

# Sogno Paranoia Godimento

a cura di

Federico Leoni e Riccardo Panattoni



Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane  
dell'Università degli Studi di Verona.

Tutti i diritti riservati  
Copyright © 2017 Orthotes, Napoli-Salerno  
ISBN 978-88-9314-124-6

*Orthotes Editrice*  
[www.orthotes.com](http://www.orthotes.com)

*La materia dei sogni*

«**N**oi siamo fatti della stessa materia (*stuff*) di cui sono fatti i sogni», scriveva Shakespeare in un passo famoso della *Tempesta*.<sup>1</sup> Ma di che materia sono fatti i sogni? In che stoffa siamo tagliati, potremmo tradurre, se alla radice di *stuff* c'è il francese *étouffe*, “risorsa”, come anche nel tedesco *Stoff*, e poi tessuto, e alla radice del francese il latino *stupa* da cui l'italiano “stoppa”, e il greco *stupho*, che ha a che fare con l'indurire, la durezza?<sup>2</sup> Il poeta non lo dice. Ma chissà che il corposo materialismo barocco non abbia sedimentato in quell'aforisma shakespeariano, in cui l'idea della materia svanisce immediatamente nell'idea del sogno, un'intuizione che si tratta di mettere a frutto rileggendola a rovescio. Esso non parlerebbe dei sogni ma della materia stessa, e noi non dovremmo lasciarci abbagliare dalla cosa più vistosa, cioè che i sogni siano evanescenti; dovremmo piuttosto soffermarci sull'ipotesi più singolare, che evanescente sia proprio la materia, che ciò di cui siamo fatti sia soprattutto (o dopotutto, o sotto a tutto: non è già questa la posta in gioco di ogni materia e di ogni materialismo?) l'evanescenza.

*Il compito della psicologia*

**N**el 1901 Henri Bergson tiene una conferenza all'Institut général de psychologie di Parigi. Il tema, il titolo, sono indicati da Bergson con la consueta semplicità: *Il sogno*. Il testo dell'intervento confluirà nella raccolta *L'énergie spirituelle*, che il filosofo pubblicherà quasi vent'anni più tardi.

<sup>1</sup> W. SHAKESPEARE, *La tempesta*, atto 4, scena 1, vv. 156-158.

<sup>2</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968, alla voce «styphe».

Bergson conclude la sua conferenza con un annuncio: «esplorare l'inconscio, lavorare nel sottosuolo dello spirito con metodi speciali e appropriati, tale sarà il compito principale della psicologia nel secolo che si sta aprendo». <sup>3</sup> È un annuncio singolare almeno per due motivi. Perché mai il filosofo Bergson si incarica di suggerire la strada, addirittura di indicare qualcosa come “il compito principale” a una disciplina che non è la sua ma quella dei suoi ascoltatori? E come dobbiamo intendere il fatto che Bergson veda la grande posta in gioco novecentesca proprio nell'inconscio, venendo da una disciplina come la filosofia che non aveva mai messo al centro l'inconscio ma la coscienza, una disciplina che lui stesso sembrava aver saldamente collocato in quel solco con il suo celebre *Saggio sui dati immediati della coscienza*?

Qualcosa come un incrocio tra le due discipline si stava preparando e trovava espressione in quell'annuncio bergsoniano, quasi che la filosofia stesse diventando integralmente psicologia e stesse assumendo il territorio d'indagine di quest'ultima, ma in un senso che avrebbe trasformato la psicologia stessa fino a farne qualcosa di molto diverso, qualcosa come una filosofia di nuovo genere, una filosofia installata in una dimensione essenzialmente onirica.

### *Chiudere gli occhi*

Come per Freud anche per Bergson la via regia all'inconscio è quella del sogno. Per questo è al termine di una conferenza sul sogno che Bergson lascia cadere il suo annuncio sull'inconscio come territorio di ogni futura indagine psicologica. Ma qual è la via regia al sogno? È la questione che orienta l'intera indagine che Bergson svolge nella sua conferenza. La risposta è tutta costruita intorno a un assioma che il testo enuncia solo verso la fine del percorso, come a svelare con un colpo di teatro il punto che aveva retto l'intero ragionamento. «Dormire significa disinteressarsi». <sup>4</sup>

Il regno del sogno, il regno dell'inconscio è il regno che schiude le sue porte nel momento in cui noi ci disinteressiamo, nel momento in cui lasciamo ai margini della nostra attenzione ciò che ci impegna innanzitutto e per lo più: il mondo, i suoi oggetti, i nostri simili. Subito torna alla memoria l'inizio della conferenza. Dopo qualche battuta in-

<sup>3</sup> H. BERGSON, *Le rêve*, in *L'énergie spirituelle*, in *Œuvres*, PUF, Paris 1959, p. 896-897; ID., *Il sogno*, in *L'énergie spirituelle*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 82

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 892; tr. it. p. 78.

troduttiva Bergson entrava in argomento con una mossa che racchiude la quintessenza del bergsonismo, il suo stile, il suo metodo. «Chiudiamo gli occhi», affermava.<sup>5</sup> Non è eccessivo dire che questo chiudere gli occhi è il bergsonismo stesso, che tutto il bergsonismo ne discende quasi immediatamente. Il bergsonismo è questo progetto di ritrovare l'esperienza a occhi chiusi, sulla soglia del sogno e dell'inconscio.

