

Contributi/5

Dinamiche dell'abitudine

Inferenza, creazione e istituzione tra Hume e Bergson

Michele Pavan

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 21/12/2020. Accettato il 02/03/2021

DYNAMICS OF HABIT. INFERENCE, CREATION AND INSTITUTION BETWEEN HUME AND BERGSON

This paper investigates the articulation between *inference*, *creation* and *institution* in the *process of habit*. In the first part, through Hume's thought, we considered the skeptical thesis according to which the *inference* is more a reality of habit than of reason. From here, in accordance with the bergsonian critique of associationist theories, we have seen how the habit of inferring doesn't simply follow a principle of mechanical attraction, but presupposes the continuous *creation* of general ideas and, in particular, the activity of the *spirit*. Finally, the concept of *institution* has been identified as an act which, when it creates an association, and therefore a general idea, delivers at the same time what it creates to its future repetitions.

1. L'inferenza supposta necessaria

In 25 secoli di storia della filosofia non è mai stata fornita una risposta definitiva alla seguente domanda: che cosa fa sì che all'apparire di A si produca nel vivente l'aspettativa di B? Se ci atteniamo alle tesi degli scettici, l'esperienza fatta in un primo momento del nesso causale fra A e B non assicura in alcun modo che, in un secondo momento, all'apparire di A, segua ancora B come suo effetto, poiché la certezza di tale fatto non può darsi prima del suo effettivo accadimento¹. Cosa sarà mai, allora, a far sì che in noi, dopo esserci scottati (più

¹ La critica alla causalità è un tema che attraversa tutta la storia dello scetticismo, partendo da quello antico, soprattutto nella figura di Eutidemo, passando poi per quello humeano, in età moderna, fino alla sua riproposizione contemporanea in Wittgenstein, il quale sosteneva, nella proposizione 5.1361 del *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Torino 1989, che «La credenza nel nesso causale è la *superstizione*». Per un approfondimento sulle differenti declinazioni di questa critica e, in generale, sulle molteplici espressioni dello

volte) col fuoco, si produca la *credenza* che toccandolo di nuovo ci si scotterà ancora? L'esperienza del nesso causale fra due fenomeni sembrerebbe innescare *di per sé* l'impulso del vivente a coglierne una legge, a credere che quella stessa relazione, in altre parole, sia sempre valida, a prescindere dai casi in cui è stato possibile esperirla. Questo fatto sembra imporsi con un'evidenza tale da risultare incontestabile. Che al verificarsi delle medesime cause, infatti, *si sia portati a credere* che si verificheranno i medesimi effetti, e che tale aspettativa si generi automaticamente in noi – senza cioè che sia possibile produrla, come anche impedirla – lo potrà constatare facilmente chiunque consideri il proprio naturale modo di reagire in situazioni che appaiono simili ad altre già vissute. Tant'è vero che la differenza tra le molteplici scuole di pensiero che, nel corso dei secoli, hanno tentato di spiegare la natura del nesso causale, non starebbe tanto nel discutere la necessità con cui esso s'impone ai viventi, quanto nel definire, piuttosto, da che cosa tale necessità dipenda, ovvero *che cos'è che stabilisce in noi la credenza che a determinate cause seguiranno determinati effetti*.

Per i razionalisti moderni – da Descartes fino agli illuministi del '700 – questa credenza deriverebbe tanto dai sensi quanto dalla ragione. Se deriva dai sensi, però, è una *falsa credenza* – come quella di chi crede che il Sole finisce nel mare, o dietro le montagne, *osservando* l'orizzonte al tramonto. Se deriva dalla ragione, invece, è sempre vera, poiché si presume che questa sia capace di comprendere la realtà al di là delle apparenze – come nel caso di chi crede, capendo che la Terra gira attorno al Sole, che esso sorgerà anche il giorno dopo, nonostante i sensi conducano a pensare che sprofondi in qualche luogo al di là dell'orizzonte. Nel caso della falsa credenza essi sostengono che non si è mai certi fino in fondo di quel che si crede, ma che ci si accontenta, piuttosto, di prendere per vero ciò che solamente sembra esserlo. Problema, questo, che non riguarderebbe invece le credenze (o *certezze*) che dipendono dalla ragione, supportate come sono da fatti di cui la ragione stessa potrà sempre render conto – la credenza che domani sorgerà il Sole, ad esempio, è stabile in quanto spiegabile, razionalmente, alla luce delle leggi del moto terrestre².

scetticismo filosofico, Cfr. *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, a cura di M. De Caro e E. Spinelli, Roma 2007; G. Petri, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 29, 1974 (1), pp. 3-31; D. K. Dimech, *Quasi-Realism and Inductive Scepticism in Hume's Theory of Causation*, «Australian Journal of Philosophy», 97, 2019 (4), pp. 637-650.

²La distinzione fra una credenza non verificabile e una certezza ricorre con particolare frequenza in Cartesio. Nello scambio epistolare con Mersenne essa emerge soprattutto nella differenza tra il ruolo della memoria del corpo e quello della «memoria intellettuale», Cfr. *Tutte le lettere. 1619-1650*, Milano 2005, pp. 1193-1205. Questa, infatti, possedendo le sue «specie a parte», cioè gli universali, è in grado di stabilire sulla base di esse delle inferenze corrette, certe, mentre la prima solamente delle associazioni confuse, oscure, in quanto dipendenti dalle tracce cerebrali lasciate in essa, fin dall'infanzia, dall'azione dei sensi e dell'immaginazione. Sul tema della memoria intellettuale in Cartesio, cfr. P. Cristofolini, *Sul problema cartesiano della memoria intellettuale*, «Il Pensiero», 7, 1962 (3), pp. 378-402; F. Bonicalzi, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano 1998, p. 48; R. Joyce, *Cartesian memory*, «Journal of the History of Philosophy», 35, 1997 (3), pp. 375-393.

Escludendo fin da subito i sensi, dunque, che non produrrebbero delle credenze solide, la ragione umana è, per i razionalisti, l'unica facoltà da cui esse dipendono realmente, nonché l'unica in grado di persuaderci, con cognizione di causa, che all'apparire di certi fenomeni seguiranno sempre certi effetti. Attenendosi però alle condizioni degli scettici, nonché *all'esperienza in sé e per sé*, le cose si fanno immediatamente più complicate. La semplice visione del fuoco non suggerisce *di per sé* che toccandolo si proverà dolore. A tali condizioni, in realtà, non lo suggerisce nemmeno la ragione. Quest'ultima, infatti, per quanto possa sforzarsi di comprendere la natura del fuoco, non può *in tal modo* giungere all'idea del dolore alla mano, in quanto i due fenomeni rimangono del tutto distinti, e non rinviano necessariamente l'uno all'altro.

David Hume, uno dei più importanti esponenti dell'empirismo britannico, sosteneva così che la ragione non può produrre (da sola) la credenza che all'apparire di certi fenomeni seguiranno certi effetti. Affinché, vedendo il fuoco, si possa essere persuasi del fatto che toccandolo si proverà dolore, è necessario innanzitutto *aver già avuto esperienza* di tale fatto.

Presentiamo un oggetto ad una persona di capacità ed abilità razionali forti quanto si voglia; se quell'oggetto le è del tutto nuovo, essa non riuscirà, coll'esame più accurato delle qualità sensibili di esso, a scoprire qualcuna delle sue cause o dei suoi effetti. Adamo, anche se si supponga che le sue facoltà razionali fossero, fin dall'inizio, assolutamente perfette, non avrebbe potuto inferire dalla fluidità e trasparenza dell'acqua che questa lo poteva soffocare, o dalla luce e dal calore del fuoco che questo poteva ridurlo in cenere. Nessun oggetto manifesta, per mezzo delle qualità che appaiono ai sensi, né le cause che lo hanno prodotto, né gli effetti che sorgeranno da esso; né la ragione può mai, senza l'aiuto della esperienza, trarre alcuna inferenza riguardante esistenze reali e materie di fatto³.

