

Federico Luisetti

TOPOLOGIE BERGSONIANE*

Abstract

*The article focuses on Bergson's doctoral dissertation, *The Idea of Place in Aristotle (1889)*, showing how its naturalistic principles challenge the epistemology of intensive quantities that, from Kant to Deleuze, has rooted topological thought in a transcendental dimension. Against Kant's spatial continuum – from the emptiness of the transcendental field to the fullness of the empirical phenomenon – Bergson theorizes a topological space completely absorbed within physical bodies, their qualitative changes, movements and interactions. The second part of the article connects this Bergsonian immanentism to the “living thought” of Roberto Esposito, arguing that Esposito's critique of modern philosophical idealism could be productively interpreted as an instance of this naturalistic topology.*

1. *L'idea di luogo*

Il nucleo del vitalismo bergsoniano è custodito nella tesi di dottorato di Bergson, *L'idea di luogo in Aristotele*: «il luogo aristotelico non esiste prima dei corpi, ma nasce dai corpi, o piuttosto dall'ordine e disposizione dei corpi»¹. Lo spazio topologico, il luogo, sorge dai corpi, che sono i contenitori dei movimenti naturali e il sostrato della distinzione tra movimenti di luogo e cambiamenti qualitativi, tra traslazione e mutamento: «Quanto ad Aristotele, dato che ha distinto i diversi generi del movimento nel modo del fisico piuttosto che in quello del geometra, e ha ritenuto che altro è il colore e il desiderio del movimento che tende verso il basso, altro quello del movimento che va verso l'alto, è stato per ciò stesso portato a rigettare del tutto il nostro spazio omogeneo e a parlare invece del luogo. Ritiene infatti che il movimento sia connesso con il corpo, quasi

* Il testo è una versione modificata di F. LUISETTI, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Mimesis, Milano 2011, pp. 80-85. Ringraziamo l'editore del volume per averne concesso la pubblicazione (N.d.R.).

¹ H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, Alcan, Paris 1889, p. 76; trad. it. F. Sossi, *L'idea di luogo in Aristotele* (1889), in ID., *Opere*, a cura di P.A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986, p. 388. Su questo testo cfr. F. HEIDSIECK, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Le cercle du livre, Paris 1957; L. COUTURAT, *Etudes sur l'espace et le temps de MM. Lechalas, Poincaré, Delboeuf, Bergson, Weber et Evellin*, in “Revue de métaphysique et de morale”, 4 (1896), pp. 646-669; M. BOUDOT, *L'espace selon Bergson*, in “Revue de Metaphysique et de Morale”, 85 (1980), pp. 332-356 e M. ZANATTA, *La théorie aristotélicienne du lieu selon Bergson*, in C. STANCATI (a cura di), *Henri Bergson: esprit et langage*, Pierre Mardaga, Hayen 2001, pp. 85-98. Il contributo più dettagliato sul rapporto tra ontologia aristotelica e bergsonismo è quello di G. FASOLO, *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Edizioni Alboversorio, Milano 2006.

sbocciando dalla sua natura intima»². Come lo *spatium* deleziano, il luogo aristotelico-bergsoniano è un sistema di variabili dipendenti, che sfugge alla distinzione fra materia e forma; un «qualcosa di ben determinato», che non «può essere ricondotto alla forma senza mescolarsi immediatamente con la materia, quindi con il corpo stesso»³.

E tuttavia, a differenza di Deleuze, il cui *spatium* è radicato nella profondità del trascendentale e presuppone l'architettura kantiana delle quantità intensive illustrata nelle «anticipazioni della percezione» della *Critica della ragion pura*⁴, Bergson contesta sia il carattere formale ed estensivo della spazialità kantiana sia quello intensivo della percezione dei fenomeni nello spazio⁵. Lo spazio kantiano, quantità estensiva e dimensionalità geometrica, è per Bergson una procedura derivata, un'incrostazione di abitudini di pensiero – divisibilità infinita, omogeneità, quantificabilità metrica del moto – acquisite nel corso dell'interazione con la materia. Il vuoto e l'infinito sono proprietà essenziali ma secondarie del pensiero dei «geometri»: «Dalla nostra distinzione di forma e materia segue anche che il nostro spazio, anche qualora tutto sia pieno in un mondo finito, può tuttavia essere detto sia vuoto sia infinito. Infatti, anche ammettendo che i cambiamenti delle qualità si svolgano tutti in un cerchio finito e che al di fuori di limiti determinati non si possa trovare alcunché di percepibile per i sensi, tuttavia con il pensiero andiamo oltre, e non ci lasciamo rinchiudere in uno spazio, per grande che sia, senza desiderare immediatamente di volarne fuori»⁶. Lo spazio kantiano è accettato da Bergson come un supplemento del luogo, un'idealità che attraversa i corpi e le loro parti.