Un progetto di questo genere lo ritroviamo in altri testi in termini non troppo differenti. Come quando Bergson scrive, in una pagina programmatica di *Materia e memoria*, che il compito della filosofia è quello di risalire la corrente dell'esperienza, andando infine a intercettarla «alla sua fonte, o meglio al di là di quel tornante decisivo in cui essa, inflettendosi nel senso della nostra utilità, diviene propriamente esperienza umana».<sup>6</sup> Se traducessimo questo annuncio nei termini della conferenza sul sogno, potremmo dire che il compito bergsoniano della filosofia consiste nel ritrovare l'esperienza a monte di quel punto in cui essa si fa esperienza desta, si dota di uno spettatore che la contempla in stato di veglia, o che guadagna lo stato di veglia proprio installandosi nella posizione di colui che contempla il sogno cessando di essere tutt'uno con il sogno, di colui che contempla l'esperienza che accade anziché essere l'esperienza nel suo accadere. È solo in quel punto, del resto, che l'esperienza nel suo puro accadere assume i connotati di un'esperienza non ancora desta, e che il punto dal quale viene contemplata inizia ad apparire come il punto dal quale essa veglia se stessa. Prima di quell'inflessione, quando il sogno si stava sognando senza che nessuno lo sognasse, l'esperienza del sogno non era certo ascrivibile al registro della veglia, ma neppure, a ben vedere, a quello della sonno. È a questa soglia inafferrabile dell'esperienza che la filosofia bergsoniana sembra rivolgersi in maniera privilegiata.

### *Polvere luminosa*

Chiudiamo gli occhi “e vediamo che cosa accade”, aggiunge Bergson.<sup>7</sup> La descrizione di Bergson è semplice e brillante. Emergerà anzitutto un fondo nero, poi macchie di colori diversi, ora più tenui ora più squillanti, macchie capaci di movimento, impegnate

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 879; tr. it. p. 65.

<sup>6</sup> H. BERGSON, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, PUF, Paris 1959, p. 321; Id., *Materia e memoria*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1996, p. 155.

<sup>7</sup> H. BERGSON, *Le rêve*, cit., p. 879; tr. it. p. 65.

in una sorta di danza. Ora le macchie si dilatano, ora si restringono; ora cambiano forma e tonalità, ora si sovrappongono le une alle altre, ora si discostano e si sganciano le une dalle altre. Conclude Bergson che in proposito i fisiologi e gli psicologi parlano di “polvere luminosa”.<sup>8</sup>

Disinteressarsi significa consegnarsi a questo universo fatto di polvere luminosa, di schegge o di macchie metastabili. Il sogno è un universo in stato di perpetua morfogenesi. È una condizione, questa di una perfetta metastabilità dell’esperienza, irraggiungibile in stato di veglia, quando gli occhi li teniamo ben aperti, quando ci interessiamo al mondo e siamo tutt’uno con quell’essere nel mondo che Heidegger descriveva in *Essere e tempo*. Essere nel mondo significava per Heidegger essere presi in un gioco di precisi rinvii significanti, di tragitti che vanno da cosa a cosa come si va da segno a segno, entro un orizzonte che è l’esatto correlato di un progetto, cioè di uno sguardo che fissa in avanti quel punto di futuro dal quale, allo stesso tempo, è fissato e inchiodato nel passato e come passato, in una condizione non più metastabile ma anzi stabilizzata nel cristallo di un significato o nella solidità di una certa rete di significati. Da questo punto di vista la coscienza non è che questo tratto vuoto, questo sguardo senza contenuto, a cui si inchioda, nel momento della veglia, quell’intera stoffa che è l’esperienza.