Se la ragione non può essere (da sola) la causa delle credenze, che cos'è che *dell'esperienza*, in particolare, *ci spinge a produrle*, dal momento che persino i sensi, come lo stesso Hume ammette, non ci dicono nulla delle cause e degli effetti dei fenomeni che osserviamo? Quando tocchiamo il fuoco con la mano, il tatto ci dice solamente che proviamo dolore, ma non che il dolore *deriva*, appunto, dal fatto di aver toccato il fuoco. Ci dev'essere qualcosa dell'esperienza di non riconducibile alla ragione, e per quanto dipendente dai sensi, del tutto diverso da essi, tale da produrre in noi la credenza che a determinati fenomeni si associano determinate cause e/o effetti. L'unico indizio che abbiamo dall'esperienza, afferma Hume, è che tale forza, o *potere*, agisce in noi solamente se osserviamo dei fenomeni a cui abbiamo visto associarsi in diversi altri casi le stesse cause o gli stessi effetti. Quando osserviamo un oggetto che è, in tal senso, *l'immagine implicita, virtuale*, di una *ripetizione*, ecco che allora s'innescia in noi l'impulso a credere che a quell'oggetto si associano determinate cause e/o effetti. E questo impulso, questa *spinta a credere* – che è sempre già, in fondo, una *spinta*

³D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di M. Dal Pra e E. Lecaldano, Bari 2009, p. 41.

a ripetere – è ciò che noi tutti tendiamo a riconoscere sotto il nome di *abitudine*, o *consuetudine*, nonché il «principio ultimo» di qualsiasi «conclusione derivata dall'esperienza»⁴. Persino la nostra *fede nella ragione*, cioè l'inclinazione a pensare che potremmo inferire determinati eventi sulla base della semplice osservazione di altri, non sarebbe che un sintomo della presenza diffusa e per lo più inconscia di essa.

Noi immaginiamo [ad esempio] che se fossimo portati all'improvviso in questo mondo, potremmo fin dall'inizio inferire che una palla di biliardo sarebbe in grado di comunicare movimento ad un'altra in seguito ad impulso; e che non avremmo bisogno di attendere l'evento per pronunciarci con certezza intorno ad esso. È tale *l'influsso della consuetudine* che questa, dove è più forte, non soltanto nasconde la nostra ignoranza della natura, ma anche *cancella se stessa*, e sembra che non esista, soltanto perché è presente nel più alto grado [corsivo mio]⁵.

La portata del fenomeno descritto sotto il nome di *abitudine*, o *consuetudine*, è tale da spiegare una dinamica psichica per cui più qualcosa è presente in noi, meno siamo in grado di accorgercene: più è consolidata in noi la credenza che una palla di biliardo è in grado di comunicare movimento a un'altra in seguito ad impulso, meno ci accorgiamo che tale credenza si è prodotta per *abitudine*, e più, potremmo aggiungere, ci convinciamo che il suo oggetto – *l'inferenza supposta necessaria* – derivi dalla capacità di comprendere, con la ragione, gli effetti che seguono in generale al verificarsi dei fenomeni.

2. L'abitudine come limite speculativo

Se da una parte il concetto di *abitudine* può aiutarci a comprendere meglio la natura dell'*inferenza* – così come quella della *credenza* che vi accordiamo – dall'altra siamo ancora ben lontani, sembra dirci Hume, dal poter offrire con esso una risposta definitiva alla questione scettica (che cos'è che fa sì che all'apparire di A si produca nel vivente l'aspettativa di B?).

Adoperando questa parola non pretendiamo di aver dato la ragione ultima di tale inclinazione. Noi non facciamo che indicare la presenza di un principio della natura umana, che è universalmente riconosciuto e che è molto noto nei suoi effetti. Forse non possiamo spingere più oltre le nostre ricerche, o pretendere di dare la causa di questa causa; ma *dobbiamo contentarci* di essa come del principio ultimo che noi possiamo indicare di tutte le conclusioni derivate dall'esperienza [corsivo mio]⁶.

Ciò di cui il lettore potrebbe rimaner scontento, in questo passaggio, non è solamente il fatto che Hume dica di non poter spiegare la causa dell'*abitudine*

⁴ Ivi, p. 67

⁵ Ivi, p. 43

⁶ Ivi, p. 67.

o di non poter rendere conto, per mezzo di essa, di quel potere che ci spinge a credere in determinate inferenze, ma anche il fatto, aggiungiamo, che egli lasci inspiegate le ragioni di questa stessa impossibilità. Per quale motivo il concetto di abitudine non offrirebbe ancora un'idea chiara della causa delle nostre credenze? Potremmo rispondere che riconoscere *quando* agisce in noi l'impulso a credere – che equivale, di fatto, a riconoscere un'abitudine – non significa che siamo anche in grado di rappresentarcelo. Riconoscere, ad esempio, che *l'impulso a credere* nell'imminente caduta del sasso si manifesta in noi ogni volta che ne lanciamo uno in aria, non significa avere un'idea di questo impulso e di ciò che lo produce, ma soltanto la consapevolezza che esso agisce in quella situazione. Certo, possiamo affermare di avere l'immagine di un sasso che si muove verso l'alto, e, subito dopo, di produrne un'altra dello stesso sasso in caduta, ma non possiamo dire di avere un'immagine di *ciò che all'apparire della prima ci consente di produrre la seconda*, così come non ci è dato sapere, a queste condizioni, se tale potere dipenda effettivamente da noi, da ciò che osserviamo o dalla circostanza stessa entro cui si esercita. L'abitudine si limita a informarci dell'accadimento di qualcosa di cui non riusciamo fundamentalmente a rendere ragione. Anche se la considerassimo come un *fatto* – al di là del suo valore meramente concettuale –, come qualcosa che accade nel prodursi di un'aspettativa, anche in questo caso essa non spiegherebbe ancora *come* tale aspettativa si produce, e, in particolare, quale sia la causa – escludendo i sensi e la ragione – dell'idea che *si è soliti* produrre (B) al presentarsi di determinate condizioni (A). L'abitudine non è, in definitiva, la *causa ultima* di questo fenomeno, bensì l'*ultima delle cause* individuate da Hume nel tentativo di renderne ragione. Con essa giungiamo a un «limite speculativo»⁷, a un'indecifrabile zona grigia, potremmo dire, oltre la quale non si può far avanzare le proprie ricerche sulla questione scettica (che cos'è che fa sì che all'apparire di A si produca nel vivente l'aspettativa di B?). L'analisi del fenomeno lascia intravedere l'esercizio di un *potere* di cui non riusciamo essenzialmente a rendere ragione, pur sapendo, tuttavia, che esso non si esercita in noi se non come effetto (B) di qualcos'altro (A) che abitualmente lo provoca. La risposta alla domanda sembra così situarsi nella zona di articolazione di questi due punti. Da una parte vi è l'idea che *l'impulso a credere* non si spieghi con l'abitudine. Dall'altra la consapevolezza che tale potere non si esercita se non in situazioni segnate da essa. E per quanto Hume assuma l'abitudine, infine, a spiegazione ultima di ogni conclusione – del tipo: 'a questo segue quello' – che si può trarre dall'esperienza, noi dobbiamo continuare a riconoscere in essa ciò che rinvia continuamente al primo punto, nonché l'eco distante di un *potere* che ci spinge a credere in qualcosa piuttosto che in qualcos'altro. La posta in gioco è quella di riuscire almeno ad approfondire ciò che Hume stesso riuscì per un breve istante a considerare nell'analisi del fenomeno inferenziale nel suo complesso, appena prima di decidersi per la costruzione di una teoria

⁷ Cfr. C. Dromelet, *L'habitude chez Hume: fondement non rationnel de la réflexion*, «Studi filosofici», 39, 2016, p. 133.

dell'esperienza interamente fondata sull'abitudine, trascurando così, più o meno volutamente, che quest'ultima non spiegherebbe ancora *ciò che dell'esperienza ci spinge a credere*, ma soltanto che una determinata credenza sembra prodursi ripetutamente in situazioni simili o identiche.

