoscenza disinteressata. L'analisi si basa su simboli, o segni, e concetti, e provare un concetto a un oggetto significa domandare all'oggetto che cosa dobbiamo fare di lui, significa segnare in termini precisi il genere d'azione o di atteggiamento che l'oggetto dovrà suggerirci (*ibid.* p. 1410). Ogni simbolo è cioè una domanda pratica che la nostra attività pone al reale e a cui il reale risponderà, come si conviene in affari, con un sì o con un no (*ibid.* p. 1420-21). Il simbolo e il concetto indicano le possibilità di utilizzazione di un oggetto. È per questo che il simbolo «gira intorno alla cosa».

Il simbolo implica un'inevitabile trascendenza della cosa. Trascendenza e simbolo si svelano processi inseparabili: il simbolo nasce quando ci si sposta dalla cosa in sé al modo di rapportarsi dell'oggetto con gli altri. Per utilizzare un oggetto occorre essere in grado di prevedere e calcolare i suoi modi di interazione. Quando Kant afferma che «nel fenomeno non vi sono che semplici relazioni» (Kant B, 69) sostiene che la conoscenza umana è limitata agli aspetti dell'essere rapportabili ad altro da sé e in quanto tali misurabili e quantificabili. Ma tale aspetto «esteriore» dell'essere è proprio ciò che Bergson e Scheler considerano il fondamento del segno e del linguaggio. Limitandosi alla fenomenologia delle relazioni, cioè al segno, la teoria kantiana apre le porte alle tesi semiologiche di C.S. Peirce.

L'errore degli empiristi inglesi secondo Bergson e Scheler è stato quello di cercare di ricostruire la cosa attraverso segni o sensazioni, ma questo è assurdo in quanto segni e sensazioni non sono frammenti della cosa, bensì della sua utilizzabilità. Non ha senso ragionare sugli elementi di una traduzione come se fossero parti dell'originale. Sarebbe come pretendere di risalire da un'infinità di schizzi a un'intuizione che non s'è avuta, «a darsi l'impressione di Parigi, se Parigi non la si è vista» (Bergson 1903, 1404). Consapevole di questo Kant ha erratamente concluso che è impossibile conoscere la cosa in sé. Ma dall'impossibilità in cui ci troviamo di ricostruire la realtà vivente con concetti rigidi e già fatti, non segue che non possiamo coglierla in qualche altra maniera (*ibid.* p. 1421). La cosa in sé non trascende la conoscenza, ma solo il segno.

La metafisica ritorna con Bergson a un empirismo radicale, in quanto inverte il processo: trascende i segni per arrivare con l'intui-

zione all'esperienza integrale. Propriamente «è la scienza che pretende di fare a meno dei simboli» (*ibid.* p. 1396) e ciò che la caratterizza è in primo luogo una rottura con i segni. Kant invece, avendo escluso l'intuizione intellettuale, spinge scienza e metafisica al limite estremo del simbolismo, a un sistema unico di relazioni, capace di imbrigliare la totalità del reale in una unica rete tesa in precedenza (*ibid.* p. 1428). L'intera *Critica della ragion pura* perviene a stabilire che il platonismo, illegittimo se le idee sono cose, diviene legittimo se le idee sono rapporti (*ibid.* p. 1429), ma, se così fosse, i limiti dell'intelletto umano verrebbero a coincidere con quelli del segno.

Per Bergson l'impotenza della ragione implicita nel concetto kantiano di *Ding an sich* è «solo l'impotenza di un'intelligenza asservita a certe necessità della vita corporea e che si esercita su una materia che è stato necessario disorganizzare per la soddisfazione dei nostri bisogni» (Bergson 1896, 321). La relatività della conoscenza umana non è allora definitiva: smontando ciò che questi bisogni hanno fatto, ristabiliremmo l'intuizione nella sua purezza primitiva e riprenderemmo contatto con il reale (*ibid.*).

L'insufficienza della posizione kantiana deriva principalmente dalla tesi del parallelismo fra spazio e tempo. A Kant mancava, per Bergson, il dono dell'esperienza della durata. L'analisi critica compiuta da Kant non riconoscerebbe quei tratti peculiari che distinguono il tempo dallo spazio e che avrebbero portato al riconoscimento della realtà della durata. È per questo che la seconda sezione dell'estetica trascendentale finisce per essere un ricalco della prima. Nell'*Essai* Bergson afferma l'irriducibilità del fenomeno della durata alle categorie spazio-temporali kantiane. L'esperienza della durata costringe Bergson a rompere lo schema kantiano per affermare la primarietà dell'immediato⁹. La durata non è riconducibile allo spazio, né l'oggetto di un'esperienza sensibile, o di una costruzione razionale, essa è, al contrario dello spazio, un dato immediato della coscienza, non è qualcosa di pensato, ma di vissuto.

Kant e la scienza moderna non hanno invece compreso che nella loro concezione il tempo reale, o vissuto, ha ceduto il passo al concetto bastardo del tempo (tempo spazializzato). Ma come è stato possibile misconoscere la realtà della durata? Quale è stato il processo attraverso cui si è giunti a confondere la durata con il segno di essa? Contabili risultano solo gli oggetti chiaramente delimitati e fissati dall'intelligenza, non quindi gli stati di coscienza che si succedono nella durata (Bergson 1889, 68). Per divenire numerabili, tali stati devono venir riferiti a un tempo omogeneo attraverso la rappresentazione simbolica e la proiezione sullo spa-

zio, ma «la proiezione dei nostri stati psichici nello spazio (...) deve influire su questi stati stessi, attribuendo a essi, nella coscienza riflessa, una nuova forma che l'appercezione immediata non gli dava» (*ibid.* p. 61).

Quando con un gesto spostato la mia mano dal punto A al punto B, questo atto è dato alla mia coscienza come un tutto indiviso, la cui durata è compatta e indivisibile. Ma a questa visione se ne sostituisce un'altra. I momenti della durata vengono immaginati come sottesi da una retta sulla quale proiettare una traccia durevole. I punti di questa retta risultano distinti e numerabili, ma per il fatto che questa linea è divisibile in parti, non si deve concludere, né che la durata corrispondente si compone di parti separate, né che sia delimitata da degli istanti. Se possiamo dividere qualcosa si tratta della linea che si suppone sia stata percorsa e non del movimento che la percorre. Così facendo, si ha a che fare però non con la durata, ma con un suo simbolo (Bergson 1896, 326).

La «misurabilità» della durata deriva da un processo di deformazione che la rende discontinua: la nostra attenzione coglie la durata non attraverso un solo atto, ma a tratti intermittenti. Si opera così uno spezzettamento, una scanalatura: dove non c'è che un dolce pendio noi crediamo di scorgere, seguendo la linea frastagliata dei nostri atti di attenzione, i gradini di una scala (Bergson 1907, 496). Questi gradini sono le proiezioni intermittenti della durata sul piano spaziale, in grado di produrre una serie di momenti fra loro distinti.

Per Bergson c'è qualcosa di diverso dal tempo omogeneo kantiano, anzi se il tempo fosse solo questo, allora non si distinguerebbe dallo spazio (Bergson 1889, 62). Se la durata esiste e non è riconducibile a questo tempo «spazializzato» allora è la manifestazione di una forma di tempo diversa, all'interno della quale si può cogliere qualcosa senza irrigidirlo automaticamente in un segno o in una sensazione. Quando Kant considera il tempo un mezzo omogeneo dimostra di estendere ai fenomeni eterogenei le leggi e i metodi di analisi delle scienze matematiche, così che nella vita cosciente vengono considerati solo gli stati ben distinti, in grado di riprodursi nel tempo come fenomeni fisici (*ibid.* p. 155). Kant, piuttosto che riconoscere l'irriducibilità della durata allo spazio, ha preferito «innalzare una barriera invalicabile tra il mondo dei fenomeni e quello delle cose in sé» (*ibid.* p. 153). In tal modo, tutto ciò che non risulta proiettabile nello spazio e traducibile in segni rimane al di fuori della conoscenza umana, diventa il *Ding an sich* inconoscibile. Ciò che è espresso nel linguaggio è ripetizione, mentre ciò che è in-esprimibile è una *nuance*¹⁰ non traducibile in una legge, in quanto nella sua unicità non si ripete, non è riconducibile a caratteri comuni.

Bergson ne *L'Evolution créatrice* osserva che in Kant l'esperienza in ciò che ha di intellegibile è opera nostra: della realtà in sé non sapremo mai nulla, poiché non cogliamo di essa che la sua rifrazione attraverso le forme della nostra facoltà di percepire (Bergson 1907, 668). Ma se il pensiero umano non è riconducibile completamente all'intelligenza e se la datità non si esaurisce nella sensibilità, allora è possibile un rapporto diverso con l'esperienza, senza sottostare necessariamente alle categorie spazio-temporali kantiane.