Si potrebbe obiettare che anche questo sguardo è esperienza, è una piega di quella stoffa su cui si piega, una sua interna gemmazione. Ma se è così, ed è così, allora l’assioma che la fenomenologia ha posto al fondo del suo cammino, che la coscienza sarebbe sempre “coscienza di”, può essere rivisitato in una nuova luce, e il bergsonismo di cui troviamo il programma nella conferenza sul sogno e nel suo annuncio sull’inconscio come compito di una psicologia a venire costituisce non tanto una contestazione quanto un’illuminazione della profondità nascosta dell’assioma fenomenologico. È senz’altro così, la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, ma non nel senso che è coscienza di un oggetto o coscienza di un correlato coscienziale. Piuttosto, nel senso che la coscienza è sempre coscienza del sogno, coscienza che ha per oggetto e insieme per soggetto il sogno perpetuo che sta al suo fondo esattamente come alla sua superficie. La coscienza è sempre la piega vuota in cui si ripiega e si dispiega il sogno, è sempre il punto nel quale il sogno si piega su se stesso svegliandosi a se stesso, da un lato, e

<sup>8</sup> *Ibidem*.

addormentandosi a se stesso, dall'altro lato. E come prima notavamo che il sogno che si sta sognando non è propriamente assegnabile al sonno né alla veglia, lo stesso dobbiamo dire ora di quel punto in cui il sogno si piega su se stesso, di quel punto che è peraltro sempre qui e sempre attuale, sempre nell'atto di disegnare quella piega del sogno su se stesso e quel doppio movimento per cui il sogno si sveglia a se stesso e in se stesso, in forma di coscienza, e insieme si addormenta a se stesso e in se stesso, nella forma di un inconscio che è rovescio della coscienza. Quel punto vuoto non è propriamente desto né propriamente dormiente, e la filosofia bergsoniana non è che l'avvicinamento o l'approfondimento di quel punto, di quella dimensione che annuncia un altro inconscio, radicalmente eterogeneo tanto alla coscienza quanto al suo rovescio di incoscienza.

### *Danza macabra*

Posto il problema nel solco del sonno, del chiudere gli occhi, del disinteressarsi, Bergson costruisce la sua conferenza su una doppia domanda. Da un lato una domanda sulla percezione, dall'altro una domanda sulla memoria.

Domanda sulla percezione. Che cosa significa aprire gli occhi, che cosa significa vedere? È facile riassumere la risposta di Bergson. Vedere significa rendersi ciechi. Significa interessarsi, dunque non percepire, non vedere tutto ciò che non ci interessa. Non percepire, "chiudere gli occhi", significherà, simmetricamente, tornare a vedere tutto ciò che non interessa, tornare a immergersi in una percettività diffusa, abbandonarsi a un'esperienza che è morfogenesi permanente e non gioco di forme cristallizzate.

Domanda sulla memoria. Che cosa significa ricordare? La risposta bergsoniana segue lo stesso schema. Ricordare significa dimenticare. Significa sostenere l'interesse che la percezione ha innescato o quell'interesse che la percezione stessa è. Dunque significa smettere di ricordare tutto ciò che non interessa in questo momento, smettere di ricordare tutto ciò che non è utile a sostenere l'interesse attuale con informazioni già acquisite e abitudini già sperimentate. Così, chiudere gli occhi comporterà immediatamente una deriva della memoria nella dimensione dell'iperamnesia. Smettere di percepire il mondo significherà smettere di ricordare selettivamente, secondo quello schema che Bergson sembra presupporre, per cui una percezione in atto chiama a sé un ricordo riat-

tualizzandolo. Una volta chiusi gli occhi, le cose andranno diversamente. Smettere di percepire significherà smettere di vivere nell'attualità di quella sola e unica percezione, e intanto che ci consegneremo a una polvere di percezioni debolmente luminescenti ci consegneremo parallelamente all'ampio spettro di memorie anch'esse vagamente emergenti e tendenzialmente disfunzionali che ne saranno evocate.

Bergson descrive questo momento chiave in maniera suggestiva. «Supponete che a un certo punto io mi disinteressi della situazione presente, dell'azione che urge, di ciò che concentrava in un solo punto tutte le attività della memoria. Supponete, in altri termini, che io mi addormenti. Allora quei ricordi immobili, sentendo che ho finalmente eliminato l'ostacolo, che ho allentato la trappa che li tratteneva nel sottosuolo della coscienza, si mettono in movimento. Si rialzano, si agitano, eseguono nella notte dell'inconscio una immensa danza macabra. Tutti insieme corrono alla porta che si è appena socchiusa».<sup>9</sup>

È una scena da film horror e non stupisce che gli zombie siano diventati figure filosofiche di rilievo nell'ambito di una certa immaginazione filosofica che col bergsonismo intrattiene un rapporto decisivo.<sup>10</sup> Tuttavia è un'eterea immagine plotiniana a sorreggere questo passaggio della conferenza di Bergson. Ricorda Bergson che Plotino in una pagina particolarmente ispirata delle *Enneadi* racconta un mito che riguarda il concepimento degli uomini e delle donne che vivono su questa terra. «La natura, dice [Plotino], abbozza dei corpi viventi, ma li abbozza soltanto. Lasciata alle sue sole forze, non porterebbe a termine l'opera. D'altra parte, le anime abitano nel mondo delle Idee. Incapaci di agire, cosa a cui del resto non pensano affatto, le anime planano al di sopra del tempo, al di fuori dello spazio. Ma tra i corpi alcuni rispondono meglio, per la loro forma, alle aspirazioni di questa o di quell'anima. E tra le anime, alcune si riconoscono maggiormente nell'uno o nell'altro corpo. Il corpo, che non esce dalle mani della natura perfettamente compiuto, si solleva verso l'anima che gli donerà vita completa. E l'anima, guardando il corpo in cui crede di riconoscere il riflesso di se stessa, affascinata come se fissasse uno specchio, si lascia attirare, si inclina, cade. La sua caduta è l'inizio della vita».<sup>11</sup>

<sup>9</sup> H. BERGSON, *Le rêve*, cit., p. 886; tr. it. cit., p. 72.