3. Dalla realtà inferenziale alla potenza creatrice dell'abitudine

Se volessimo proseguire nella ricerca avviata da Hume, per comprendere in che cosa consiste quell'impulso che ci spinge a produrre delle immagini sulla base di altre, non ci resta che indagare queste stesse immagini – nel loro rapporto con l'abitudine – cercando di capire che cosa in esse sia tale da produrre in noi il passaggio dalle une alle altre. Per fare ciò, sarà utile seguire ancora le argomentazioni del filosofo scozzese, concentrandoci questa volta sul primo libro del *Treatise*, nel quale viene esposta un'originale teoria dei processi intellettivi e, in particolare, la spiegazione di come vengono a formarsi in noi le idee, o immagini mentali, nel loro rapporto con le impressioni.

Le idee, afferma Hume, derivano sempre dalle impressioni, le quali comprendono «tutte le nostre sensazioni, passioni ed emozioni, così come esse appaiono per la prima volta nella nostra anima»⁸. Le impressioni sono consustanziali alla dimensione del sentire – con la quale siamo messi in contatto con la nostra realtà, sia essa interna o esterna⁹ – mentre le idee la presuppongono, così come l'idea di un albero, o di un dolore specifico, presuppongono le impressioni che tali oggetti producono in noi per mezzo dei sensi. Il «principio della priorità delle impressioni sulle idee», del resto, è ciò su cui si regge l'intera impalcatura del *Treatise*, ma tenendo pur sempre conto che «come le nostre idee sono immagini delle nostre impressioni, così possiamo figurarci idee secondarie, che siano immagini di quelle primarie»¹⁰. Le idee secondarie, dunque, sono

⁸ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Milano 2001, p. 28.

⁹ Nel pensiero di Hume l'esistenza della realtà esterna – così come quella del potere causale – è sempre stata oggetto di un acceso dibattito. Gli studiosi si collocano oggi, grosso modo, su due differenti e opposte linee di lettura: quella del così detto “Old Hume”, che tende a porre l'accento, in generale, sulle implicazioni scettiche del pensiero humeano, e quella del “New Hume”, attenta a rileggerne le istanze teoriche in senso più “realista”, rinvenendo in esso la convinzione che la credenza quotidiana nell'esistenza degli oggetti esterni, ad esempio, soddisfi quanto meno dei criteri di base per l'assenso scientifico. Per approfondire la linea dell’“Old Hume” si veda in particolare P. Millican, *Humes Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», supplementary volume LXXXI, 2007; per un focus sulle “nuove letture”, invece, cfr. R. Read, K. A. Richman a cura di, *The New Hume Debate*, London 2000; per una panoramica generale sul dibattito, con particolare riferimento alla prospettiva di Hume circa l'esistenza degli oggetti esterni, cfr. l'interessante M. Franca-Spada, *The existence of external objects in Hume's Treatise: realism, skepticism, and the task of Philosophy*. «International Archives of the History of Ideas», 155, 1998. Premesso che l'esistenza della realtà esterna non è in Hume un fatto scontato, ci limitiamo qui a ricordare – come si vedrà meglio nel prosieguo del testo – che egli riconosce per lo meno un primato delle impressioni sulle idee, a prescindere dal fatto che esse implicano o meno l'esistenza della realtà esterna.

¹⁰ Ivi, p. 37.

anch'esse delle specie di impressioni, prodotte però dal *ripresentarsi* – per mezzo dell'azione della memoria o dell'immaginazione – *delle idee primarie* che, per distinguersi dalle impressioni originarie, «potrebbero essere giustamente chiamate impressioni di riflessione»¹¹. Per fare un esempio: se la *sensazione di calore* provocata dalla vicinanza al fuoco è un'impressione originaria, da cui dipenderebbe la formazione dell'idea di tale calore, il piacere o il dolore che si produce, invece, al ripresentarsi di questa stessa idea, è, a tutti gli effetti, un'*impressione di riflessione*.

Con quest'ultimo concetto, dunque, il filosofo scozzese comincia di fatto a esporre il meccanismo da cui dipenderebbe il formarsi in noi delle idee sulla base di quelle passate¹²: essendomi già formato l'idea del calore che deriva dalla vicinanza al fuoco, il ripresentarsi di quest'idea diventa ora la causa dell'idea del dolore che potrei percepire se lo toccassi con la mano. Ma che cos'è che *nell'idea primaria*, o *nell'atto del suo presentarsi* (ci potremmo chiedere, riproponendo qui la questione scettica) produce in me ora l'idea che segue?

Tale meccanismo, secondo Hume, è sempre di natura associativa, e le proprietà da cui dipende sono fondamentalmente tre: «*RASSOMIGLIANZA*, *CONTIGUITÀ* nello spazio e nel tempo, e *CAUSA* ed *EFFETTO*»¹³. Ora, senza dilungarsi nella loro esposizione, l'intento del contributo, da qui in avanti, sarà quello di capire fino a che punto sia possibile comprendere il processo inferenziale alla luce di queste proprietà, e in particolare fino a che punto, nello svolgersi del processo, l'attività della memoria e dell'immaginazione – a cui è di fatto delegata la continua produzione di idee – ne sia regolata.

In diversi punti del *Treatise* l'immaginazione è descritta nei termini di un'attività «libera»¹⁴, capace di collegare e scollegare le idee semplici a proprio piacimento¹⁵. Ma nella maggior parte dei casi essa è per lo più sottoposta a un «principio associativo», il quale, afferma Hume, «non deve essere considerato una

¹¹ Ivi, p. 39.

¹² Cfr. G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli 2012, p. 23, nel quale l'impressione di riflessione – come affezione per mezzo della quale la mente si qualifica nella produzione di un'idea – starebbe alla base della formazione stessa della soggettività.

¹³ Ivi, p. 45.

¹⁴ Cfr. in particolare Libro I, Parte I, Sezione III, p. 43.

¹⁵ Il ruolo che l'immaginazione svolge nella trattazione humeana della dinamica associativa e, in particolare, della proprietà della rassomiglianza, è stato oggetto di un interessante studio di J.-P. Cléro, il quale, riconoscendo la differenza, anziché l'identità, alla base di tale dinamica, intende l'immaginazione nei termini di una 'forza' capace di associare idee di per sé differenti, piuttosto che una 'funzione' di collegamento fra idee simili. Cfr. J.-P. Cléro, *Le Ressemblance chez Hume envisagée comme une relation dynamique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 4, 1995, pp. 497-516. In ogni caso rimane tutto sommato ambiguo il ruolo dell'immaginazione in Hume, essendo in parte una facoltà libera, e in parte un'attività soggetta al condizionamento di associazioni abituali. Su questo tema Cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna 2018, p. 140; C. Giuntini, *La chimica della mente. Associazione delle idee e scienze della natura umana da Locke a Spencer*, Firenze 1995, p. 69. Sull'ambiguità del termine 'imagination' in Hume si veda invece Timothy Costelloe, *The Imagination in Hume's Philosophy. The Canvas of the Mind*, Edinburgh 2018, soprattutto pp. 1-54.

connessione indissolubile; infatti questa è già stata esclusa dall'immaginazione», bensì «una forza delicata che di solito prevale»¹⁶. Si dirà che ciò è evidente quando l'immaginazione opera all'interno di situazioni simili ad altre già vissute, poiché in questi casi le impressioni del presente – siano esse di sensazione o di riflessione – richiamano alla memoria *determinate* impressioni del passato, le quali inducono a immaginare effetti simili a quelli che seguivano a esse. Ma anche considerando i casi in cui si suppone di vivere delle situazioni senza precedenti, aggiunge Hume, se ne troveranno anche qui a milioni – tratte magari da altri ambiti – atte a suggerirci *determinate* associazioni e a convincerci che in fondo, se ci pensiamo bene, «noi non facciamo che trasferire *sempre* la nostra esperienza a esempi di cui non abbiamo esperienza alcuna [corsivo mio]»¹⁷.