L'intelletto per Kant si limita principalmente a stabilire rapporti, mentre i termini stessi fra cui si verificano questi rapporti, sfuggono all'intelletto. Da queste posizioni, Kant avrebbe potuto postulare la possibilità di un secondo modo di conoscere. La conoscenza con due sforzi di direzione opposta sarebbe stata in grado di esercitare la facoltà dell'intelletto o dell'intuizione (*ibid.* p. 797). Ma Kant non si avvia verso questa posizione: «Per lui non c'è che un'esperienza e l'intelligenza ne copre l'intera estensione. Questo intende Kant quando afferma che tutte le nostre intuizioni sono sensibili o in altri termini infraintellettuali» (*ibid.* pp. 798-99). Per Bergson, accanto a questa intuizione *infra-intellettuale* esiste anche un'intuizione *sovra-intellettuale* rivolta alla vita. Un'intuizione che l'intelligenza sarebbe certo in grado di trasporre e tradurre, ma che tuttavia supererebbe l'intelligenza.

La *reine Anschauung* per Kant contiene solo la molteplicità a priori dell'essere uno accanto all'altro nello spazio, e uno dopo l'altro nel tempo, quale viene offerta dalla sensibilità nella sua originaria recettività (Kant A, 100). Ma se l'intuizione coglie solo l'essere uno accanto all'altro e non si pone all'interno della durata è incapace di afferrare un qualsiasi contenuto non sensibile e finisce con il risultare o sensibile o completamente formale. Sia Bergson che Scheler, a proposito di Kant, arrivano alle stesse conclusioni: riducendo tutta l'esperienza a sensazione, Kant ha reso impossibile l'intuizione dell'immediato.

Intuizione e percezione

Nella prospettiva di Scheler la sensazione è precisamente ciò che bisogna omettere per arrivare all'atto intuitivo. Sensazione e intuizione fanno capo a due centri di riferimento distinti. La sensazione è il risultato di un'opera di selezione della datità operata secondo le esigenze della struttura pulsionale del *Leib*, l'intuizione è un atto proprio della persona, o dello spirito (*Geist*), teso a cogliere l'essere, precisamente l'essenza (*So-sein*), nella sua immediatezza e integrità (GW 8, 336).

Che Bergson abbia detto qualcosa a Scheler è indubbio, anche se è altrettanto indubbio che ciò che Scheler riprende da Bergson viene subito radicalmente trasformato. Quando Scheler parla di Bergson, in realtà parla delle coincidenze fra le proprie posizioni e la filosofia di Bergson, o dei punti di divergenza. È indicativo che scopra una sostanziale identità di vedute sul problema della percezione e che lo critichi invece sul problema dell'intuizionismo: a Scheler non risultano del tutto convincenti i passaggi che collegano in Bergson il problema della percezione a quello dell'intuizione e della memoria. Così, dopo aver individuato le proprie coincidenze con Bergson sul problema della percezione, non si preoccupa poi di seguire il bergsonismo fino in fondo.

Se i concetti di intuizione e sensazione sono però così strettamente connessi, come sembra, le divergenze fra Bergson e Scheler non dovrebbero risultare solo a livello dell'intuizione, ma anche della sensazione. Scheler però non le esplicita chiaramente.

Nell'analisi che Bergson compie in *Matière et mémoire*, Scheler individua due punti particolarmente interessanti. Il primo è che la percezione non ha una finalità speculativa, ma pratica. Il secondo che la percezione non consista in un'attività sintetica di tipo kantiano, ma selettiva.

Per quanto riguarda il primo punto, Scheler nota che in Bergson la struttura del mondo percettivo-mnemonico, corrisponde rigorosamente alle possibili azioni motorie (GW 3, 330). La percezione non serve a conoscere il mondo, ma a presentarlo utilizzabile al *Leib*.

Connesso a questo punto è quello seguente. La percezione in Bergson non aggiunge nulla all'oggetto, ma consiste al contrario in un oscuramento parziale della pienezza dell'oggetto, in quanto il sistema nervoso illumina solo determinate parti e elementi di questo a seconda dell'importanza che rivestono per il *Leib* (*ibid.*). Con le parole di Bergson: «la percezione non è allora altro che una selezione. Non crea nulla; il suo ruolo è al contrario quello di eliminare dall'insieme delle immagini tutte quelle su cui non potrei avere alcuna presa, e poi, tutto ciò che in ognuna di queste stesse immagini conservate non interessa ai bisogni di quell'immagine che chiamo il mio corpo» (Bergson 1896, 360).

Conseguentemente, il passaggio dall'immagine alla rappresentazione implica non un aumento, ma una diminuzione. Questo significa due cose, in primo luogo che fra l'essere e l'essere percepito c'è solo una differenza di grado, è assente cioè quella barriera insormontabile che Kant pone fra fenomeno e cosa in sé. In secondo luogo che la rappresentazione si forma, non kantianamente attraverso una sintesi, ma diminuendo l'immagine complessiva di tutti gli aspetti irrilevanti all'organismo.

La mia percezione non può essere che qualcosa di questi stessi oggetti. Ma quale parte precisamente degli oggetti? Percepire consiste nel distaccare, nell'insieme degli oggetti, l'azione possibile del mio corpo su di essi. In tal modo «la mia conoscenza della materia non è più né soggettiva, come per l'idealismo inglese, né relativa, come pretende l'idealismo kantiano. Non è soggettiva perché essa è nelle cose piuttosto che in me. E non è relativa, perché fra i «fenomeni» e la «cosa» non c'è un rapporto apparenza-realtà, ma semplicemente parte-tutto» (Bergson 1896, 361).

Con questi rilievi, condivisi in pieno da Scheler, Bergson contrasta le tesi di Kant secondo cui è il nostro intelletto che elabora le immagini, quasi che percepire significasse sviluppare una foto nella camera oscura del cervello. Bergson, al contrario, afferma che se di foto si può parlare, queste sono già sviluppate nelle cose stesse. Il problema di individuare le condizioni di un rapporto non segnico con l'essere sembra in tal modo conseguente alla possibilità di prescindere dalla funzione percettiva. Poiché la percezione è legata a un'attività selettiva, si tratterà di spiegare non come nasce, «ma come si limiti, dal momento che di diritto sarebbe l'immagine del tutto, e di fatto si riduce a ciò che ci interessa» (*ibid.* p. 190).

Inibendo il meccanismo selettivo alla base della percezione sensibile è possibile rapportarsi all'essere nella sua integrità, condizione indispensabile all'atto intuitivo. Ma che cosa significa di preciso inibire tale principio selettivo? La risposta a questo problema, in Scheler, è che il *Leib* stesso è un analizzatore, è l'organo sensibile stesso che, orientato dalla struttura pulsionale (*Triebstruktur*) del *Leib*, seleziona, reagendo fra i molti stimoli solo a quelli per lui rilevanti. La selezione avviene in molti casi senza coinvolgere i processi cerebrali.

Per Bergson, invece, al livello del rapporto stimolo-reazione non si verifica una vera e propria attività di selezione. Ad es., nel movimento riflesso uno stimolo produce una sollecitazione che attraverso i nervi arriva al midollo spinale, di qui si riflette immediatamente, tramite le cellule nervose del midollo, in un movimento centrifugo che determina una contrazione muscolare (Bergson 1896, 180). La capacità di selezione è proporzionale alla complessità del sistema nervoso: negli organismi più semplici la selezione tenderà a confondersi con un rapporto meccanico stimolo/reazione, in quelli più complessi a una maggiore libertà di scelta dell'azione corrisponde una maggiore e più precisa capacità selettiva dei contenuti dell'ambiente circostante.

Bergson non individua il principio selettivo a livello fisiologico neppure nei processi più complessi dove l'eccitazione, invece di fermarsi al midollo spinale, arriva fino al cervello. Il cervello infatti «ha come funzione quella di ricevere delle eccitazioni, di

costruire degli apparati motori e di presentare il maggior numero possibile di questi apparati a una data eccitazione» (*ibid.* p. 181). Non solo non è capace di operare una selezione, ma non è neppure in grado, una volta attuata tale selezione, di decidere quale reazione, fra le tante che presenta, deve collegare a una determinata stimolazione. In tal modo il «cervello non deve essere altro che una specie di centralino telefonico centrale: il suo ruolo è di passare la comunicazione o di farla attendere» (*ibid.* p. 180). Se il cervello si limita a essere un centralino telefonico, allora la capacità di esercitare la selezione fra i vari stimoli non può che competere al centralinista, e il centralinista per Bergson è l'intelligenza pratica.