<sup>10</sup> R. RONCHI, *Zombie outbreak*, Textus, L'Aquila 2015.

<sup>11</sup> H. BERGSON, *Le rêve*, cit., p. 887; tr. it. cit., p. 73. Sembra che Bergson rielabori il pensiero di Plotino più che descriverlo. Difficile infatti rintracciare nelle *Enneadi* un passo in cui si trovi tutto ciò che Bergson richiama. Tuttavia la menzione



È in questo modo, sostiene Bergson, che agiscono le nostre percezioni e i nostri ricordi. «Paragonerei a quelle anime distaccate i ricordi che attendono al fondo dell'inconscio. Allo stesso modo le nostre sensazioni notturne assomigliano a quei corpi appena abbozzati».<sup>12</sup> Le percezioni chiamano a sé i ricordi che meglio si adattano loro, i ricordi che più efficacemente sostengono l'azione che quelle percezioni stanno illuminando o già inaugurando. Al limite, si direbbe che la lucidità della coscienza perfetta debba consistere nel fatto che una singola percezione richiami il singolo ricordo più efficace. Viceversa, in assenza di una percezione nitida, di un corpo capace di chiamare a sé una singola anima facendone la propria anima, ecco che la folla delle anime incerte e vaganti, cioè la massa dei tanti passati che brulicano in quella che chiamiamo genericamente memoria, si affaccia imponendo disordinatamente e quasi indistintamente la propria presenza.

*Uno a uno, tutti in tutti, uno come tutti*

Sofferamoci sull'ipotesi felice, sulla danza di vita anziché di morte, quella in cui una percezione, cioè un corpo, si affaccia con sufficiente chiarezza a evocare con altrettanta chiarezza un ricordo, cioè un'anima, in modo tale da farne la propria anima, il proprio ricordo. Lo schema di questo "uno a uno" sarebbe qualcosa come l'ideale regolativo della memoria volontaria, per usare una celebre espressione bergsoniana che nella conferenza sul sogno non compare.

Viceversa, è proprio questo "uno a uno" a sfilacciarsi nel momento dell'incoscienza, è proprio questa selettività senza sbavature a venir meno nel momento del sonno. Una percezione vaga è una percezione orlata di molte piccole percezioni, e non c'è da stupirsi se una rete dal-

dello specchio consente di individuare una serie di luoghi e di passi a cui è utile riferirsi. Ci sono vari specchi nell'opera plotiniana: lo specchio dell'acqua in cui si riflette Narciso, lo specchio di Dioniso, lo specchio della materia. In tutti e tre i casi è l'anima a vedersi riflessa in uno specchio, in tutti e tre i casi lo specchio indica la dimensione corporea, la materia intesa nella sua inconsistenza. In relazione alla discesa dell'anima nei corpi il passo pertinente potrebbe essere quello di *Enneadi* IV 3, cap. 12, dove all'inizio si parla dello specchio di Dioniso. Ma pertinenti sono pure i passi su Narciso, che narrano dell'anima affascinata dal proprio riflesso, fuor di metafora affascinata dal proprio corpo. Infine l'idea della materia come specchio delle forme è ricorrente, ad es. in *Ennadi* III 6, cap. 7, 25, cap. 14, 1-2. Ringrazio Angela Longo per avermi assistito con la sua ineguagliabile competenza plotiniana.

<sup>12</sup> H. BERGSON, *Le rêve*, cit., p. 887; tr. it. cit., p. 73.

le maglie tanto sfilacciate raccoglierà nel mare della memoria gli esseri più strani e incongrui. “Molti a molti”, questo sarebbe lo schema a cui obbedisce il sogno a differenza della veglia.