Le idee che produciamo, insomma, anche laddove non risulta evidente, si associano sempre in un certo modo, secondo Hume, ad altre idee del passato, e in virtù di tale associazione siamo così *spinti* a produrne delle altre nel presente. Se è possibile che alla vista del fuoco si produca in me l'aspettativa del dolore, ad esempio, è perché l'idea che ne ho si associa (fra le altre) all'idea delle situazioni in cui il contatto tra il fuoco e la mia pelle ha prodotto in passato quell'effetto. In tal senso, per rispondere alla domanda scettica, potremmo concludere che ciò che fa sì che all'apparire di A (fuoco) si produca in me l'idea di B (bruciore) altro non è che la *somiglianza* fra A e *qualcos'altro* a cui in passato seguiva B. Ma come si forma questa somiglianza, o meglio, che cosa fa sì che in noi si stabilisca l'associazione di somiglianza fra A e ciò che nel passato *suggerisce* che ad A segue B, considerando che tali oggetti, secondo Hume, nel loro apparire alla mente sono sempre particolari, e che in virtù di ciò nessuno di essi può comprendere in sé – o *rinvviare a* – le qualità degli altri? Se non lo considerassi in generale, astrattamente, il colore del fuoco che ho davanti, ad esempio, non avrebbe nulla in comune con quello del fuoco che mi ha scottato in passato. Anche se si trattasse di due variazioni dello stesso colore – magari il giallo –, finché non le considero alla luce dell'idea generale di tale colore rimangono semplicemente due colori differenti, che potrei anche nominare – fino a prima di rendermi conto che effettivamente si assomigliano, concependo in quel medesimo istante l'idea del colore che li accomuna – in maniera diversa. Considerato in se stesso, insomma, il fuoco che vedo (A) è semplicemente un'altra cosa da quello (C) che suggerisce ora il verificarsi del dolore (B). L'inferenza che dovrebbe condurre da A verso B è così minata dall'infondatezza dell'associazione di somiglianza tra A e C su cui si reggeva. Che cosa fa sì, dunque, che tale inferenza si produca comunque in noi? O meglio: che cosa stabilisce *in ogni caso* il legame con il passato da cui essa dipende? Questo, come si è visto, non può essere garantito dall'idea di un oggetto considerata in se stessa. Tale idea, infatti, nel suo apparire dovrebbe anche comprendere in sé – o rinvviare a – qualcosa del passato (idea,

¹⁶ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., pp. 43-45.

¹⁷ Ivi, p. 227.

situazione, immagine) che le sia simile. Tuttavia, afferma Hume, è l'esperienza stessa a confermare che ciò, in realtà, non può accadere.

Poiché è impossibile formarsi, di un oggetto, un'idea che possieda quantità e qualità, senza possederne, però, un grado preciso, ne segue che è ugualmente impossibile formarsi un'idea che non sia limitata e circoscritta per ciascuno di questi aspetti. Perciò le idee astratte sono, in se stesse, individuali, per quanto possano diventare generali nell'essere pure rappresentazioni: l'immagine nella mente è sempre quella di un oggetto particolare, anche se la usiamo nei nostri ragionamenti come se fosse universale¹⁸.

È solo il *nome* – dirà in seguito, avallando una tesi già sostenuta da Berkeley¹⁹ – a conferire all'oggetto di un'idea «un significato più estensivo»²⁰.

Quando abbiamo trovato una rassomiglianza tra oggetti diversi che incontriamo spesso, diamo a tutti il medesimo nome, quali che siano le differenze che possiamo osservare nei gradi della loro quantità e qualità, e qualunque altra differenza possa sussistere fra loro. Acquistata questa abitudine, nell'udire quel nome si risveglia l'idea di uno di quegli oggetti, e si induce l'immaginazione a concepirlo in tutte le sue particolari circostanze e proporzioni. Ma, poiché la medesima parola venne presumibilmente utilizzata di frequente per altri individui, sotto molti aspetti differenti dall'idea che si presenta subito alla mente, la parola, poiché non è in grado di ridestare l'idea di tutti questi individui, si limita a toccare l'anima, se così posso esprimermi, e fa rivivere l'abitudine che abbiamo contratto nell'esaminarli²¹.

Assieme al nome, notiamo qui che è ancora l'abitudine, secondo Hume, la vera causa delle associazioni fra gli oggetti differenti che appaiono alla mente. Più essa è presente, tra l'altro, e più queste sono – a ogni apparire di un oggetto simile ad altri – *immediate* e *automatiche*, fino al punto da non richiedere più alcun tipo di sforzo riflessivo da parte nostra²². Ma se l'abitudine fa sì che tali associazioni avvengano per lo più in questo modo, ciò non significa, in realtà,

¹⁸ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 61.

¹⁹ Cfr. G. Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Opere filosofiche, a cura di S. Parigi, Milano 2009. In particolare, p. 184: «Se qualcuno possiede questa meravigliosa facoltà di formare idee per astrazione, nessuno può dirlo meglio di lui: per quanto mi riguarda, mi accorgo di possedere la facoltà di immaginare, o di rappresentarmi le idee delle cose particolari da me percepite, e di essere in grado di comporle e di separarle in vari modi. Posso immaginare un uomo con due teste, oppure il busto di un uomo unito al corpo di un cavallo; riesco anche a considerare la mano, l'occhio e il naso, ciascuno di per se stesso, astrattamente o separatamente dal resto del corpo. Ma qualsiasi mano o occhio io immagini, deve avere una forma e un colore particolari. Così, l'idea di uomo che mi formo deve essere quella di un uomo bianco o nero, bruno, eretto o curvo, alto, basso o di media statura; per quanti sforzi io faccia, non riesco a concepire l'idea astratta sopra descritta». Sulla questione delle idee generali e del nominalismo di Berkeley e Hume, cfr. D. E. Bradshaw, *Berkeley and Hume on Abstraction and Generalization*, «History of Philosophy Quarterly», 5, 1988 (1), pp. 11-22; J. R. Weinberg, *The nominalism of Berkeley and Hume*, *Abstraction, Relation, and Induction: three Essays in the History of Thought*, Madison 1965, pp. 2-24.

²⁰ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 57.

²¹ Ivi, p. 63.

²² Cfr. ivi, p. 225: «l'abitudine agisce prima che abbiamo il tempo di riflettere».

che essa ne sia la causa. Il problema principale, a ben vedere, è che se gli oggetti che appaiono alla mente sono ogni volta particolari, una volta che ci poniamo di fronte a un nuovo oggetto non vi è propriamente nulla nella sua idea, considerata in se stessa, che sia simile a quella di altri oggetti che si è imparato a raggruppare – con l’ausilio dell’abitudine – sotto un unico nome. Come si stabilisce, dunque – anche se ciò dovesse avvenire in noi a velocità infinitesimali – la somiglianza tra un oggetto mai visto prima d’ora, cioè un insieme di qualità irriducibilmente particolari, e quella di un altro oggetto visto in passato? Rispondiamo che questo oggetto dev’essere *almeno in parte pescato arbitrariamente* dal bagaglio delle esperienze passate ed *eletto* in quanto somigliante all’oggetto percepito qui ed ora sotto forma d’impressione o di idea. Se l’idea particolare, l’abitudine, il nome e le proprietà che regolano l’operato della memoria e dell’immaginazione non sono ancora sufficienti, infatti, per cogliere l’associazione (sia essa di somiglianza o di causalità) fra oggetti differenti e non necessariamente connessi fra loro, è proprio perché, in definitiva, tale associazione dev’essere in parte *inventata*, reinventando così, come il rovescio della stessa operazione, l’idea generale – e al limite il nome – entro cui si raggruppavano fino a quel momento un certo numero di idee particolari. Quando si presenta alla mente un oggetto particolare, qualcosa in noi, sulla base anche delle esigenze pragmatiche del momento, con l’aiuto poi dell’abitudine e di certi principi associativi, *istituisce* l’associazione fra questo oggetto e altri oggetti del passato, ponendo in tal modo le basi per ulteriori associazioni e così via. La si potrebbe definire, forse, una propensione a *far come se* gli oggetti che ci appaiono fossero identici, simili o in qualche modo connessi con quelli di cui abbiamo già avuto esperienza: un’*insospettabile menzogna – delirio intimo, impercettibile* – che non smette mai di riprodursi in ciascuno di noi a ogni nuova associazione; il prezzo da pagare, potremmo dire, per rispondere in modo utile, pragmatico e quanto mai immediato alle necessità fondamentali della vita. Se riusciamo a superare questa piccola e apparentemente banale impresa quotidiana, dunque, lo dobbiamo in parte a una sorta di *potenza creatrice*, dalla quale dipenderebbe l’*istituzione arbitraria* in noi di *associazioni di idee* (o *idee generali*), siano esse di rassomiglianza, contiguità o causalità. Di tali associazioni non sarà possibile render conto, come si è visto, basandosi semplicemente su altre associazioni, o in virtù dell’abitudine contratta nel produrle, poiché ognuna di esse, oltre un certo limite, per formarsi dev’essere in qualche modo *inventata*, nel senso proprio di *forzata* là dove i particolari non cesseranno mai di resisterle, rivendicando ogni volta – come se fosse la prima – l’irriducibile differenza che li separa.