È la coscienza in quanto libertà di scelta fra possibili azioni che condiziona la selezione e con essa la percezione: l'ampiezza della percezione misura esattamente l'indeterminatezza dell'azione che ne consegue (*ibid.* p. 183). La coscienza è, in quanto indeterminatezza, possibilità: «percepire coscientemente significa scegliere e la coscienza consiste innanzitutto in questo discernimento pratico» (*ibid.* p. 198). Scheler ha invece chiaramente individuato tale principio selettivo a livello della sensibilità: gli organi sensibili stessi sono analizzatori conformi ai valori biologici degli stimoli delle cose (GW 5, 196).

In Bergson l'atto intuitivo non significa riproduzione pura e semplice di un dato. Percezione, azione pratica, linguaggio, risultano anche in Bergson su di un piano diverso da quello dell'intuizione, ma i rapporti fra questi due piani sono differenti da quelli che delinea più tardi Scheler. In Bergson la sensazione e l'azione sono già un passo in avanti verso l'emancipazione dello spirito dalla materia bruta, che è ripetizione. Emerge inoltre un percorso interno allo stesso pensiero bergsoniano che tende a sfumare la contrapposizione fra spirito e corpo, intuizione e percezione. Mentre nell'*Essai* l'essenza della durata creatrice veniva colta attraverso un vigoroso sforzo d'astrazione dal piano corporeo, già in *Matière et mémoire*, superando una impostazione di fatto dualista, ci si riferisce al corpo come a ciò che simboleggia una indeterminazione crescente delle nostre reazioni agli stimoli del mondo esterno.

Il progresso della materia vivente consiste in una graduale complicazione del sistema nervoso, capace di conservare sempre meglio il proprio passato per organizzarlo con il presente e influenzare sempre più profondamente il futuro. Se la materia è un presente che ricomincia incessantemente, il corpo e la percezione sensibile rappresentano già un livello non trascurabile di indeterminazione, un momento di emancipazione dalla materia. Tra la materia bruta e lo spirito sono individuabili «tutte le intensità possibili della memoria, o, che è lo stesso, tutti i gradi della libertà»

(Bergson 1896, 315). La libertà sembra far penetrare nella necessità radici profonde e organizzarsi intimamente con essa. Lo spirito prende dalla materia le percezioni da cui trae il proprio nutrimento, e glielo rende sotto forma di movimento, in cui ha impresso la propria libertà (*ibid.* p. 378).

Questo tema è ripreso anche ne *L'Evolution créatrice* dove l'attenzione alla vita implica la necessità di passare attraverso i meccanismi del corpo per dare un potere efficace alla nostra libertà. Lo slancio vitale per creare ha bisogno della materia, ossia del movimento opposto, ma attraversandola la rende sempre più indeterminata.

Si tratta di creare con la materia, che è la necessità stessa, uno strumento di libertà, «di servirsi del determinismo della natura per passare attraverso le maglie della rete che esso aveva teso. Ma ovunque, fuorché nell'uomo, la coscienza si è lasciata prendere nella rete cui voleva sfuggire» (Bergson 1907, 719). In questo tentativo di emancipazione la coscienza ha cercato una via d'uscita nella duplice direzione dell'istinto e dell'intelligenza: con l'istinto non l'ha trovata e dal lato dell'intelligenza ha potuto conseguirla solo con un «brusco passaggio» dall'animale all'uomo (*ibid.* p. 652). L'uomo è stato in grado di portare alle estreme conseguenze questo processo di indeterminazione crescente, fino a giungere alla conoscenza speculativa, ma è stato l'unico: «al termine del largo trampolino dal quale la vita ha preso il suo slancio, mentre tutti gli altri sono discesi, trovando la corda tesa troppo in alto, solo l'uomo ha saltato l'ostacolo» (*ibid.* p. 720).

La differenza con Scheler è notevole. Non si tratta di mettere fra parentesi la percezione sensibile, ma spezzare i limiti di questa oltrepassandola, portando avanti la tendenza che era già in essa. Il corpo è un momento fondamentale di questo sviluppo, è il punto di passaggio: «lo spirito umano spinge senza posa, con la totalità della propria memoria, la porta che il corpo gli sta socchiudendo» (Bergson 1896, 317). La funzione del corpo è di orientare la memoria verso il reale, è lo strumento che consente allo spirito di inserire la libertà nella materia.

La quantità di passato che viene inserita nel presente non dipende però dal corpo, ma dal grado di tensione dello spirito. Più che un selettore, come in Scheler, il corpo ha qui la funzione di razionare, fra le principali esigenze di sopravvivenza, la quantità di passato che è stato possibile condensare.

Nel terzo capitolo de *L'Evolution créatrice* è rintracciabile la genesi dell'atto creativo: «Bisogna che attraverso una violenta contrazione della nostra personalità su sé stessa, raccogliamo il nostro passato, che vorrebbe sfuggirci, per spingerlo, compatto e indiviso, in un presente che esso crea nell'atto stesso in cui vi si introduce.

Rari sono i momenti in cui noi arriviamo a prendere possesso di noi stessi fino a questo punto: essi coincidono con i nostri atti veramente liberi» (Bergson 1907, 665).

Anche in *Matière et mémoire* Bergson, a proposito dell'esempio del cono, parlava di contrazione, solo che in quel caso era contrapposta a *extension*, mentre ne *L'Evolution créatrice* è contrapposta a *détente*. In *Matière et mémoire* la contrazione estrema, simbolizzata dalla punta del cono, era il corpo, qui l'atto libero. L'atto libero è frutto di un processo di de-spazializzazione capace di superare l'intellettualità. È necessario però un salto, una violenta contrazione della nostra personalità su sé stessa capace di cogliere tutto il nostro passato e spingerlo compatto nel presente¹¹. Nell'esempio del cono si descrive invece un processo diverso: solo le parti utili del passato vengono contratte.

In un caso si descrive il processo di contrazione che produce l'azione libera, nell'altro lo svolgimento di un'azione pratica. Lo stesso processo di contrazione del passato, a seconda che sia completo o limitato, darebbe quindi origine a due atti caratterizzati da un diverso grado di indeterminazione: quello intuitivo, disinteressato e quello pratico.

Sempre nel terzo capitolo de *L'Evolution créatrice*, Bergson considera il rapporto fra personalità e materia, affermando che alla radice della spiritualità, da un lato, e della materia, dall'altro, vi sarebbe un'unica tendenza, tanto che si passerebbe dalla prima alla seconda per semplice *interruzione*. Forse è su questo concetto di interruzione che occorre indagare per cogliere i motivi della differenza.

La personalità, ponendosi nella durata, è tensione (*tension*), sintesi di memoria e volontà, ponte fra passato e avvenire. Il tentativo di mettere in rapporto passato e futuro si traduce in un processo di contrazione: la personalità tutta intera si concentra in una punta affilata con la quale penetrare il tessuto compatto dei fatti, si avvale di uno strumento appuntito in grado – aprendosi la strada attraverso la materia – d'inserirsi e d'insinuarsi nel futuro, schiudendolo senza posa. Questa punta affilata potrebbe essere identificata con il corpo, e la capacità di penetrazione risultare proporzionale alla pressione della coscienza su tale lama affilata. La materia risulta da un processo di distensione (*détente*), di rilassamento da quello sforzo in cui consiste la personalità. È l'incapacità di legare il presente al passato e quindi l'abolizione della memoria e della volontà che si traduce nella dispersione nel presente. Il reale passa dalla tensione all'estensione, dalla libertà alla necessità attraverso un semplice arresto, che determina automaticamente caduta all'indietro, inversione della tendenza (Bergson 1907, 696).

Con uno sforzo estremo la personalità può contrarre tutta sé stessa e il suo passato, ma questo atto richiederebbe una energia infinita che il nostro spirito non può reggere oltre pochi, rari momenti, al di là dei quali subentra immediatamente la distensione (*dé-tente*) dello sforzo: la poca tensione che rimane, viene monopolizzata dalle esigenze vitali primarie e l'intelligenza pratica inserisce nel presente solo alcuni spezzoni del passato.

In conclusione si può affermare che in Bergson per contrarre il passato nel presente è necessaria una pressione (*tension*), la percezione sensibile è dovuta a una pressione limitata. In Scheler invece è la datità che preme su di noi e la sensibilità è il filtro che riflette all'indietro i contenuti che risultano inutili.

Il meccanismo selettivo sensibile entra in gioco in una situazione di *deficit di tensione*, la somma delle percezioni non costituiscono mai l'immagine completa dell'oggetto: rimangono dei vuoti da colmare che sono le parti prive di interesse pratico e che entrano a far parte del passato in quanto non c'è un'energia sufficiente per attualizzarle.