Ma si sarebbe tentati di aggiungere che, virtualmente, “molti a molti” significa più esattamente, anzi significa immediatamente “tutti in tutti”. Il “molti a molti” sembra infatti dover precipitare senza freni verso il “tutti in tutti” per più di un motivo. Per un verso, non si può tracciare alcuna netta linea di demarcazione tra una percezione e un'altra percezione; è solo l'astrazione, l'intellettualismo, l'associazionismo, anche bergsoniano, a immaginare che esista qualcosa come “una” percezione. La percezione del verde di questa scrivania è orlata dalla percezione del verde un po' più scuro, e poi quasi nero, dei bordi della scrivania via via più lontani dalla luce della lampada. Per un altro verso, non si può tracciare alcuna linea di demarcazione tra un ricordo e un altro ricordo. Il ricordo del negozio in cui ho acquistato la lampada è tutt'uno col ricordo della strada in cui si trova il negozio e delle infinite volte in cui ho percorso quella strada per tutt'altri motivi, i cui ricordi però brulicano accanto a quello che sembrerebbe essere il ricordo principale, il ricordo funzionale. Per un altro verso ancora, non si può tracciare alcuna linea di demarcazione tra la percezione in senso generale e il ricordo in senso generale, o tra le tante percezioni che pullulano ai margini di quella che la veglia mi porge come l'unica percezione in atto e i tanti ricordi che si affollano ai margini dell'unico ricordo che la veglia chiama a sostegno di quell'unica percezione che interessa. L'“uno a uno” è sempre “molti in molti” e cioè necessariamente “tutti in tutti”. Stiamo sempre sognando.

Se stiamo sempre sognando, se il “tutti in tutti” vige sempre al fondo della coscienza, tutti i momenti dell'esperienza desta sono sempre sul punto di transitare in tutti gli altri e l'“uno a uno” non è che una linea cresta che emerge, che si delinea, che prende forma, che si distende di volta in volta tra un picco di percezione e un picco di memoria. Salvo appunto non perdere di vista il fatto che il picco di percezione fa tutt'uno con una montagna di percezioni, che il picco di memoria fa tutt'uno con una montagna di ricordi, e che a sua volta la linea di cresta tra percezione e memoria fa tutt'uno con una montagna che è integralmente presente, se la si pensa dal lato della percezione, o integralmente passata, se la si pensa dal lato della memoria. L'esperienza vera e propria, l'esperienza a monte del suo punto d'inflessione nel senso dell'esperienza umana o dell'esperienza desta, è la montagna tutta intera, è la continuità tra la linea di cresta e lo sprofondo delle

pendici. E più esattamente è la montagna tutta intera come massa in movimento, come spessore paradossalmente metamorfico, come fase momentanea di un lentissimo ma incessante terremoto. “Tutti in tutti” significa in effetti più esattamente “uno e basta”, “un uno tutto solo”. Questa sarebbe la formula del sogno bergsoniano come della veglia bergsoniana, la formula del fatto che stiamo sempre sognando proprio perché siamo desti e siamo nel pieno dell’atto della cosiddetta coscienza. Un uno ogni volta unico, un uno che ogni volta, nell’infinità delle sue volte, proprio a causa dell’infinità delle sue volte, è assolutamente solo e perfettamente unico, blocco ogni volta solitario di tutti i “tutti” che vi confluiscono.

Freud ha chiamato una volta questo uno, questo punto assorto e solitario “l’ombelico del sogno”.<sup>13</sup> In quell’uno il sogno è completamente assorto in se stesso e proprio perciò massimamente aperto e plastico. In quell’uno i suoi diversi elementi, le sue figure virtualmente enunciabili, le sue immagini tendenzialmente recuperabili alla logica della veglia, del discorso, delle sue distinzioni, delle sue discretizzazioni, si convertono senza sosta gli uni negli altri. L’uno li lascia passare, l’uno non è che questo lasciar passare e migrare l’uno nell’altro senza sosta. Tutti sono reversibili e commutabili in tutti gli altri, nella misura in cui tutti parlano sempre e soltanto di lui, senza peraltro poterne parlare che dalla propria prospettiva. E viceversa, proprio perché non sono altro che prospettive, non parlano mai d’altro che di quell’ombelico, di quel nodo di tutta la superficie del sogno in un unico punto singolarissimo e vuoto. Salvo che questa formula ombelicale del sogno è la formula bergsoniana della veglia. O più esattamente, è la formula bergsoniana della veglia in quanto la veglia è sempre la veglia del sogno, in quanto la coscienza è sempre la coscienza dell’inconscio, è sempre la coscienza che ha l’inconscio come soggetto e come oggetto simultaneamente.