Dalla presa in esame della *realtà inferenziale* bisognerà quindi passare all’analisi di ciò che potremmo definire il *versante creativo* dell’abitudine. Per quanto sia fuori discussione che le nostre idee, così come le nostre azioni, siano spesso il frutto di *associazioni di idee e di azioni* fatte in passato, le associazioni del presente rimangono pur sempre differenti da queste, e in virtù della novità che in tal modo introducono, devono implicare necessariamente una *creazione*, la quale non ha nulla a che vedere con il *progressivo trascinarsi* del passato nel

presente, ma, più precisamente (forse) con la *spinta retroattiva* di questo sul passato²³.

4. L'impensato di Hume

Siamo partiti dal chiederci che cos'è che ci spinge a inferire B sulla base di A. L'analisi dell'abitudine ci ha condotto a *intravedere* questo potere nell'apparire stesso delle immagini che si è soliti associare. Da qui ci siamo chiesti: che tipo di caratteristiche devono possedere, queste, affinché il loro apparire ci consenta di associarle? Ciascuna di esse dovrebbe comprendere in sé – o rinviare a – gli aspetti particolari delle altre, cioè dovrebbe essere, in qualche misura, un'idea generale. I problemi sono poi emersi nel tentativo di capire come si formi in noi un'idea di questo tipo. La posizione di Hume al riguardo è in un certo senso duplice. Da una parte sostiene infatti che le idee generali non appaiono in alcun modo alla mente; dall'altra, invece, che per quanto tutte le idee siano irriducibilmente particolari, ciascuna di esse, *per mezzo dell'abitudine*, può diventare generale in ciò che rappresenta, «e contenere sotto di sé un numero infinito di altre idee»²⁴. Considerando quest'ultima opzione, tuttavia, prima che l'abitudine favorisca la conversione – con l'ausilio anche della *nominazione* – di un'idea particolare in una generale, dovrà darsi la possibilità, almeno in un primo momento, di *trovare* la rassomiglianza fra due o più oggetti particolari. È solo così, infatti, che una volta colta la somiglianza sarà possibile, secondo Hume, attribuire a tali oggetti un nome che consentirà di risvegliare, all'occasione, l'abitudine a convertire ciascuno di essi a rappresentante degli altri. L'affermazione che l'idea generale è il prodotto di un processo che comincia con la scoperta della somiglianza fra due o più oggetti conduce così a un singolare cortocircuito, poiché è evidente che per scoprire tale *somiglianza* è necessario che si produca *fin da subito* l'idea generale che si credeva *successiva* alla scoperta.

Qui giriamo attorno a un problema che, solo a partire da una serie di *cause intermedie* (l'idea particolare, l'idea generale, il nome, l'abitudine) e dal senso di vertigine in cui siamo gettati analizzandole, riusciamo quantomeno a formulare: che cosa fa sì che in noi all'apparire di A si produca B? L'averle indicate come il punto di partenza per qualsiasi ricerca a venire sulle cause dell'associazione mentale è il grande merito di Hume. Ma come non leggere dietro queste sue parole l'amara consapevolezza di uno scettico che paga la decisione di costruire un sistema filosofico rigoroso con l'interdizione del desiderio che l'avrebbe portato a spingere ancora più in là le sue ricerche?

Niente sarebbe più adatto a un filosofo vero e proprio che *frenare il desiderio impetuoso di cercare le cause*: non appena stabilita una dottrina su un numero sufficiente di esperimenti, *egli deve restare soddisfatto*, quando scopre che un esame ulteriore lo

²³ Anticipiamo qui, per riprenderla in seguito, l'operazione dello spirito – descritta da Bergson in *Materia e memoria* – per mezzo della quale esso interviene sul passato ricomponendone gli elementi in forme nuove.

²⁴ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 71.

condurrebbe a speculazioni oscure e incerte. In quel caso sarà più appropriato per la sua ricerca rivolgersi all'esame degli effetti del suo principio, che non cercarne le cause [corsivo mio]²⁵.

Non vi è nulla di più commovente del tacito consenso con cui un filosofo rinuncia a rendere conto *fino in fondo* del suo pensiero, al fine di *salvarne qualcosa* dall'oblio e *renderlo disponibile* a chi, dopo di lui, vorrà prendersene cura, nel tentativo di scorgere in esso *ciò che ancora rimane da pensare*.

Date ascolto alla vostra passione per la scienza, dice la natura, ma cercate che la vostra scienza sia umana [...] Io proibisco il pensiero profondo e le ricerche involute e li punirò severamente colla pensosa malinconia che introducono nell'animo, coll'incertezza senza fine in cui vi avviluppano e colla fredda accoglienza cui andranno incontro le vostre pretese scoperte, quando saranno rese note. Sii filosofo, ma in mezzo a tutta la tua filosofia resta pur tuttavia un uomo²⁶.

5. Bergson e l'attività dello spirito

Nelle lezioni del *Corso di Psicologia*, tenute al Liceo Henri IV fra il 1892 e il 1893, Henri Bergson propone al suo uditorio una dettagliata classificazione dei «fatti psichici». La tematizzazione del *fenomeno associativo* e della *generalizzazione*, in particolare, viene svolta nella cornice di un interessante confronto con «il punto di vista – detto associazionista – degli empiristi inglesi, che si rappresentano lo spirito come del tutto passivo». La distanza fra tale prospettiva e quella di Bergson risulta evidente fin dalla trattazione del primo dei due punti.

Secondo questi filosofi non operiamo sintesi, ma le sintesi si operano in noi; ci sono idee che si attraggono e altre che si respingono, e tutta la nostra vita intellettuale si risolve così in intrecci e combinazioni di idee. Crediamo che occorra restringere molto il senso dell'espressione e stabilire una distinzione profonda tra le sintesi volute e consapevoli, che chiamiamo giudizi, ragionamenti ecc., e le combinazioni fortuite, accidentali, o in ogni caso involontarie, che avvengono in modo spontaneo tra le idee. Riserviamo il termine associazione solo a questo secondo tipo di sintesi²⁷.

Il punto di vista dell'associazionismo rimarrebbe ancora troppo vago. In esso non si specificherebbe ancora se l'associazione delle idee avviene per via volontaria o meno. Le associazioni semplicemente accadono, come fatti riconducibili a un principio metapsicologico, non razionale, di attrazione meccanica. Ma la distinzione introdotta dal filosofo francese – fra le «sintesi volute» e le «combinazioni fortuite» – non risponde solamente a un mero intento di chiarificazione, o di specificazione ulteriore. L'obbiettivo di Bergson è mostrare, innanzitutto, quello che si potrebbe definire il *vero impensato*

²⁵ Ivi, p. 49.