Connessa a questo punto è la teoria bergsoniana della memoria. Bergson distingue due tipi di memoria: l'una, fissata nell'organismo attraverso i meccanismi senso-motori, propriamente non conserva il passato, ma si limita a prolungarne l'effetto utile fino al momento presente (Bergson 1896, 228). Si acquisisce attraverso la ripetizione di uno stesso sforzo (la lezione) ed è abitudine piuttosto che memoria. L'altra è la vera memoria, che registra gli avvenimenti senza fini d'utilità o d'azione pratica, ma come esperienza di qualcosa d'irripetibile (la lettura particolare).

La memoria viene utilizzata attraverso un meccanismo di selezione per inserire nel presente aspetti integrativi alla semplice percezione sensibile. Questo avviene per Bergson attraverso un processo duplice e speculare: l'oggetto esterno è in grado di offrire parti sempre più profonde di sé stesso via via che la nostra memoria, collocata in modo simmetrico, adotta una tensione maggiore per proiettare verso di esso i suoi ricordi. È l'esempio dei cerchi concentrici simmetrici: a ogni cerchio sul piano della memoria corrisponde un cerchio simmetrico sul piano della percezione, così, man mano che i cerchi rappresentano un maggiore lavoro della memoria, la loro riflessione nei rispettivi cerchi simmetrici raggiunge strati più profondi della realtà (Bergson 1896, 250).

Bergson mette in evidenza l'identità e la simmetria fra il processo di attualizzazione del ricordo e il meccanismo selettivo sensibile. Vengono attualizzati solo alcuni aspetti del ricordo, così come sono percepiti solo alcuni aspetti degli oggetti. Il meccanismo di attualizzazione parziale del ricordo, come il meccanismo selettivo sensibile, risulta funzionale però solo agli interessi pratici e non è in grado di produrre l'atto intuitivo¹².

Il ricordo che si attualizza tende a imitare la percezione, «ma con le sue profonde radici rimane ancorato al passato», alla propria *virtualità originaria*, ed è questa trascendenza che consente al ricordo di «spezzare» il presente pur rimanendo contemporaneamente uno stato presente (Bergson 1896, 227). Questa ambiguità si trasferisce al corpo, che, in quanto agisce, supera il presente, e chiarisce le diverse accentuazioni che sul problema sono presenti in *Matière et mémoire* e ne *L'Évolution*.

Una contrazione incompleta o imperfetta del passato innesca automaticamente un processo di spazializzazione, che snatura i contenuti colti. La spazializzazione è un indice di debolezza, uno stratagemma per salvare il salvabile. L'esempio del cono che compare in *Matière et mémoire* rappresenta una situazione del genere: è la contrazione nel corpo, nel taglio trasversale che il nostro spirito pratica nel presente, delle parti più utili, attraverso un complesso procedimento di rotazione e traslazione, in cui il passato presenta l'aspetto più utile. Si tratta dello stesso corpo che ne *L'Évolution* compare come la punta affilata e tagliente grazie alla quale lo spirito è in grado di aprirsi una strada nella materia e nella necessità verso il futuro e la libertà. Solo una tensione estrema dello spirito è in grado di imprimere a questa punta affilata la forza necessaria a penetrare in profondità la materia, altrimenti la punta deve venire a compromessi e si adatta, limitandosi a scalfire le parti più molli della materia.

Il termine sogno (*rêve*) viene utilizzato da Bergson con finalità diverse in *Matière et mémoire* e ne *L'Évolution*. Questo genera una serie non indifferente di complicazione, al di là delle quali non sempre è facile rintracciare un filo comune.

Nel 1896 Bergson mette in evidenza come, per arrivare all'atto intuitivo, occorre innalzarsi al di sopra del piano pratico e assumere un atteggiamento disinteressato: «Per evocare il passato bisogna astrarre dall'azione presente, saper dare valore all'inutile, voler sognare. Solo l'uomo è capace di un simile sforzo» (Bergson 1896, 228). Il sogno corrisponde qui a una tensione dello spirito che subentra al rilassamento degli interessi pratici. La possibilità di contrarre il nostro passato risulta inibita dalle necessità dell'azione pratica e ritroverà la forza di superare la soglia della coscienza in tutti quei casi in cui sarà in grado di spostarsi dal piano dell'azione verso quello del sogno.

Il sogno in questo caso non è contrapposto alla *tension*, ma alla *extension*. Sogno non significa ancora *dé-tente*, non è un completo lasciarsi andare, che, rinunciando a quel minimo di *tension* implicita nel piano pratico-percettivo, sprofonda nella materia e nel presente smemorato. Sognare non è un addormentarsi dello spirito, ma solo delle esigenze pratiche.

La conquista di questo atteggiamento disinteressato non preclude però dal corpo. Tra il piano dell'azione, in cui il nostro corpo ha introdotto il suo passato sotto forma di abitudini motrici e il piano del sogno in cui il nostro spirito conserva in tutti i suoi dettagli il quadro della nostra vita trascorsa, Bergson scorge «mille e mille diversi piani di coscienza, mille ripetizioni integrali e tuttavia diverse della totalità della nostra esperienza vissuta» (Bergson 1896, 371). Il nostro spirito non può collocarsi in nessuno dei due piani estremi, ma è costretto a percorrere senza posa l'intervallo compreso fra essi. Se lo spirito si disperde sul piano del sogno non arriva alla durata, ma all'alienazione. «È il corpo che fissa il nostro spirito, ciò che gli dà la zavorra e l'equilibrio» (*ibid.* p. 311). Considerando il corpo come la punta mobile che il passato spinge senza posa verso il futuro, Bergson collega la memoria al corpo e indica la strada per il superamento del dualismo corpo-spirito.

Questo però non deve far dimenticare una premessa del ragionamento: nell'atto intuitivo la contrazione del passato è disinteressata. Posizione che ritorna anche ne *L'Evolution*, dove per arrivare all'atto intuitivo «bisognerebbe che, rivolgendosi e torcendosi su se stessa, la facoltà di vedere facesse tutt'uno con l'atto di volere. Sforzo doloroso, che noi possiamo imporci d'impeto, violentando la natura» (Bergson 1907, 697). Torcendosi su se stesso «contro natura», lo spirito dovrebbe imprimere al corpo una pressione (*tension*) superiore a ciò che è necessario, dovrebbe contrarre il passato al di là di quelle che sono le esigenze pratiche, eliminando in tal modo i processi selettivi.

Questo carattere disinteressato permane anche ne *L'Evolution*, dove però, tranne qualche rara eccezione (cfr. ad es. Bergson 1907, 648), il sogno è identificato con la *dé-tension* e quindi da atteggiamento disinteressato diventa semplicemente rilassamento da ogni sforzo – anche spirituale – e porta d'ingresso per la materia. Bergson così facendo si avvale della metafora del sogno dandole significati diversi, ma non per questo il suo ragionamento di fondo risulta contraddittorio.

Intuizione e intelletto

Compito della filosofia è quello di rompere con le abitudini scientifiche rispondenti alle esigenze fondamentali del pensiero, far violenza allo spirito e risalire la china naturale dell'intelligenza (Bergson 1907, 519). Questo passaggio dall'intelligenza all'intuizione deve avvenire attraverso un atto di forza capace di spingere l'intelligenza fuori di sé medesima e spezzare con l'azione il cerchio dell'abitudine.

Il rapporto intuizione/intelletto in Bergson è stato oggetto di ampi studi e connesso ad accuse, spesso infondate, di anti-intellettualismo e irrazionalismo¹³. Per quanto riguarda la Germania, oltre a Scheler, che aveva pubblicato *Vom Umsturz der Werte* nel 1915, si occuparono di questo tema anche Simmel, con un saggio del 1914, e Roman Ingarden in un articolo del 1922 più volte citato dallo stesso Scheler¹⁴. Tutti e tre questi autori mettono in evidenza, con sfumature diverse, la distanza che sussiste in Bergson fra intuizione e intelletto. Simmel, osserva ad es. Paci, pur riconoscendo a Bergson il merito di aver notato come il concetto di vita si può risolvere solo a partire da se stesso, non riesce a trovare un «ponte» tra intelletto e vita¹⁵.

Scheler non accusa Bergson di anti-intellettualismo e ritiene che in Bergson intuizione e intelletto, se sono distinti, sono anche complementari. Tuttavia la concezione bergsoniana dell'intelletto appare a Scheler troppo limitata: in realtà l'intelletto considerato da Bergson è solo un intelletto pragmatico e non la facoltà del pensare in generale (GW 8, 247). Quando Bergson – condiviso in questo da Scheler – cercherà di imporre dei limiti a questo tipo di intelletto, non mira ad aprire la strada all'irrazionalismo, ma a contenere le pretese assolutizzanti del pensiero segnico.