### *La veglia sogna*

**R**enaud Barbaras, in un articolo notevole, ha messo in rilievo quello che sembra essere un paradosso dell’analisi bergsoniana della memoria. Si direbbe, scrive Barbaras, che i due capitoli centrali di *Materia e memoria* giustifichino due interpretazioni opposte, la-

<sup>13</sup> S. FREUD, *L’interpretazione dei sogni*, in ID., *OSF 3*, Boringhieri, Torino 1980 ss., p. 480.

sciandole coesistere in una fondamentale indecisione. «Bisogna dire che è il corpo che prende l'iniziativa e che chiama – in funzione delle esigenze dell'azione – dei ricordi che non hanno vera esistenza al di fuori di quell'attualizzazione? O bisogna affermare al contrario che l'iniziativa viene dai ricordi, che costituirebbero l'essenziale della percezione, così che la funzione del corpo sarebbe semplicemente quella di impedirne l'attualizzazione integrale?»<sup>14</sup>

Sono i paradossi del continuo, quelli che Barbaras presuppone con la sua critica. Paradossi che già Merleau-Ponty evidenziava, contro Bergson, in *Fenomenologia della percezione*. «Se, in virtù del principio di continuità, il passato è ancora del presente, e il presente è già del passato, non c'è più né passato né presente».<sup>15</sup> In altri termini, se tutto è in tutto, nessuna cosa è quella cosa che è. Se il passato si conserva integralmente nel presente, è allo stesso tempo il presente ad essere integralmente sognato dal passato, completamente sfatto nel sogno di una memoria anch'essa tanto vasta da ridursi alla pura informità. Ma la nostra analisi mostra tutt'altro. Di fatto Bergson non rinuncia a far funzionare il sogno come la veglia, non rinuncia a vedere nel sogno qualcosa che non è mai il “tutti in tutti” ma un semplice allentamento dell’“uno a uno”, uno schema che potremmo esprimere in una formula del tipo “alcuni ad alcuni”. Il continuo bergsoniano non è affatto piatto. Il continuo anzi è il continuo pullulare delle discontinuità, il continuo germogliare di singolarità che nel loro profilo slabbrato ma riconoscibile riconvertono in sé ogni altra singolarità accentuandone alcune e non altre, mettendone alcune in un rilievo particolare rispetto a cui altre ancora, a cascata, si disporranno secondo piani di rilevanza maggiori o minori. La discontinuità di questa insorgenza ogni volta unica e assoluta, ma radicalmente prospettica e in questo senso parziale accanto ad altre prospettive e ad altre parzialità, è la sola formula possibile del continuo bergsoniano.

### *Una storia di fantasmi*

È tempo di rileggere in dettaglio la pagina plotiniana a cui Bergson affida la soluzione del suo problema. Quello che evoca Bergson attraverso Plotino è un universo di ectoplasmici, di entità

<sup>14</sup> R. BARBARAS, *Le tournant de l'expérience*, «Philosophie», 54 (1997), p. 39.

<sup>15</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 319; ID., *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Bompiani, Milano 2003, p. 391.

ameboidi che fluttuano in cielo, in attesa di prendere forma e corpo attraverso l'incontro con entità altrettanto vaghe, immerse in quel paesaggio ugualmente gelatinoso che è l'universo sublunare, l'universo dei corpi materiali. Ma questa natura ectoplasmatica del paesaggio plotiniano è tutt'altro che un ornamento retorico.

Il grande problema sotteso a questo mito plotiniano è quello della nascita, della venuta di un nuovo essere, del modo in cui qualcosa di nuovo si produce nel mondo. È questo il problema che Plotino risolve affidandolo a questo paesaggio attraversato da una vita sognante e sospesa, non ancora viva anche se non certamente priva di vitalità, non priva di contorni ma dotata di profili solo vaghi e spettrali. Non è forse un problema dello stesso genere, quello che Bergson avvia a soluzione ricorrendo al mito plotiniano, cioè il problema di come nasca il sogno, di come insorga un'esperienza nuova nell'incontro di un vago presente con un vago passato, di una vaga forma con un'ampia falda di materialità anch'essa fluttuante?

Ma il problema a cui Bergson di fatto deve dare soluzione nel momento in cui pone la questione del sogno è un problema molto più generale, un problema di cui il sogno si rivela essere un caso esemplare, risolto il quale sarà risolto anche il problema più vasto, anzi risolto il quale il problema più vasto andrà a coincidere punto per punto con il problema del sogno. Se il problema che Bergson deve affrontare per venire a capo della questione del sogno è il problema dell'incontro tra una vaga percezione che abbiamo in stato di dormiveglia e ciò che essa suscita in termini di esperienza propriamente onirica, il progetto più generale in cui Bergson incastona la questione del sogno è il progetto di una teoria dell'esperienza e quindi di una comprensione generale del nesso tra percezione e ricordo, è il tentativo di dare soluzione all'eterno enigma dell'esperienza che la metafisica classica incontra nel momento in cui afferma che l'esperienza si fa tra due versanti o su due versanti, salvo aggiungere subito dopo che quei due versanti sono eppure non sono distanti, sono eppure non sono eterogenei, sono eppure non sono due, forma e materia, concetto e percetto, presenza e memoria, empiria e trascendentalità, puntura e significazione, densa cecità e vuota illuminazione. È appunto a intercettare questo spazio intermedio, questo regno di mezzo, che servono gli ectoplasmi plotiniano-bergsoniani.