² H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, ed. cit., p. 75; it. p. 388.

³ *Ibidem*, p. 20; it. p. 357.

⁴ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, pp. 151-158; trad. it. P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2005, pp. 209-216. In *Differenza e ripetizione*, Gilles Deleuze teorizza uno spazio virtuale, «profondità originaria», quantità intensiva o *spatium*, che presiede alla genesi delle grandezze estensive (cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997, p. 297). Lo *spatium* come teatro di ogni metamorfosi è un principio trascendentale che «si conserva in sé fuori della portata del principio empirico» (*ibidem*, p. 311).

⁵ La polemica anti-kantiana, che ne *L'idea di luogo in Aristotele* prende di mira soprattutto lo spazio come quantità estensiva, sarà poi sviluppata da Bergson in riferimento alle quantità intensive di Kant e dei neo-kantiani, e dunque rivolta all'interpretazione trascendentale della percezione e della materialità (cfr. il primo capitolo di H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in ID., *Oeuvres*, a cura di A. Robinet, con un'introduzione di R. Gouhier, PUF, Paris 1959, pp. 1-156; trad. it. F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002). Secondo Bergson, tutto il reale possiede una durata, uno spessore irriducibile all'immediatezza; non esiste dunque un grado qualitativo compreso nell'attimo, una percezione istantanea dell'unità di un fenomeno come presupposto dall'epistemologia delle quantità intensive esposta da Kant nelle «anticipazioni della percezione» della *Critica della ragion pura*. Per Bergson ciò che appare si sottrae a una scala e a una serie, alla legge del più e del meno, all'inserimento in una catena di apparenze che, a partire da un vuoto – il trascendentale kantiano – determina il manifestarsi del reale nel dato percettivo. Per una discussione più approfondita delle quantità intensive di Kant, della critica di Bergson al kantismo e della ripresa di Deleuze dell'impostazione trascendentale, cfr. F. LUISETTI, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, ed. cit., pp. 35-64. Per una visione d'insieme dell'ispirazione trascendentale della filosofia di Deleuze, cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF 2009.

⁶ H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, ed. cit., p. 73; it. p. 386.

Al contempo, esso è ricondotto genealogicamente a esigenze pratiche, che presuppongono la distinzione tra la materia e la forma della conoscenza, e s'innestano sulla realtà fisica dei movimenti e mutamenti qualitativi dei corpi.

In tal modo, Bergson subordina il modo di pensare del geometra a quello del fisico, le strutture trascendentali della sensibilità a una topologia naturalistica. In Bergson, la genesi dello spazio-tempo non risale sino a uno *spatium* intensivo e trascendentale ma si mantiene in prossimità di corpi finiti inclusi in altri corpi finiti. Aristotele «ha voluto che lo spazio, prematuramente emancipato ad opera di Leucippo e Democrito, fosse ricondotto nei corpi, in modo che allo spazio fosse sostituito il luogo, e a un teatro infinito del movimento un'inclusione di cose finite in cose finite»⁷.

Dopo aver neutralizzato la costituzione trascendentale del continuo, Bergson radicalizza il naturalismo aristotelico, la sottomissione dello spazio ai corpi⁸. In Aristotele l'inclusione dei corpi nei luoghi, intesi come «superficie interna della cosa contenente», prosegue sino a porre un limite immobile che svolge la funzione fisica e logica di luogo primo⁹. Bergson si domanda «che ne sarà del luogo, se restituiamo al mondo aristotelico il suo movimento interrotto»¹⁰. La risposta è un costruttivismo topologico, una metafisica del vivente e dei suoi limiti. Pur ricalcando la logica aristotelica, il luogo bergsoniano «è un limite mobile, che segue il corpo, delle cose contenute»¹¹. Solo a questa condizione, soltanto se il luogo non è un limite immobile, cioè una superficie contenente statica, un automatismo logico-cosmologico che circonda il corpo mobile, bensì uno spazio vivente invilupato nei corpi in movimento, sarà possibile distinguere nel corpo ciò che è in atto e ciò che è in potenza, e dunque assegnare ai corpi un luogo senza cadere nell'aporia in cui, secondo Bergson, è rimasto intrappolato Aristotele, che è in grado di assegnare un luogo ai corpi soltanto a condizione che essi siano già fuori dal luogo. Se invece ci atteniamo ad Aristotele e concepiamo il luogo come un limite immobile, come Deleuze nella sua ontologia dello *spatium* intensivo e dei cristalli di tempo¹², incorriamo nel seguente paradosso:

«per tutto il tempo in cui la cosa contenuta rimane immobile, non c'è nessuna ragione per cui si dica che il contenente e il contenuto sono separati: potrebbe darsi infatti che queste cose, che sembrano due, risultino invece unite in un corpo unico e solidale, che allora ciò che chiamiamo contenuto occupi il luogo non in atto, ma soltanto in potenza, dato che sono continue le cose che credevamo contigue. Il luogo in atto, come si è detto, sarà rivendicato dalla cosa contenuta allorché, separata, si muoverà: è dunque il moto a sciogliere l'unione dei corpi e la nostra incertezza. Ciò posto, ecco darsi una conseguenza sorprendente e quasi incredibile: un corpo è in possesso di un luogo a condizione di essere fuori dal luogo. Infatti la cosa contenuta avrà nella superficie che la tocca e contiene un luogo

⁷ *Ibidem*, pp. 78-79; id. p. 390.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 62; it. p. 380.

⁹ *Ibidem*, *ivi*.

¹⁰ *Ibidem*, *ivi*.

¹¹ *Ibidem*, *ivi*.

¹² Sui “cristalli di tempo”, equivalente cinematografico dello *spatium* intensivo, cfr. G. DELEUZE, *L'immagine-tempo: cinema 2*, trad. it. J.-P. Manganaro e L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989, pp. 82-112. Secondo Deleuze, dopo Roberto Rossellini, il cinema predilige “immagini-cristallo”, meccanismi genetici trascendentali, una scissione continua del tempo a partire da un luogo immobile.

primariamente allorché allontanandosi romperà l'unione»¹³.

2. *Pensiero vivente*

In *Pensiero vivente*, Roberto Esposito disegna una mappa delle linee di sviluppo del pensiero italiano – “italiano” secondo un’accezione genealogica, alla luce di una discendenza radicata nella contingenza di processi di territorializzazione e deterritorializzazione irriducibili ai confini della nazione. Per Esposito, ciò che di italiano vi è in Machiavelli e Bruno, Vico e Gramsci, De Sanctis e Agamben è soltanto una comune estraneità all’orizzonte moderno della filosofia maturato tra Descartes e Kant, una resistenza alla cattura nella “piega trascendentale”: «Si è visto come il pensiero italiano non sia preso, nel suo complesso, nella piega trascendentale che caratterizza la sezione più cospicua della filosofia europea»¹⁴. La peculiare condizione geopolitica dell’Italia, il suo decentramento e la frammentazione politica, la non sovrapposibilità di terra, nazione e pensiero, giustificano «il carattere più intensamente geofilosofico della cultura italiana»¹⁵. Nel caso della Francia, l’attacco alla tradizione trascendentalista – costantemente preoccupata di sostenere e rafforzare il dispositivo della persona – è condotto invece da una linea minoritaria, che collega «Bergson a Deleuze, passando per Merleau-Ponty, Simondon, Canguilhem e lo stesso Foucault». Anche per questo pensiero vivente, l’esperienza umana è pensata «non nel prisma trascendentale della coscienza individuale, ma nella densità indivisibile della vita»¹⁶. Mentre i seguaci di Descartes e Kant si consegnano a una logica della presupposizione che radica ogni proposizione in un *subiectum suppositum*¹⁷, sin dalla sua genesi rinascimentale il miglior pensiero italiano si sviluppa al di fuori di questa macchina argomentativa, in rapporto polemico con l’individualismo moderno e la tradizione idealistica¹⁸. Estraneo al trascendentalismo e alla topografia metafisica della persona, questo pensiero sperimenta connubi imprevedibili, animato da un’impurità transdisciplinare che lo tiene a contatto con un «cosmo vivente senza centro né confini»¹⁹.

Esposito contrappone l’atteggiamento genealogico foucaultiano, consapevole della «inoriginarietà costitutiva della storia», ai meccanismi trascendentali di fondazione e ai paradossi del dispositivo della persona²⁰. Inoltre, con un gesto teorico significativo, egli

¹³ H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, ed. cit., pp. 61-62; it. pp. 379-380.

¹⁴ R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 30.