È anche vero che Scheler non fa mistero di voler dimostrare la superiorità del metodo fenomenologico su quello di Bergson. L'intuizione bergsoniana appare a Scheler estremamente personalizzata e soggettiva, non traducibile in un metodo generale, in quanto non riesce a liberarsi da un carattere oscuro e nebuloso (GW 3, 327)¹⁶. Non occorre sottolineare che non è qui che Scheler appare più convincente in quanto queste sue osservazioni risultano viziate dal tentativo di distinguere la propria *Wesensschauung* fenomenologica dall'intuizionismo bergsoniano.

Sarebbe però fuorviante leggere l'interpretazione di Scheler solo in base a tale prospettiva. Scheler si propone, per molti versi, di sviluppare e proseguire a suo modo l'indirizzo delle ricerche di Bergson. Del resto, Scheler stesso si preoccupa di difendere Bergson da certe accuse sbrigative come quelle che paragonavano polemicamente l'intuizionismo bergsoniano a uno «stato trasognato» o a un «generico torpore». Al contrario, sostiene Scheler, l'intuizione bergsoniana – che corrisponde alla completa disattivazione di ogni inibizione o selezione – coincide con l'esercizio della più intensa attività spirituale. Il tentativo di porsi nella durata attraverso l'intuizione presuppone uno sforzo per mettere fra parentesi gli atti di volontà e di giudizio, sforzo che risulta peraltro estremamente difficile da conseguire. Contro tali semplificazioni, che durante la prima guerra mondiale dovevano essere abbastanza diffuse, Scheler ribatte: «nonostante quello che ci dicono gli spiriti

raffinati, Bergson va letto perché ha qualcosa da dirci» (GW 3, 324).

Sul versante critico, due sono le differenze più rilevanti fra l'intuizionismo bergsoniano e la *Wesensanschauung* fenomenologica che Scheler mette in luce: 1) Il diverso rapporto intuizione/intelletto, dovuto, secondo Scheler, alla identificazione bergsoniana fra intelletto pragmatico e facoltà intellettiva in generale; 2) La direzione di sviluppo dell'intuizione nei confronti dei dati dell'analisi: l'intuizione in Bergson è *sovraintellettuale* e non pre-categoriale come nella fenomenologia.

La teoria bergsoniana dell'intelletto è così riassunta da Scheler: «Il nostro intelletto è un sistema di fattori selezionati, formato dalla vita e dalla sua evoluzione; un sistema che fa sì che la pesante pienezza dell'essere (...) si configuri (...) fin dove possa costituire il presupposto del nostro dominio e del nostro governo sul mondo. Con ciò ogni scienza ha sempre, secondo Bergson, un risvolto pragmatico» (GW 3, 326).

Questo passo risulta più chiaro se si tengono presenti anche i frammenti dell'ultimo Scheler, dove viene considerata una specifica teoria della conoscenza degli organismi viventi. A questo proposito Scheler parla di dottrina delle categorie della natura vivente (GW 11, 165) e vede in Bergson un precursore di una filosofia del fenomeno vitale o filosofia della biologia. Finora — sostiene Scheler — la teoria della conoscenza si è rivolta agli oggetti indipendentemente dal fatto che fossero organici o inorganici. Una teoria della conoscenza della vita è solo agli inizi e il suo problema di fondo si può sintetizzare nella domanda di Bergson: si possono indagare le manifestazioni della vita con gli stessi principi, con le stesse categorie utilizzate per gli oggetti inorganici? (*ibid.*).

Il problema che si pone Scheler, seguendo Bergson, è quello di sapere se nel tentativo di aderire ai movimenti e alle forme della vita in continuo divenire possiamo avvalerci dell'intelletto (GW 3, 336). L'intelletto, nel corso della sua evoluzione, ha selezionato esclusivamente quelle categorie tese alla utilizzazione del mondo e ha sistematicamente escluso quelle in grado di afferrare la vita e la durata in quanto non funzionali a un punto di vista pratico. Allora l'uomo, per rintracciare tali «categorie», deve spogliarsi di ciò che millenni di evoluzione hanno sedimentato nella sua genetica e affidarsi a un'intuizione capace di risentire e far affiorare — seguendo i sempre più deboli richiami dell'istinto — ciò che è stato sepolto dall'intelletto (GW 11, 25).

Non può non sussistere tuttora, alla scaturigine dello spirito umano, una serie di tracce originarie di tutte le innumerevoli forme della coscienza che, nelle sue divergenti linee evolutive, la vita ha creato nella pianta e nell'animale. Esse sono nascoste dal-

l'intelletto (*Verstand*) che calcola quanto è inanimato, ma forse possono essere risvegliate e fuse nell'unità di una coscienza, la quale, volgendosi bruscamente verso la spinta vitale che sente alle spalle, è capace di ottenere una visione integrale anche se indubbiamente evanescente (GW 3, 337). L'intuizione appare così in Bergson una sintesi superiore di intelletto e istinto (GW 11, 25).

Scheler però rifiuta di considerare l'intelletto completamente condizionato dalle esigenze pratiche. È vero che in Bergson l'intelletto pone le premesse per il superamento di se stesso, ma la definizione che Bergson dà dell'intelletto è inequivocabilmente pragmatica. Ne *L'Evolution créatrice* Bergson, a proposito della differenza fra intuizione e intelligenza, afferma che mentre la prima tende alla creazione, la seconda coglie il modo di rapportarsi di un ente (nuovo o conosciuto che sia) agli altri: è la facoltà di rapportare un punto dello spazio ad altri punti (Bergson 1907, 644). Così facendo, rimane su di un piano esteriore all'ente, cioè formale e più che enti conosce rapporti. Per l'utilizzabilità tecnica non è importante l'ente, quanto il modo di rapportarsi all'ente, si precisa in questo modo il rapporto fra astrazione e selezione: l'intelligenza nell'opera di selezione si riferisce solo a quella parte dell'esperienza che è rapportabile ad altro, cioè ripetibile. Per Bergson l'intelligenza è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali (*ibid.* p. 613). Quello stesso movimento che porta lo spirito a determinarsi come intelligenza, cioè a formulare concetti distinti, induce la materia a frantumarsi in oggetti nettamente esteriori gli uni agli altri, di modo che più la coscienza s'intellettualizza, più la materia si spazializza (*ibid.* p. 656). Per raggiungere questo risultato Bergson deve però accettare un presupposto che appare a Scheler insostenibile, e cioè la riconduzione di tutte le categorie intellettuali allo spazio.

In *Erkenntnis und Arbeit*, Scheler concorda con Bergson nel ritenere che la conoscenza scientifica risponde a un'esigenza pratica tesa al dominio tecnico del mondo e che la filosofia inizia là dove la conoscenza segnica finisce. Questo tuttavia non impedisce a Scheler di riconoscere alle scienze esatte una propria validità e autonomia nei confronti delle esigenze pratiche (GW 3, 333). Bergson al contrario — afferma Scheler — riconduce tutte le categorie della scienza (tempo omogeneo, sostanza, movimento, ecc.) e tutti i principi della logica pura e della matematica allo spazio e cioè a schemi pratici dell'azione dei viventi nel loro *Umwelt* (GW 3, 422 e 8, 247). I principi della logica sarebbero quindi sorti da esigenze biologiche della specie umana. «Anche egli vede nel concetto solo uno strumento immateriale, (...) nella scienza solo una conseguenza della volontà di dominio sulla natura, che si realizza attraverso la tecnica e l'industria» (GW 8, 248). Gli schemi e i

concetti di cui si avvale il nostro intelletto sono in Bergson «irremediabilmente» pragmatici (GW 8, 247) e i limiti della loro estensione sono quelli della conoscenza sensibile/segnica. Ritorna allora il problema fondamentale: Bergson individua il principio selettivo della sensibilità a livello dell'intelletto e non della struttura pulsionale del corpo, perché lo stesso intelletto è completamente funzionale a tale struttura e non la supera sostanzialmente.

Scheler ricorda che l'uomo, in Bergson, più che *homo sapiens* è *homo faber*, un essere cioè che perfeziona i propri strumenti attraverso il lavoro per cui ragione e logica si sarebbero formati soltanto nell'esercizio delle sue occupazioni quale precipitato del lavoro (GW 3, 177). L'intelligenza è l'intelligenza dell'*homo faber* e il *Verstand* ha un significato solo pratico (GW 8, 248). Non riconoscendo un'autonomia al pensiero, in definitiva Bergson risulta troppo pragmatico. Bergson — secondo Scheler — pone sullo stesso piano l'intelligenza pratica e la facoltà del pensare in generale, compiendo lo stesso errore di Peirce o di James. Nello stesso tempo c'è una notevole differenza fra Bergson e Peirce, in quanto quest'ultimo nega ogni forma d'intuizione, Bergson invece, per far spazio all'intuizione è costretto a dirigere le sue energie non solo nei riguardi del pensiero segnico, ma anche della stessa facoltà del pensare, determinando una separazione fra intuizione e intelletto (GW 8, 247)¹⁷.