Bisogna, questo insegna quel vago mondo di fantasmi, immaginare l'esperienza come un incontro, ma non come un incontro tra due cose definite, non come un incontro tra una materia e una forma, tra un dato percettivo e una forma concettuale, tra qualcosa di presente

e puntuale e lo spazio vuoto ma netto di un'assenza, tra una punta nitidamente empirica e una tavola perfettamente trascendentale. La vaghezza è la chiave della soluzione che Bergson dà al problema dell'esperienza, e forse tutto il bergsonismo non è che un tentativo di dare dignità filosofica alla vaghezza, di fare del vago l'elemento risolutivo, l'anima di tutti i concetti, la materia di tutte le cose. Per inciso, è per questo motivo che Plotino assume in Bergson un peso tanto decisivo, diventando sul finire dell'Ottocento l'oggetto di un corso specifico, tutto incentrato su quanto avviene in quel regno intermedio tra le anime e i corpi, tra l'unità dell'uno e la dispersione della materia. Bisogna immaginare, cioè, che ogni incontro sia un incontro tra fantasmi, tra entità che sono un po' più che passate ma un po' meno che presenti, un po' più che empiriche ma un po' meno che trascendentali, un po' più che materiali ma un po' meno che formali, un po' più che insignificanti ma un po' meno che significative. L'intera tavola dei dualismi metafisici va riscritta, anzi va ricavata come l'effetto di un appuntamento tra ectoplasmi, di un incrocio tra vaghezze che vanno l'una incontro all'altra.<sup>16</sup>

Ciò che accade in quell'incrocio è che il primo dei due termini si precisa attraverso la vaghezza dell'altro, e che a quel punto anche l'altro si precisa attraverso l'indecisa ma mai generica fluttuazione del primo. Quando un ectoplasma incontra un altro ectoplasma, il primo diventa la tavola su cui il secondo si deposita, il primo si ritrova preso in un divenire trascendentale rispetto a cui il secondo si ritrova preso in un divenire empirico. Nessuno dei due è trascendentale e nessuno dei due è empirico, bensì il primo diviene trascendentale senza mai arrivare a esserlo, proprio come il secondo, grazie a quel primo divenire, diviene empirico senza mai finire di diventarlo. E mentre il primo diviene la tavola sul quale il secondo si deposita, anche il secondo diviene la tavola su cui il primo si deposita, anche il secondo

<sup>16</sup> La questione dell'incrocio tra queste direzioni divergenti – che tecnicamente si chiamano nella filosofia alessandrina *proóodos* ed *epistrophé*, e nella sua versione latina *processio* e *conversio* – era stata al centro del corso su Plotino che Bergson aveva tenuto nell'anno 1898-1899: H. BERGSON, *Cours IV. Cours sur la philosophie grècque*, H. Hude (cur.), PUF, Paris 2000. Sull'alessandrinismo di Bergson e sulla presenza decisiva di questa figura di incrocio tra *proóodos* ed *epistrophé*, cfr. J.-CH. GODDARD, *Présence et réflexion*, in «Annales bergsoniennes», vol. 1, 2002, pp. 343-348, in part. p. 344; vedi inoltre le pagine di R. Ronchi su “Metafisica”, in H. BERGSON, *Storia della memoria e storia della metafisica*, F. Leoni e R. Ronchi (cur.), ETS, Pisa 2007, pp. 8-13.

diviene il trascendentale in cui si scrive e si inizia a leggere l'empirico, anche il secondo diviene la memoria in cui si deposita e grazie a cui inizia a significare il presente che percepiamo. Chiamiamo presenza, percezione, ciò che inizierà a stagliarsi e ad emergere, a partire dalla sua vaghezza iniziale, grazie al setaccio che gli è offerto dalla vaghezza del secondo, che chiamiamo passato e che solo grazie all'incontro con la vaghezza del primo inizierà a valere come la sua anima, il suo significato, la sua memoria.