²⁶ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 9.

²⁷ H. Bergson, *Corso di Psicologia. Liceo Henri IV, 1892-1893*, a cura di D. Conte e S. Grandone, Milano-Udine 2017, p. 189.

dell'associazionismo, ovvero l'*attività dello spirito*. In una prospettiva in cui le idee rinviano meccanicamente le une alle altre lo spirito è come ridotto a una dimensione inerte, amorfa, entro cui tali associazioni semplicemente avvengono, così come gli oggetti esterni si attraggono, potremmo dire, in virtù della legge di gravità. Ma se la rappresentazione della realtà fosse unicamente il frutto dell'associazione di idee, come si spiega poi il fatto che queste associazioni – così come le idee che si associano – continuano a variare? Come si spiega il fatto che, ad esempio, pur essendosi formata in me l'associazione fra le differenti specie di cavallo, io possa formarmi l'idea di un "cavallo da traino", sottrarla al reticolo associativo in cui tenderei ad includerla, e inserirla in un nuovo reticolo assieme all'idea di un asino? Dal punto di vista della "capacità di traino", infatti, un certo cavallo può anche risultare più simile a un asino che a un cavallo da corsa, per quanto sia questo che il cavallo da traino appartengano entrambi all'insieme generale dei cavalli, da cui l'asino, invece, è di per sé escluso. La risposta è che tali variazioni presuppongono un'operazione più complessa dell'associazione in senso stretto, riconducibile in un certo qual modo allo *sforzo di astrazione*, e a cui farebbe seguito, aggiunge Bergson, non tanto «una generalizzazione che opera in modo automatico con la sovrapposizione e la fusione di immagini analoghe percepite di volta in volta», ma «un processo che è l'essenza della generalizzazione ed è irriducibile ad altre operazioni. Si tratta della *creazione di una rappresentazione nuova* in cui entrano come elementi costitutivi gli attributi appena astratti [corsivo mio]»²⁸. In tale operazione vengono così *posti in essere*, sembra dirci Bergson, gli attributi di una rappresentazione mai esistita prima d'ora, i quali *solo d'ora in avanti* potranno essere intesi come elementi di essa. Potremmo spingerci a dire che nel *venir ad essere* di tale rappresentazione gli *elementi* e l'*insieme* a cui questi appartengono si generano assieme. Gli elementi, in particolare, non esistono prima dell'insieme di cui sono gli elementi, ma l'insieme presuppone a sua volta l'associazione di elementi astratti da altri insiemi²⁹.

Siamo qui d'innanzi a un fatto, o un *evento*, meglio noto con il termine di *concettualizzazione*, e la cui portata è tale da far spostare (e sprofondare indefinitamente) la nostra attenzione dal problema dell'inferenza a quello della *creazione*. Qualcosa in questo evento sembra alludere continuamente a un *punto originario* che non riusciamo a cogliere, confondendolo ogni volta con quelli che potremmo definire i suoi *effetti di superficie*³⁰, nonché i *livelli intermedi* delle

²⁸ H. Bergson, *Corso di Psicologia. Liceo Henri IV, 1892-1893*, cit., p. 217-218.

²⁹ Cornelius Castoriadis definisce in questi termini l'«insiemizzazione», ovvero come un processo del *legein* in cui l'insieme e i suoi elementi si presuppongono reciprocamente in un unico atto di creazione; atto che il filosofo greco definisce anche con i concetti di «istituzione originaria» e «relazione signitiva», cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di F. Ciaramelli e P. Barcellona, Torino 1995, pp. 73-121.

³⁰ Il termine «effetti di superficie» viene utilizzato da Gilles Deleuze in *Logica del senso*, a cura di M. de Stefanis, Milano 2009, p. 13, per definire delle «quasi cause», cioè delle «maniere d'essere che si trovano in qualche modo al limite, alla superficie dell'essere», come ad esempio il «verdegiare» dell'albero.

idee particolari (elementi) e delle idee generali (insiemi), con annessi *fenomeni insiemistici* di associazione, astrazione e generalizzazione.

6. Il tempo della creazione

Materia e memoria è forse l'opera in cui Bergson approfondisce maggiormente il tema della creatività dello spirito nei processi associativi. La distinzione già presentata nel *Corso di Psicologia* fra un'associazione che accade spontaneamente, per semplice abitudine, e una che implica, invece, un intervento dello spirito, viene qui riarticolata alla luce di altre importanti acquisizioni. Ogni associazione, scrive Bergson, non è che il frutto «di un duplice movimento di *contrazione* e di *espansione* con cui la coscienza rinchiude o allarga lo sviluppo del suo contenuto [corsivo mio]»³¹.

Nel terzo capitolo, com'è noto, tale movimento viene raffigurato nell'immagine dinamica di un cono rovesciato³². In esso vengono rappresentate una *base AB* (in alto) e un *vertice S* (in basso, tangente a un piano P), come due estremità entro cui la coscienza, nel continuo sviluppo dei suoi contenuti, si espande o si contrae, a seconda che tenda a farsi memoria – sforzandosi di richiamare a sé, dal fondo del suo vissuto (AB), il più alto numero di contenuti possibile – o a fissare un certo numero di contenuti in funzione di un'esigenza risvegliata dalle immagini percepite nel presente (S).

Memoria e percezione da una parte, passato e presente dall'altra: sono questi i due binomi che descrivono il duplice movimento della coscienza. A seconda dell'estremità verso cui essa tende, i contenuti si associano fra loro *in un certo modo* piuttosto che in un altro. Più si contrae in S, più selezionerà le immagini in relazione a un'esigenza, poiché questo punto – afferma Bergson – raffigurando «in ogni momento il mio presente, avanza senza sosta e senza sosta tocca anche, così, il piano mobile P della mia attuale rappresentazione dell'universo», richiamando a sé, sulla base di essa, un'immagine del passato utile a favorire il movimento successivo. La contrazione della coscienza in S – dove si concentra, in ultima istanza, «l'immagine del corpo», o, potremmo dire, *l'immagine che il corpo è* – implica così l'attivazione di un «meccanismo», o di un'«abitudine sensorio motoria»³³, che suggerisce di volta in volta l'associazione più adeguata all'azione da svolgere. Questo movimento, però, avviene sempre assieme ad un altro, in virtù del quale la coscienza, con l'ausilio della percezione, mentre contrae, *espande* al contempo l'inventario dettagliato dei suoi contenuti. Ogni presente coincide con questa complessa operazione, rispetto alla quale la rappresentazione attuale, sfuggente, dell'universo, è sempre già un ricordo di cui si arricchisce la memoria, e per mezzo del quale, simultaneamente, *avviene*

³¹ H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Roma-Bari 2009, p. 140.

³² Cfr. *ivi*, p. 129.

³³ *Ivi*, p. 128.

in essa la *scelta* di un contenuto utile per il nuovo presente. Il vero problema è capire allora come si opera in noi questa «selezione tra un'infinità di ricordi che assomigliano tutti, per qualche aspetto, alla percezione presente, e perché uno solo di essi – questo piuttosto che quello – emerga alla luce della coscienza». L'associazionismo non può in alcun modo rispondere a questo problema, perché ha misconosciuto, in definitiva, il rapporto che le idee intrattengono con «l'attività del volere»³⁴, o meglio, con «la tendenza di ogni organismo a ricavare da una situazione data ciò che essa ha di utile»³⁵. Invece di supporre, dunque, che le idee «esistono per sé e non per noi»³⁶, lasciando sostanzialmente inspiegato il problema di che cosa le spinga, poi, ad associarsi le une alle altre, la proposta del filosofo francese è quella di provare a intendere ognuna di esse come il frutto di ciò che di un passato sempre più esteso *si sceglie* via via di contrarre nel presente. Ma come avviene questa scelta? È importante specificare che l'attività del volere di cui parla Bergson, e da cui tale scelta dipenderebbe, consiste per lo più di un impulso – riconducibile alla sfera delle così dette 'necessità fondamentali della vita' – che spingerebbe ad agire *ancor prima* che un soggetto decida il tipo di azione che intende svolgere. Il modo con cui la scelta si compie è strettamente legato al rapporto che viene a crearsi fra il movimento di espansione e quello di contrazione della coscienza, o meglio, dal modo in cui quest'ultima oscilla fra le due estremità raffigurate dalla base AB e dal vertice S del cono.