Bergson stesso afferma però che se l'intuizione supera l'intelligenza, è «stata proprio l'intelligenza a imprimerle la scossa che l'ha fatta salire fino al punto in cui è. Senza l'intelligenza, l'intuizione sarebbe rimasta ancorata sotto forma d'istinto» (Bergson 1907, 646). L'intuizione opera quando l'intelligenza si arresta e chiede soccorso, quando il linguaggio si dimostra incapace di afferrare l'essere e, resosi conto dello scarto, chiede di essere orientato. L'intuizione ci farà avvertire quanto i dati intellettivi hanno d'insufficiente in questo campo, e ci lascerà intravedere i mezzi per completarli, suggerendoci «il sentimento vago di ciò che occorre mettere al posto degli schemi intellettuali» (*ibid.* p. 646). Intuizione e intelletto rappresentano due direzioni della coscienza e tale sdoppiamento della coscienza deriva dalla duplice forma del reale (materia e vita).

Scheler rimane colpito anche da un altro aspetto connesso a quello della spazializzazione. La principale caratteristica dell'intelletto consiste per Bergson essenzialmente nella capacità di estrarre quanto vi è di stabile e di regolare nel flusso del reale. La spazializzazione serve proprio a questo: proiettare la realtà fluida sul piano spaziale e offrire all'intelletto una serie di elementi distinti. A questo punto però l'intelletto procede a una ulteriore operazione: la condensazione degli elementi in una unica sensazione. Questo

consente a Scheler di mettere in luce come in Bergson i contenuti percettivi non hanno un vero e proprio fondamento o corrispettivo fenomenologico, ma sembrano il prodotto di una «operazione» della coscienza.

Bergson non ritiene che le qualità sensibili siano la somma di un certo numero di sensazioni, come sostenevano gli associazionisti, ma non pensa neppure, come Scheler, che queste qualità siano capaci di automanifestarsi, siano già costituite di per sé. Le qualità del fenomeno emergono attraverso la contrazione della durata. Il rosso senza questa operazione della coscienza sarebbe solo una determinata lunghezza d'onda e non un colore. Riassumendo i risultati di Bergson, Scheler osserva che queste immagini si formano perché «il ricordo porta la pluralità dei contenuti puri della percezione a una sintesi e a una contrazione così intime, da indurci a credere di aver di fronte, nella semplice percezione, un oggetto temporalmente durevole e stabile» (GW 3, 332).

Se il tempo omogeneo risultava per Bergson una falsa immagine «nata dal fatto che noi proiettiamo arbitrariamente l'immagine della divisibilità spaziale sul vero tempo, il «*temps durée*» (*ibid.*)¹⁸, ora la stessa cosa vale per le qualità sensibili, i colori, i toni ecc. In tal modo — nota Scheler — le qualità sensibili cessano di far parte della datità. «La percezione si impadronisce delle vibrazioni di luce o di colore ad es., che si ripetono infinitamente e le contrae in sensazioni relativamente invariabili: in una frazione di secondo, trilioni di oscillazioni esterne condensano sotto i nostri occhi la visione di un colore» (Bergson 1930, 1334-35). L'accadere dei fatti del mondo circostante ha un ritmo enorme, la loro condensazione è ciò che per Bergson caratterizza l'intelligenza, ma porta a un progressivo allontanamento dall'essere: più si conosce e più ci si limita a ciò che si manifesta in superficie.

Una delle differenze fondamentali che Scheler individua fra la propria *Wesensschauung* e l'intuizionismo bergsoniano è che in Bergson l'intuizione segue e presuppone l'opera dell'analisi. L'intuizione in Bergson è un'intuizione sovra-intellettuale e di questo aspetto Scheler è pienamente consapevole.

Bergson riconosce anche un'intuizione infra-intellettuale, ma la identifica con quella sensibile (Bergson 1907, 799).

Nella concezione di Bergson, Scheler non ritrova un'intuizione originaria capace di cogliere l'essere nella sua interezza e che solo successivamente viene frantumata e selezionata in base ai bisogni dell'organismo per dar origine alla conoscenza sensibile. In Bergson prima vengono i dati dell'analisi e della sensazione e solo successivamente — prendendo le mosse proprio da tali dati che vengono smontati e frantumati — opera l'intuizione nel tentativo di

oltrepassare l'intelletto e cogliere l'essere nella sua irriducibilità alle categorie intellettuali.

L'atto dell'intuizione in Bergson è qualcosa di posteriore, che segue cronologicamente la percezione: «non prima, ma dopo l'attivazione del livello più energico del pensare ha luogo ciò che Bergson chiama *intuition*, non prima, ma dopo l'analisi logica delle manifestazioni è il suo posto. Se è vero che il pensiero discorsivo conduce già oltre la selezione compiuta dall'automatismo pulsionale (*Trieb*) — per cui alcuni punti e frammenti del flusso del divenire diventano per noi le 'sensazioni' — allora l'intuizione non deve regredire a quello stadio pre-logico, ma deve al contrario oltrepassarlo riproponendo un'immagine pura della totalità prima frantumata nelle singole sensazioni e nel loro 'completamento' dovuto ai concetti e alle connessioni logiche. Questa intuizione è perciò nel contempo l'atto del comprendere e confrontare i risultati dell'analisi e non dunque un atteggiamento preanalitico» (GW 3, 327-28). È un'intuizione che non è come quella fenomenologica pre-categoriale (pre-analitica) ma, casomai, post-categoriale, in quanto ritrova la datità originaria solo oltrepassando lo stesso dato analitico.

Qual'è il percorso dell'intuizione? L'analisi in Bergson è in primo luogo la proiezione dell'essere sul piano spaziale e la selezione e contrazione degli elementi ripetibili. Una volta spazializzato, l'essere viene considerato un dato omogeneo immobile. Là dove una nervatura particolare costringe l'intuizione a un cammino lungo e tortuoso, l'intelligenza traccia una linea retta sovrapponendo ai caratteri specifici le proprie esigenze manipolatorie, ma per poter dividere in tal modo il reale deve convincersi che questo è divisibile arbitrariamente. La capacità di suddividere la datità seguendo le nervature naturali rappresenta un tipo di conoscenza speculativo. La creatività dell'intuizione consiste nell'aderire a questo percorso tortuoso e imprevedibile proprio di ogni ente individuale. Rapportare il nuovo al già noto o al pre-esistente significa per più versi eliminare dal nuovo tutti i caratteri peculiari. L'intuizione si presenta come creazione del nuovo, mentre l'intelligenza, riconducendo il nuovo all'abituale, è la ricerca di elementi già ripetuti.

Rifacendosi al concetto di dicotomia platonica (l'arte del cuoco di tagliare le carni), l'intuizione in Bergson è in grado di procedere all'indietro e di scomporre — seguendo le articolazioni naturali e le differenze di natura — i dati sensibili misti nei propri elementi costitutivi puri. Trascendere il piano analitico significa di conseguenza eliminare i tagli operati conformemente alle esigenze di utilizzabilità e far affiorare le nervature effettivamente presenti nell'essere: sotto i tagli artificiali prodotti in vista della fabbricazione, l'intuizione scorge le nervature reali, capaci di evidenziare i caratteri propri dell'essere.

Questa attività dicotomica rovesciata propria dell'intuizione può avvenire però solo nella durata, in quanto solo dall'interno della durata si è in grado di cogliere il mutamento della natura stessa o alterazione, mentre finché si permane sul piano spaziale si possono cogliere solo differenze di grado.

Questo significa che l'intuizione, nel tentativo di rintracciare le differenze di natura e le nervature reali, ripercorre all'indietro il processo di spazializzazione per recuperare l'essere prima della sua proiezione sulle categorie intellettuali/spaziali, cioè prima della sua cristallizzazione in oggetto e in segno.

L'intuizione va a cercare «l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine» (Bergson 1896, 321). L'intuizione oltrepassa il dato sensibile/analitico ri-proiettandolo all'indietro, al di sopra della «curva decisiva» verso il punto virtuale da cui precedentemente l'essere era stato proiettato dall'intelletto sul piano dell'analisi. Ma per ritrovare tale punto virtuale l'intuizione deve partire, come sottolinea Scheler nella sua interpretazione, dalle coordinate offerte dall'analisi. In tal modo l'esperienza viene oltrepassata non per arrivare kantianamente ai concetti, ma per ritrovare quelle differenze di natura che con la spazializzazione erano state sacrificate ai parametri dell'utilizzabilità.