¹⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁶ R. ESPOSITO, *Biopolitica e filosofia dell’impersonale*, conferenza inedita. Sul motivo dell’impersonale nel pensiero di Roberto Esposito, cfr. i contributi raccolti in L. BAZZICALUPO (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano 2008, e in particolare il testo di T. CAMPBELL, *Foucault non fu una persona: l’idolatria e l’impersonale in Terza persona di Roberto Esposito (ibidem, pp. 109-122)*.

¹⁷ «*Subiectum suppositum* è quella figura, evidentemente aporetica, che poggia su se stessa, pure essendo, al contrario, la sostanza su cui poggia [...] costruito decisivo per l’intera tradizione occidentale, che fonda l’unità del soggetto in una separazione tra sé e il proprio sostrato biologico» (R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, ed. cit., p. 30).

¹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*, p. 32.

²⁰ *Ibidem*, p. 25: «l’inoriginarietà costitutiva della storia [...] rende l’origine sempre coeva, in maniera latente, a ogni momento storico, e perciò riattivabile come risorsa energetica, piuttosto che subita come

collega la ripresa foucaultiana della genealogia di Nietzsche alla vasta costellazione vitalista che percorre la storia del pensiero italiano: dal ritorno ai principi machiavelliano ai ricorsi vichiani, dall'attualità della sapienza degli antichi in Bruno e Leonardo alla centralità degli impulsi corporei in Leopardi. In tutti questi casi il pensiero è percorso dall'«oscura potenza vitale» di un «insieme bioantropico indistinto», da una «piega non storica o preistorica», da una «falda antropica ancora troppo contigua alla dimensione animale»²¹.

Il pensiero vivente è sostenuto da una matrice naturalistica, che ha spezzato le catene della soggettività trascendentale e dell'idealismo filosofico. Una «dialettica senza risoluzione», sospesa tra la storia e «l'oscura potenza vitale che la sottende»²²; un movimento continuo di oscillazione ed estroflessione; lo spostamento dei limiti mobili tra il biologico e lo storico, tra l'origine e l'attualità, e la loro progressiva cattura ed inversione dentro nuove soglie di indeterminazione²³. Il pensiero vivente è un metodo topologico che, come il naturalismo bergsoniano, introduce nuove forme di contatto con le forze non storiche che sorreggono la nostra esausta civiltà²⁴.

ritorno spettrale».

²¹ *Ibidem*, pp. 24-29. «La *ingens sylva* dei 'bestioni' da cui, attraverso un tortuoso percorso di incivilimento, discendono gli uomini, ha l'aspetto, informe e deforme, di un insieme bioantropico indistinto, interamente occupato, e appunto sformato, dalla comunione dei corpi, debordanti e ammassati, dei suoi abitanti. [...] Nulla, per Vico, è più letale dell'idea – tipicamente moderna – che si possa tagliare il nodo che lega la storia al suo inizio non storico, sciogliendolo in un processo di compiuta temporalizzazione della vita [...] Al fondo della storia vi è un elemento opaco, seminaturale, storicamente intrattabile, con cui gli uomini devono fare i conti [...] La soggettività non è esclusa, ma immessa, e integrata, nel processo di autogenerazione del mondo» (*ibidem*, pp. 28-29, 32).

²² *Ibidem*, p. 28.

²³ *Ibidem*, p. 242.

²⁴ È importante distinguere il pensiero vivente dalla topologia originaria di Peter Sloterdijk – cfr. in particolare i tre volumi di P. SLOTERDIJK, *Sphären*, 3 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998-2004, intitolati *Blasen* ("Bolle"), *Globen* ("Globi") e *Schäume* ("Schiuma"); in italiano è disponibile il primo volume, *Sfere I. Bolle*, trad. it. G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009. Sloterdijk si muove in un orizzonte vitalistico e topologico ma, nonostante i molti temi nietzscheani, la sua matrice concettuale è un'antropologia filosofica intrisa di jüngerismo. A questo panorama appartiene anche l'appropriazione della genealogia foucaultiana, da lui intrapresa in *Critica della ragion cinica* (trad. it a cura di A. Ermano, Garzanti, Milano 1992) e approdata al libro-manifesto *Devi cambiare la tua vita* (trad. it. F. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2010). Sulla topologia sferologica di Sloterdijk, cfr. M. JONGEN-S. VAN TUINEN-K. HEMELSOET (a cura di), *Die Vermessung des Ungeheuren: Philosophie nach Peter Sloterdijk*, Fink, München 2009 e W. SCHINKEL-L. NOORDEGRAAF-EELENS (a cura di), *In medias res: Peter Sloterdijk's Sphero-logical Poetics of Being*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011.