Se la coscienza è maggiormente orientata verso S, ciò significa che essa sacrifica buona parte del suo contenuto per rispondere in maniera più efficace a un'esigenza del presente. In questo caso la percezione «si prolunga da sé in reazioni appropriate», senza che la coscienza le suggerisca più di tanto come fare. Ciò è possibile poiché «le analoghe percezioni antecedenti hanno costruito degli apparati motori più o meno complessi che, per entrare in funzione, attendono soltanto la ripetizione dello stesso richiamo»³⁷. La coscienza, dunque, tende a contrarsi in un punto del passato che l'abitudine sensorio motoria riconosce come analogo al presente, assecondando in questo modo il naturale prolungamento della percezione in una reazione appropriata.

Quando la coscienza *tende* verso AB, invece, accade l'inverso. In questo caso si considerano il maggior numero possibile di contenuti in rapporto alle esigenze del presente. Inoltrandosi sempre più nei meandri del passato, la coscienza espande in tal modo «l'inventario dettagliato della propria ricchezza», così come «un ammasso nebuloso, visto attraverso telescopi sempre più potenti, si risolve in un numero crescente di stelle»³⁸. Man mano che i ricordi affiorano, la molteplicità dei loro dettagli li rende, da una parte, del tutto dissimili dalla percezione attuale, ma, dall'altra, «un ricordo *qualunque* potrebbe essere accostato alla situazione presente: basterebbe trascurare, in questa percezione e in questo

³⁴ Ivi, p. 138.

³⁵ Ivi, p. 141.

³⁶ Ivi, p. 138.

³⁷ Ivi, p. 140.

³⁸ Ivi, p. 139.

ricordo, un numero sufficiente di dettagli perché appaia solo la somiglianza»³⁹. Nel movimento di espansione della coscienza, dunque, non è che il ricordo – o meglio: il punto del passato entro cui la coscienza arriva a contrarsi – non ha più alcun rapporto di somiglianza col presente, semplicemente questa stessa somiglianza è *meno immediata*, o *più lontana*, di quella suggerita dall'abitudine.

In entrambi i casi l'associazione viene a costituirsi in base a una somiglianza, la quale presuppone a sua volta, potremmo dire, l'idea generale che consentirebbe di associare tra loro un insieme di contenuti distinti. Il problema è che in *Materia e memoria* questa idea è sempre presupposta; nel senso che coincide, in fondo, con il passato stesso, o con un punto del passato a livello del quale – sulla base di una dinamica di forze contrastanti – finisce per contrarsi ogni volta l'intero contenuto del vissuto. Per essere più precisi, potremmo dire che la partita fra *presupposizione e creazione dell'idea generale* si gioca tutta in questa alternativa. Di fatto, sembra che esistano due maniere distinte per intendere il passato e il ruolo della memoria in Bergson⁴⁰. Da una parte il passato è lo sfondo di preesistenza da cui emerge il presente, in un processo di attualizzazione della memoria che implica sia la scelta di ciò che in essa si associa alla percezione presente, sia la conservazione in forma virtuale di tutto il passato, compreso quello non attualizzato o non associato al presente. Dall'altra, invece, *il passato coincide in tutto e per tutto con il presente* – non lo anticipa nel momento della scelta così come non lo eccede una volta che questa è avvenuta. Esso abita – ogni volta come se fosse la prima – il *punto-limite* in cui fa tutt'uno con il presente che sfugge⁴¹. E se la scelta non si basa qui su nulla, poiché il passato non esiste, in definitiva, prima di essa, allora bisognerà dire che l'atto di questa scelta *crea* in qualche modo *ciò che sceglie*, e che in tal senso potremmo intenderlo nei termini di una *scelta* o un'*associazione creatrice*. Un'associazione potrà pure essere *creativa* se è meno banale di un'altra, ma se continua a presupporre il passato, o l'idea generale da cui dipende, essa non è ancora *creatrice*. Non crea nulla nel vero senso della parola; semplicemente implica, potremmo dire, una *congiunzione inconsueta, impensabile*, fra i contenuti di un'idea preesistente, ovvero *dell'idea generale che il passato è*. Ora, è opportuno rilevare che Bergson non parla mai di 'associazioni creative' nel senso che qui proponiamo. All'interno del *Corso*

³⁹ Ivi, p. 141.

⁴⁰ Nel suo saggio su Bergson, *Il Bergsonismo e altri saggi*, a cura P. A. Rovatti e D. Borca, Torino 2001, Gilles Deleuze attribuisce al filosofo francese – nel capitolo «Una o molte durate?» – due differenti modi di concepire il passato e la memoria: una *dualista*, nella quale il passato è contrapposto al presente e la memoria alla percezione; l'altra *monista*, per cui il presente e la percezione rappresentano i punti di contrazione rispettivamente del passato e della memoria. Su questa doppia concezione si veda anche G. D. Bollmer, *Virtuality in systems of memory: Toward an ontology of collective memory, ritual, and the technological*, «Memory studies», 4, pp. 450-464; A. Robinson, *For the past yet to come: Utopian conceptions of time and becoming*, «Time & Society», 23, 2014, pp. 380-40; A. Al-Saji, *The Temporality of Life: Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past*, «The Southern of Philosophy», XLV, 2007, pp. 177-206.

⁴¹ Su questa particolare concezione del tempo, dello stesso autore cfr. anche *L'energia spirituale*, Milano 2008, con particolare riferimento al capitolo su "Il ricordo del presente e il falso riconoscimento".

di psicologia, nel capitolo dedicato all'immaginazione egli afferma che «in senso stretto non esiste creazione nel mondo psichico. Creare significa qui comporre, e gli elementi della combinazione sono per forza di cose le percezioni o le sensazioni passate: nuovo e originale è solo l'ordine imposto a questi elementi e il significato dell'insieme»⁴². E tutta *Materia e memoria*, potremmo dire, è in fondo un grande catalogo di distinzioni fra associazioni o «disposizioni mentali» *più o meno creative* (ma non creatrici). Sul finire del terzo capitolo, ad esempio, Bergson distingue il *tipo* di associazione che si può formare tra l'idea di una determinata lingua e quella di una parola della stessa lingua pronunciata al suo orecchio, da quello dell'associazione che può formarsi fra quest'ultima e l'idea di una voce che in passato pronunciò quella stessa parola in una certa maniera. Nel primo caso, afferma, abbiamo a che fare con una «forma più banale» di associazione, nel secondo con una «più personale»⁴³. Ma in entrambi i casi, aggiungiamo, abbiamo sempre a che fare con un'associazione fra idee che *presuppone*, anziché *creare*, un'idea generale, o meglio, che presuppone tale creazione, ma che non coincide in quanto tale con essa, come è invece il caso di un'*associazione creatrice*.