L'intuizione con la durata coinvolge anche la memoria. La selezione corre sul confine del presente: ciò che è utile è presente, gli altri dati vengono relegati nel passato. Per ritrovare l'essere dobbiamo integrare il presente con i dati offerti dalla memoria, smontare e frantumare i dati sensibili così come si sono costituiti attraverso la contrazione di ciò che è ripetibile.

L'attività dell'intuizione in questo è simile a quella del matematico che determina una funzione partendo dal differenziale: ricostruisce la curva dell'esperienza partendo da un suo segmento. Prolunga con l'ausilio della memoria quei tratti, quei cenni, offerti dalla frantumazione del dato sensibile, fino a ricostruire le nervature del reale (Bergson 1896, 321). In tal modo l'integrazione dei vanti prodotti della selezione sensibile coincide con il riemergere delle differenze di natura ad opera della de-spazializzazione dell'essere, altrimenti avremmo solo una reintegrazione completa dei caratteri ripetitivi e quantificabili dell'essere e non l'essere stesso.

Relativamente alle differenze con Scheler risalta anche la differenza di Bergson a paragonare l'intuizione alla visione. In Bergson l'intuizione non si presenta come visione di un oggetto contrapposto, ma risulta una con-penetrazione attraverso la simpatia. In Scheler il soggetto non si fonde con il contenuto intuito, ma ambedue vengono ri-collocati nella dimensione pre-categoriale del

Noi. In Bergson invece il soggetto coglie il contenuto intuito ponendosi al suo stesso livello di durata. L'intuizione è non segnica in quanto il segno è qualcosa di necessariamente esteriore, rappresenta del contenuto solo la sua modalità di relazione esterna. Negando un carattere spaziale all'intuizione, Bergson ne esclude anche un carattere visivo. È risaputo del resto che le resistenze di Bergson a utilizzare il termine intuizione derivano dall'etimo di questa parola riconducibile al significato di visione.

Questo carattere visivo è invece connesso al concetto di *Anschauung* di Scheler, che pur indipendente dallo spazio e dal tempo è in grado di interagire con essi storicizzandosi. Scheler parla di relatività dei punti di vista (concetto necessariamente spaziale) anche a proposito dell'intuizione. È proprio questa relatività dei punti di vista dell'intuizione e non del contenuto, che spiega la storicità dei contenuti colti.

Nello stesso tempo è da mettere in evidenza come Bergson non vuole ricondurre l'intuizione alla percezione interna. Per Bergson l'intuizione ci colloca di colpo nel flusso della durata, ma per venire a contatto con le altre durate che esistono fuori di noi. In Bergson lo spazio rappresenta un vero e proprio dato costitutivo dell'intelletto e del linguaggio, così come la durata lo è dell'intuizione. In Bergson ciò che viene colto esteriormente, ciò che non può essere vissuto dal di dentro, risulta automaticamente non intuibile, risulta relazione.

Spazio e tempo in Scheler risultano gli schemi d'esperienza che consentono l'azione pratica del nostro organismo (*Leib*). In Scheler il tempo non è riconducibile né a una «*Anschauungsform*» (Kant), né a un «*Bewusstsein*» (Husserl), né è da intendersi ontologicamente (Heidegger), ma è da riportare — assieme allo spazio — a un apriori biologico¹⁹, che in quanto tale non determina completamente le categorie intellettuali, ed è separato dall'intuizione. L'intuizione viene prima e coglie la *Selbstgegebenheit* sul piano del «presente dilatato».

In Bergson invece, se l'intuizione si caratterizza come un cogliere «dall'interno», come simpatia, significa che per lo meno deve trovare già data tale distinzione interno/esterno, e quindi essere posteriore al piano spazio-temporale. È proprio per questo che abbisogna rispetto alla riduzione fenomenologica di una operazione aggiuntiva. In Scheler basta inibire il meccanismo selettivo sensibile e si ritorna immediatamente ai contenuti pre-categoriali dell'intuizione, in Bergson se ci limitiamo a inibire tali meccanismi troveremo solo l'insieme degli aspetti ripetibili dell'essere. Occorre anche la de-spazializzazione, la ri-proiezione dei dati sensibili sul punto virtuale oltre la curva dell'esperienza. In quanto successiva all'analisi, l'intuizione bergsoniana presuppone una messa fra parentesi dei meccanismi dell'analisi.

Nonostante le differenze che si è cercato di evidenziare, l'intuizione in Bergson e Scheler si caratterizza in entrambi come una messa fra parentesi del dato segnico. Bergson e Scheler sono uniti nel rivendicare l'esistenza di una conoscenza non semiotica. Scheler fu sempre molto assillato dal problema di come potesse configurarsi una tale conoscenza non segnica. Si può notare che nell'opera di Bergson è rintracciabile un contributo interessante alla soluzione di questo interrogativo.

Bergson è estremamente cauto nel chiarire ciò che intende con pensare *sub specie durationis*. Paragona l'intuizione a una «potenza negativa» che come il demone socratico ferma la volontà del filosofo in un dato momento e gli impedisce di agire o di pensare qualcosa, piuttosto che prescrivere un'azione o un contenuto positivo. Di fronte a idee e tesi comunemente accettate e apparentemente evidenti, «l'intuizione sussurra all'orecchio del filosofo la parola: impossibile! Impossibile perché una certa esperienza forse confusa, ma decisiva, fa sentire che quei fatti, dati per scontati, sono falsi» (Bergson 1911, 1348). L'intuizione sembra allora connessa in Bergson a quella sensazione di «scarto» che si verifica fra una esperienza vissuta direttamente e una sua traduzione linguistica inadeguata. Non potendo tradurre direttamente i propri contenuti in segni, l'intuizione si limita a «criticare» lo sviluppo linguistico, a inibire quegli aspetti che risultano inadeguati. Solo a forza di negazioni l'intuizione è in grado di spingere il linguaggio verso l'essere, determinando una giusta predicazione.

L'intuizione coglie direttamente l'essere, ma per esprimerlo è costretta a girare attorno al problema, ad affrontarlo a distanza e a farlo manifestare direttamente proprio a quel linguaggio, che però non vede l'essere. Per indicare al linguaggio uno sviluppo di predicazione in direzione dell'essere è necessario che l'intuizione abbia una qualche consapevolezza di tali contenuti pre-categoriali. Come è possibile? Se tale consapevolezza si svolge sul piano temporale-omogeneo, se si basa su di un confronto, una successione, ci troviamo necessariamente di fronte all'intermediazione linguistica. L'intuizione non deve allora caratterizzarsi come un atto istantaneo, atemporale, che radicandosi nell'identità si premunisce dal segno? Non dev'essere cioè un'intuizione che coglie l'essenza prescindendo dal tempo?

Bergson risponde negativamente. Occorre ricollocarsi nella durata. La successione che si verifica nella durata non si risolve in un confronto o in una giustapposizione capace di originare una conoscenza segnica. Nella durata c'è una successione senza distinzione, un susseguirsi del tutto particolare e irriducibile all'analisi. L'intuizione può cogliere qualcosa, può avvertire qualcosa prescindendo dal linguaggio non perché ha una proprietà mistica, ma perché

esiste un duplice o molteplice ritmo dell'essere: la successione omogenea di punti distinti e la durata, il tempo della creazione. Allora se esiste uno specifico modo di conoscere che si basa sulla successione e che è la conoscenza segnica, deve esistere anche un modo di conoscere che corrisponde alla durata e che prescinde dal linguaggio.

La creatività, la continua nascita dell'imprevisto, del nuovo, l'atto di libertà che caratterizza il tempo della durata nei confronti di quello della successione, ha un suo modo di organizzarsi in conoscenza. La creatività e la libertà sfugge al segno in quanto non è dominabile, non è prevedibile e abbisogna di proprie categorie, di una propria dinamica di pensiero. Esiste un pensare che fa a meno dei segni in quanto aderisce a un ritmo particolare. È proprio tale ritmo che consente di cogliere l'individuale nelle sue caratteristiche proprie, di immedesimarsi nel contenuto interno a un intervallo invece che limitarsi a considerare i due estremi. L'intuizione viene allora a radicarsi in un fenomeno determinato e irriducibile: il ritmo della durata.

Se nella durata tutto fosse immobile l'intuizione non potrebbe cogliere nulla, non ci sarebbe possibilità di una conoscenza intuitiva. Ma nella durata c'è movimento, compresenza, e proprio perché questo modo di succedere è irriducibile al tempo dell'analisi, è in grado di dare origine a una conoscenza diversa, l'intuizione appunto.