Ma due osservazioni si impongono a questo punto. La prima è che nessuno dei due diventerà mai materia davvero materiale o forma davvero formale. Il sogno perfetto della materia o la materia come sogno perfettamente realizzato non è che una direzione, la direzione dell'esperienza che si fa supporto, luogo di iscrizione, dimensione trascendentale, tavola vuota e potentemente significante. Allo stesso modo, la veglia perfetta non è che una direzione, una direzione opposta ma altrettanto interminabile, la direzione al cui termine troveremmo, se un termine ci fosse, la punta di un puro presente inesteso, presente che punge senza significare, dato muto e assolutamente traumatico, puro segno privo di qualsiasi supporto in cui depositarsi e rendersi leggibile. La seconda osservazione è che, tuttavia, solo all'apparenza siamo di fronte a una simmetria. L'esperienza si fa secondo la strana legge per cui un'evanescenza si precisa attraverso l'altra, ma Plotino, o almeno il Plotino di Bergson, afferma senza mezzi termini che sono le anime a precipitare sui corpi, cioè, nei termini bergsoniani, che sono i ricordi a precipitare sulle percezioni, è l'esperienza in atto a evocare il proprio passato. È una vaghezza a setacciare l'altra, non viceversa. È perché un corpo è in atto, che le infinite anime del passato o il passato come l'infinità delle anime si affolla intorno ad esso. È perché l'anima "si lascia attrarre, si inclina, cade" verso il corpo, che un nuovo nato vede la luce. Se un'idea superficiale di ciò che sarebbe il continuo giustifica la comprensione dell'esperienza come sempre sognante e insieme sempre desta, o dell'esperienza bergsoniana come indecisa e sospesa tra il lasciarsi andare della coscienza dall'"uno a uno" al "tutti in tutti" e l'insorgere continuo dell'"uno a uno" dal fondo del "tutti in tutti" del sogno, è vero al contrario che questo doppio movimento assegna un chiaro privilegio al primo movimento sul secondo. Questo doppio movimento è un movimento di immersione nella dimensione del "tutti in tutti" solo grazie all'emersione e nell'emersione dell'"uno a uno" o dell'"uno e basta". Siamo sempre vegliando e sognando, ma è la veglia che sogna, non il sogno che veglia.

*Due inganni*

È quanto dire che due indicazioni bergsoniane sono ingannevoli in base al percorso stesso di Bergson. È ingannevole l'immagine della danza macabra, perché qualcosa percepiamo sempre, qualcosa è sempre in atto ora. Qualcosa percepiamo sempre, ed ecco che una memoria anch'essa vagante si accende, una memoria disfunzionale ed erratica ma tutt'altro che insignificante rispetto alla percezione che la innesca, una memoria che ricorda più di quanto solitamente ricordiamo e che significa più di quanto solitamente significa, ma che in nessun modo ricorda tutto in generale, tutto in una sorta di piatta equivalenza o di assoluto disordine. Nessun sogno è mai una simile insensata danza macabra, o nessuna danza macabra è mai priva di una sua precisa coreografia. Se infatti quella danza ricordasse tutto non ricorderebbe nulla, mentre nel caso del sogno esattamente come nel caso della veglia si deve dire che si ricorda sempre, che si ricorda anzi tutto il ricordabile, benché nella violenta intensificazione di quell'unica percezione in atto, nella violenta ripresa che quell'unico atto impone proprio per la sua unicità. Si ricorda sempre tutto, ma in maniera essenzialmente monadologica. Il sogno non è una coscienza meno lucida, meno ordinata, ma al contrario più lucida, più intensa, più fittamente ordinata e densa di connessioni.

E ingannevole è anche l'altra immagine bergsoniana, secondo cui la filosofia avrebbe a che fare con la risalita del corso dell'esperienza, con la risalita a monte di quel punto in cui essa diventa umana inflettendosi nel senso dell'utilità. L'esperienza non è mai davvero inumana, non è mai davvero assoluta, non è mai davvero priva di screziature e striature. Se non per il cadavere, se non per la materia pura, forse neppure per loro. La materia stessa è una direzione, pensa Bergson, non qualcosa che si troverebbe al termine di una direzione. Il sogno stesso è una direzione, non una materia, non uno stato. Ma se è così, il progetto della filosofia bergsoniana ha a che fare, più esattamente, col tentativo di risalire a quel punto di inflessione, non al di là di esso. Si tratterebbe di dar conto di quella svolta, non di ciò che si troverebbe prima. Perché a monte di quell'inflessione non c'è nulla, se non l'infinità delle altre inflessioni che sono in atto, e che sono in atto proprio ora anche se altrove, non in un altro tempo ma piuttosto in un altro luogo. Quell'inflessione, in altri termini, non attinge a una storia abissale, a un passato puro, ma a una pura geografia, alla densità di una superficie di simultaneità.



Così, il problema stesso del tempo, che sta al fondo dell'intera questione bergsoniana del sogno, è un problema essenzialmente topologico. Uno spazio di natura intensiva, uno spazio fatto di molteplicità non numerabili sono il segreto del tempo che è sempre, quindi, un tempo di tempi, una temporalizzazione che accade qui di temporalizzazioni che accadono altrove. Il segreto del tempo è questo uno. "Uno" spazio intensivo, "una" molteplicità non numerabile ma intrinseca: è in questo uno che è sempre e soltanto uno, benché sia uno ogni volta, e proprio perciò uno ma infinite volte in infiniti altrove, che sta un'altra formula possibile del continuo bergsoniano, un'altra formula del continuo come continua produzione di discontinuità, come continua insorgenza di veglie che sognano il proprio sonno stando sempre in bilico su quel rovescio mai realizzato, quasi mai realizzato, che è quello di un sonno che sogna la propria veglia.