Detto altrimenti, queste differenti associazioni presuppongono allo stesso titolo la creazione di un'idea generale – che in ultima istanza è l'insieme stesso dei contenuti del passato – e sono identiche dal punto di vista di essa. Il problema sarà allora quello di capire come avviene questa stessa creazione, ovvero come descriverne l'evento senza confonderlo ogni volta con i suoi effetti di superficie. Abbiamo capito, intanto, che esso altro non è che la creazione stessa del passato assieme al presente. In una parola, dunque, esso implica la *nascita del tempo*: evento a partire da cui il passato e il presente potranno essere concepiti in quanto *distinti*, rimanendo tuttavia *indiscernibili*, poiché in ogni istante è altrettanto vero che l'uno coincide sempre già con l'altro. Non si può che descrivere con questo strano paradosso la realtà del *punto-limite* a livello del quale si compie ciò che Gilles Deleuze definì – in quel commento a *Materia e memoria* che è *L'immagine-tempo. Cinema 2* – «l'operazione fondamentale del tempo», nonché la creazione di un'«immagine-cristallo»:

dato che il passato non si forma dopo il presente che esso è stato, ma contemporaneamente, il tempo deve in ogni istante sdoppiarsi in presente e passato, differenti per natura 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 asimmetrici uno dei quali fa passare tutto il presente e l'altro conserva tutto il passato. Il tempo consiste in questa scissione, ed è essa, è esso che si *vede nel cristallo*. [...] Solo che, aggiunge Bergson, questa scissione non va mai fino in fondo. Il cristallo infatti non cessa di scambiare le due immagini distinte che lo formano, l'immagine attuale del presente che passa e l'immagine virtuale del passato che si conserva: *distinte e tuttavia indiscernibili* [corsivo mio], tanto più indiscernibili in quanto distinte, perché non si sa mai qual è

⁴² H. Bergson, *Corso di Psicologia. Liceo Henri IV, 1892-1893*, cit., p. 197.

⁴³ Ivi, p. 142.

l'una e qual è l'altra. È lo scambio disuguale, o il punto di indiscernibilità, l'immagine reciproca⁴⁴.

7. L'istante istituente

Il passato inteso come sfondo di preesistenza altro non era che l'idea generale, ovvero il legame indefinito – sempre già esistente – fra i molteplici contenuti del vissuto coscienziale: dal più banale al più complesso, da quello che può affiorare automaticamente, con la semplice attivazione di un'abitudine sensorio motoria, a quello che implica, invece, uno sforzo più importante dello spirito. In entrambi i casi il passato sembra descriversi nei termini di quell'ammasso nebuloso di cui è possibile scorgere un numero variabile di stelle – con un variabile grado di nitidezza dell'immagine – a seconda della potenza del telescopio con cui lo si osserva. Questa immagine non ci proietta ancora nella seconda accezione del passato, ovvero là dove si dovrebbe *vedere l'operazione fondamentale del tempo e*, in tal senso, *l'atto di creazione dell'idea generale*. Per arrivarci potremmo dunque provare a modificarla. Dobbiamo immaginare, innanzitutto, che questa galassia continui a spostarsi, come un immenso quadro in movimento. La sua ricchezza non è tale solamente in relazione alla quantità o alla qualità delle stelle che lo sguardo coglie in essa, ma anche in quanto spostandosi, *essa fa di se stessa*, in ogni tappa del suo percorso, *un'immagine sempre differente che si offre allo sguardo*. Dovremmo immaginare, in altri termini, non solo una galassia già fatta, di cui possiamo scorgere ogni volta un numero indefinito di dettagli, ma una galassia che *si fa* – ogni volta come se fosse la prima – nell'istante stesso in cui è guardata. Solo guardando, o meglio, solo facendo esperienza, l'esperienza stessa esiste, per chi la fa, come un insieme variegato di elementi associati, alla stessa maniera con cui solo riflettendosi, o rifrangendosi, in un *punto di incidenza*, la luce esiste e si rivela in quanto tale nell'infinita varietà dei suoi colori.

Esistono associazioni, idee generali, insiemi di elementi, che non *dipendono* semplicemente da quelli che li hanno preceduti in passato, per quanto *abitino* lo stesso istante in cui questi sprigionano ancora i loro effetti. Ogni istante, potremmo dire, proponendo un'immagine da affiancare a quella deleuziana, è come scisso in due parti, l'una in cui *ciò che si fa* non è che il riflesso di *ciò che è già stato fatto*, nonché di un insieme preesistente di elementi associati, e l'altra in cui ogni *fare* coincide con un movimento di *riflessione creatrice*, cioè con l'*istituzione* di un insieme di elementi che *solo d'ora in avanti* verrà a riflettersi nei successivi come *qualcosa che è già stato fatto*. Nel primo caso siamo riportati a una concezione del tempo in cui ogni istante si prolunga automaticamente nel successivo in funzione del precedente, mentre nel secondo a una concezione in cui l'istante, deviando dalla sua traiettoria abituale – suggerita dall'insieme degli istanti che lo hanno preceduto – ruota ora su se stesso, in un movimento in cui *riflettendosi* – anziché volgere il suo sguardo al passato – proietta sì un'immagine

⁴⁴ G. Deleuze, *Cinema 2. L'immagine-tempo*, a cura di L. Rampello, Milano 2001, p. 96.

nel futuro, ma che conserva in questo caso, a differenza delle immagini di ciò che è già stato fatto, il *sigillo dell'istante*, nonché di *una visione* mai avvenuta prima, e che in questo suo *avvenire* già si consegna all'eterna ripetizione. La visione con cui abbiamo qui a che fare consiste in un insieme di parti che, *creandosi all'istante*, fornisce un potenziale modello per le visioni a venire. Essa coincide, dunque, con l'istituzione di associazioni, regole o dispositivi sensorio motori che consentiranno di *fare* ogni volta, automaticamente e in funzione di *ciò che è già stato fatto*, le immagini o le azioni più adeguate a *ciò che si sta per fare*.

Tutto quello che richiamiamo alla memoria, in definitiva, conserva in sé questa *istituzione originaria*, ovvero – citando Merleau-Ponty – quell' «insieme di eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso, formerà un proseguimento pensabile o una storia – ovvero gli eventi che depositano in me un senso, non a titolo di sopravvivenza e di residuo, ma come appello a un proseguimento, come esigenza di un avvenire»⁴⁵. È in ognuna di queste istituzioni (associazioni, inferenze, regole, dispositivi) e nell'*atto istituyente* in generale, insomma, che cogliamo la causa di quell'*inclinazione a ripetere* che chiamiamo *abitudine*. Non si tratta, in realtà, di un atto che, in senso stretto, avviene *prima* dell'*abitudine*. Esso è alla base dell'*abitudine*, infatti, pur attuandosi nel medesimo istante in cui quest'ultima sprigiona i suoi effetti, poiché ogni istante, come si è visto, è sempre già tale da richiamare in esso, automaticamente, l'immagine di un istante del passato che gli *suggerisce* come prolungarsi nel futuro.

Istituzione è precisamente il nome di un atto che non riusciamo a spiegare, e che l'*abitudine* stessa continua a presupporre. Questo nome indica semplicemente ciò che accade quando si associano fra loro (in noi), idee, immagini, cose, azioni; siano esse associate per *abitudine* – e dunque *in virtù* di un'*istituzione originaria* –, siano esse coincidenti con quest'ultima. Anche in tal caso, tuttavia, non si avrà ancora a che fare, come lo stesso Hume mostrava, con una *causa ultima*, poiché non siamo ancora in grado di spiegare *perché* avviene una determinata associazione piuttosto che un'altra. Semplicemente *l'associazione che accade ogni volta è per ciò stesso istituita*, senza che tale evento possa essere spiegato ulteriormente – a meno che non si voglia intendere *l'esperienza tout court* come *essenzialmente istituyente*.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, a cura di M. Carbone, Milano 1995, p. 56. Altre teorie simili dell'istituzione – a cavallo fra antropologia, diritto e ontologia-politica – in cui si è tentato di definire un atto creativo che non annulli, tuttavia, la possibilità della ripetizione, si trovano nel Deleuze lettore di Hume – soprattutto nell'antologia di testi dal titolo *Istinti e istituzioni*, a cura di U. Fadini e K. Rossi, Milano-Udine, 2014, oltre che in *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, cit. –; ma anche in C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit.; in M. Hauriou, *La teoria dell'istituzione e della fondazione*, a cura di A. Salvatore, Macerata 2019; e in R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino 2020.

Ma è nel dare questa stessa spiegazione, in realtà, che *freniamo di colpo*, e un po' di soppiatto, il «desiderio impetuoso di cercare le cause»

Michele Pavan
Università degli Studi di Verona
✉ michele.pavan@univr.it