Con questo Bergson non vuole sminuire l'importanza del linguaggio, critica piuttosto la possibile riduzione di tutto l'essere a linguaggio. Tale riduzione è impossibile perché – per ritornare alla citazione iniziale – esiste il tempo e il tempo è un *ritardante*. Ritardare significa non dare tutto in una sola volta. Se tutto fosse dato in una volta, quello che viene dopo sarebbe solo ripetizione. Il tempo apre quindi la possibilità di un continuo emergere di aspetti impreveduti: è una «création continue, jaillissement ininterrompu de nouveauté» (Bergson 1934, 1259), che può essere colta solo dall'intuizione.

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

- Bergson, Henri
 1889 *Essai sur le données immédiates de la conscience*, in H. Bergson, *Oeuvres*, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, édition du centenaire, PUF, Paris, 1959.
 1896 *Matière et mémoire* [ibid.]
 1903 *Introduction à la métaphysique* [ibid.]
 1907 *L'Évolution créatrice* [ibid.]
 1911 *L'Intuition philosophique* [ibid.]

- 1930 *Le Possible et le réel* [ibid.]
 1934 *La Pensée et le mouvant* [ibid.]

Kant, Immanuel
Kritik der reinen Vernunft
 A 1 Auflage von 1781
 B 2 Auflage von 1787

Scheler, Max
Gesammelte Werke, Franke Verlag, Bern-München, 1954-79
 Band 1-2-3-5-6-8-10 Hrsg. von Maria Scheler
 Band 1-7-9-11 Hrsg. von Manfred S. Frings

GW 2 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*
 GW 3 «Versuche einer Philosophie des Lebens»
 GW 8 «Erkenntnis und Arbeit»
 GW 9 «Die Stellung des Menschen im Kosmos»
 GW 11 *Schriften aus dem Nachlass Band II: Erkenntnislehre und Metaphysik*

Note

1. H. Spiegelberg a tale proposito, in *The Phenomenological Movement*, M. Nijhoff, The Hague, 1978, vol. I, p. 236, riporta un passo di Moritz Geiger. Sui rapporti fra Bergson e Scheler la letteratura è scarsa. Qualche riferimento è presente, ad es., in: P. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1932; H.U. von Balthasar, *La Philosophie de la vie chez Bergson et chez les Allemands modernes*, in: AA.VV., *H. Bergson, Essais et témoignages inédits*, La Baconnière, Neuchâtel, 1941, pp. 264-270.
2. Sull'interpretazione scheleriana del pensiero di Nietzsche è da tener presente: F. Bosio, *Scheler interprete di Nietzsche*, «Criterio», 3, 1987.
3. Cfr. l'Introduzione di H. Gouhier a H. Bergson, *Oeuvres*, op. cit., pag. XII.
4. Bergson, *Écrits et paroles*, (textes rassemblés par R.M. Mosse-Bastide), 3 tomes, Puf, Paris, 1957-58-59, I, p. 155.
5. Cfr. M. Barthélemy-Maudale, *Bergson adversaire de Kant*, Puf, Paris, 1966.
6. Per quanto riguarda Scheler, cfr. GW 2, 153-172. Su *Umwelt*, sensazione e segno Scheler cita anche il saggio di Jakob von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, (GW 2, 169). Su questi temi ved. P.K. Eberhardt, *Untersuchungen zur theoretischen Biologie und Anthropologie an Hand der Werke Jakob v. Uexkülls und Max Scheler*, Phil. Diss. München 1953.
7. Su questo Scheler ha scritto pagine importanti e note: cfr. GW 2, 67-78. Su Scheler sono da tener presenti le due raccolte, una curata da M.S. Frings: AA.VV., *Max Scheler (1874-1928) Centennial Essays*, Nijhoff, The Hague, 1974; e l'altra da P. von Good: AA.VV., *Max Scheler im Gegenwartsgebeben der Philosophie*, Francke Verlag, Bern und München, 1975. In lingua italiana mi limito a ricordare: G. Ferretti, *Max Scheler*, 2 vol., Vita e Pensiero, Milano, 1972; F. Bosio, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma, 1976; R. Racinaro, *Uno strano realismo: corpo, persona e intersoggettività in Max Scheler*, «Il Centauro» 3, 1982; inoltre *Quotidianità e filosofia della domenica. Aporie tra il primo e il secondo Scheler*, «Il Centauro» 10, 1984; infine, sempre di Racinaro, la recente *Introduzione a: Max Scheler, Lo spirito del capitalismo*, Guida, Napoli, 1988, pp. 5-30.

8. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, ora in *Gesammelte Schriften*, I; tr. it. La Nuova Italia, Firenze, 1974, p. 9.

9. Per Bergson non c'è conoscenza che dell'immediato o che non derivi dall'immediato (*Écrits et paroles*, op. cit., II, p. 301). Tuttavia questo immediato non è da confondere con una visione quotidiana ed è bisognoso di un certo processo educativo.

10. Utilizzo il termine avendo in mente l'articolo di P.A. Rovatti, *La «nuance». Note sulla metafisica di Bergson*, «Aut Aut» n. 204, 1984. Questo numero, dedicato a Bergson, comprende anche i saggi di Simmel, Hyppolite, Deleuze, Serres, Sossi. Su Bergson sono da vedere anche: V. Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli, 1971²; L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, PUF, Paris, 1966; G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1983; A. Robinet, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Seghers, Paris, 1965; L. Kolakowski, *Bergson*, Oxford-New York, 1985.

11. Bergson dice: «C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane» (Bergson 1889, 110) ed è per questo che gli atti liberi sono rari.

12. Può essere utile riprendere brevemente la distinzione fra ricordo e percezione. Identificando il presente con l'attività, questo diventa sinonimo di azione reale, non di esistenza, e ciò che è al di fuori del presente è impotente, ma non necessariamente inesistente (cfr. Bergson 1896, 284). Il passato esiste in modo *virtuale*, con gli stessi diritti dell'oggetto che esce dal nostro campo visivo. Quando Bergson afferma che fra ricordo e percezione c'è una differenza di natura, e che lo stesso avviene fra passato e presente, intende che il passato non è un ex presente, ma ha una sua propria modalità di co-esistenza con il presente, o detto in altri termini: il passato si conserva da solo. Sulla memoria ved. anche Hyppolite, *Aspetti diversi della memoria in Bergson* («Aut Aut», cit.). Sul concetto di virtuale G. Deleuze, *La concezione della differenza in Bergson* (*Ibid.*).

13. Fra i primi a muovere accuse di anti-intellettualismo ci fu Julien Benda. Per il superamento di queste posizioni e sulle relazioni intuizione/intelletto in Bergson risulta fondamentale il saggio di Leon Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, op. cit.

14. G. Simmel, *Henri Bergson*, tr. it. in «Aut Aut», op. cit., pp. 14-26. R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» Bd. V, 1920. Ved. GW 2, 248. In lingua tedesca sono importanti i riferimenti a Bergson che compaiono nelle opere di A. Schütz: *Theorie der Lebensformen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981; e *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, 1932, (da ved. anche l'Intr. di E. Melandri alla tr. italiana, Il Mulino, Bologna, 1974).

15. E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano, 1957, p. 138. Su questo cfr. S. Limongi, *Rileggere Bergson*, «Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna», n. 6, 1984-85; sempre di Limongi è da tener presente anche *Analeccta bergsoniana*, (in due parti) *ibid.* n. 2, e n. 3.

16. «La sua dottrina dell'intuizione è così personale, così intimamente connessa alla singolare creatività artistica del suo spirito, da poter garantire a questo filosofo non dei buoni allievi, ma solo degli apprendisti, o cosa ancora più probabile, degli scimmiettatori» (GW 3, 324). Di opinione diversa è Deleuze, che nel bel saggio *Le bergsonisme*, op. cit., individua un preciso metodo alla base dell'intuizione di Bergson.

17. Bergson, a somiglianza di Schopenhauer, ritiene che l'intelletto sia subordinato alle esigenze vitali e che accanto ad esso sussista una coscienza metafisica disinteressata, l'intuizione. Secondo Scheler, a questo punto si apre un ulteriore problema: l'intelletto e le categorie logiche vengono ricondotte ai

bisogni vitali, ai bisogni cioè di una vita che non è essa stessa più comprensibile secondo tali categorie, ma solo attraverso l'intuizione (GW 10, 422).

18. Occorre aggiungere però, che è lo stesso Bergson successivo all'*Essai* a riconsiderare la validità dei dati colti dall'intelletto, in quanto l'essere manifesta un duplice aspetto (materia e vita) e ambedue hanno una propria dignità.

19. M.S. Frings, *Zur Soziologie der Zeiterfahrung bei M. Scheler*, «Phil. Jahrb.», 1984, n. 91.