

Bergson interculturale. Educazione e linguaggi inediti per la “società aperta”

Riccardo Roni

In questo articolo propongo una lettura di Bergson in prospettiva interculturale, partendo dalla discussione ravvicinata di un recente libro, Bergson postcolonial, del filosofo senegalese Souleymane Bachir Diagne. Su questa base, analizzo la relazione tra linguaggio interiore e linguaggio esteriore nella filosofia morale di Bergson, focalizzando l'attenzione sulle implicazioni pedagogiche di tale assunto. Nella parte conclusiva dell'articolo mi soffermo sull'azione morale dei mistici nella storia, valorizzando il ruolo da essi svolto nel creare e mantenere la “società aperta” e l'interculturalità.

In this paper, I propose a reading of Bergson in an intercultural perspective, starting from a close discussion of a recent book, Bergson postcolonial, of the Senegalese philosopher Souleymane Bachir Diagne. On this basis, I analyse the relationship between the inward and the outer language in Bergson's moral philosophy, focusing on the pedagogical implications of this assumption. In the final part of the article, I dwell on the moral action of mystics in history, valuing their role in creating and maintaining the “open society” and interculturality.

Parole chiave: Henri Bergson, società aperta, linguaggio, educazione, interculturalità

Keywords: Henri Bergson, open society, language, education, interculturality

1. Bergson postcolonial: alcune considerazioni preliminari a partire da un recente volume

Agli albori del secolo scorso, William James osservava che un “pluralismo” adeguatamente concepito considera di necessità il mondo come “pieno di storie parziali, che scorrono parallele le une alle altre, cominciando e finendo in tempi diversi”¹. In questa forma di pluralismo – rilevava a sua volta Bergson, guardando sempre alla prospettiva di James – “le relazioni sono fluttuanti e le cose sono fluide”,

¹ W. James, *Pragmatismo. Un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, a cura di S. Franzese, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1994, p. 82.

giacché “siamo ben lontani da quell’universo arido, che i filosofi compongono con degli elementi ben ritagliati e ben arrangiati, in cui ogni parte non è più semplicemente legata a un’altra parte, come ci dice l’esperienza, ma anche, come vorrebbe la nostra ragione, coordinata al Tutto”². Effettivamente, questo pluralismo auspicato da Bergson sembra aver trovato un preciso riscontro storico, se consideriamo che proprio Souleymane Bachir Diagne³, in un libro recente – *Bergson postcolonial* – pubblicato in Francia nel 2011, discute dell’influenza di Bergson su due figure solo apparentemente distanti dallo spiritualismo francese: il presidente del Senegal Léopold Sédar Senghor (1906-2001) e il padre fondatore del Pakistan Mohamed Iqbal (1877-1938).

Senghor, poeta senegalese pioniere della *Négritude*⁴, compie gli studi in Francia nel 1930 e valorizza, con esplicita allusione alla data di pubblicazione del *Saggio sui dati immediati della coscienza* di Bergson, “la rivoluzione del 1889”⁵, proprio riferendosi all’intuizione della durata e ai linguaggi “inediti” dell’interiorità. Sulla base di questa influenza bergsoniana, Senghor teorizza una forma di *métissage* interpretato non come un accidente biologico bensì “come un orizzonte e una norma”⁶, declinando il tempo-durata di Bergson nei termini di “intelligenza-che-comprende”, evitando in questo modo di opporre l’intelligenza civilizzata all’affettività primitiva, malgrado la sua celebre affermazione che “l’emozione è nera come la ragione è ellenica”.

Sempre nella ricostruzione di Diagne, Senghor individua nell’arte africana – scoperta allora dal movimento surrealista – delle forze “oscuri” ma “esplosive” che si celano sotto la superficie delle cose, recuperando persino la diade nietzschiana apollineo/dionisiaco che si carica di un certo alone mistico. In secondo luogo, benché la genera-

² H. Bergson, *Sul pragmatismo di William James. Verità e realtà* (1911), in H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, a cura di R. Ronchi, tr. it., Milano, Raffaello Cortina, 2014, p. 159.

³ Filosofo contemporaneo di origine senegalese formatosi in Francia e attualmente docente al Dipartimento di Francese e di Filosofia della Columbia University.

⁴ Movimento culturale e politico sviluppatosi nell’immediato secondo dopoguerra nelle colonie africane francofone, orientato ad affermare la tradizione culturale dell’Africa nera contro i tentativi di assimilazione da parte della cultura europea, valorizzando tanto le dimensioni affettive ed emozionali dell’esperienza che un rapporto più concreto e vitale con l’unità cosmica. Come è noto, tra gli intellettuali francesi vi aderì anche Sartre.

⁵ S. Bachir Diagne, *Bergson postcolonial*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p.11 e p. 34.

⁶ *Op. cit.*, pp. 24-25.

zione degli anni Trenta del Novecento opponesse bergsonismo e marxismo, Senghor interpreta l'*Evoluzione creatrice* (l'opera più letta di Bergson) nel senso di un “socialismo africano”⁷, declinando l’“alienazione” di Marx nei termini di un *déforcement*. Diagne mostra chiaramente come questa rilettura africana di Bergson – orientata alla liberazione totale dell'essere umano – nel quadro della decolonizzazione abbia facilitato la genesi di un federalismo da realizzarsi oltre ogni nazionalismo, appunto in un tempo “aperto” alla dimensione del futuro e mediante una pianificazione condivisa che crea le basi per la genesi di una società aperta e perciò interculturalmente connotata⁸.

L'umanismo di Senghor, oltre dello slancio vitale bergsoniano e del socialismo marxiano, risente notevolmente anche dell'influenza mistico-teologica di Teilhard de Chardin, il quale gli consente di elaborare una “cosmologia dell'emergenza continua”⁹. Secondo tale lettura, la vita terrestre creerebbe le condizioni per una sempre possibile socializzazione delle energie umane e naturali, in modo da “civilizzare l'universale”, conservando nel contempo la *possession de soi*.

Dal suo canto, Mohamed Iqbal propone invece una lettura “musulmana” di Bergson, collocandolo nel quadro dei problemi politici del rinnovamento religioso. Iqbal, filosofo indiano, rende visita a Bergson nel 1931, scoprendo verso di lui una grande affinità spirituale “semantica”. Lavorando al rinnovamento della metafisica musulmana a partire dal concetto di *ijtihad*, tradotto solitamente con “sforzo di interpretazione”, Iqbal, pensatore “modernista”, difende la necessità per l'Islam di confrontarsi con le scienze e di costituirsi in nazione per fortificare la propria coscienza morale. Anch'egli è attratto dall'originalità delle nozioni bergsoniane di individuo agente e del tempo come durata pura, che gli consentono di ridimensionare la portata del concetto – peraltro a lui assai caro – di “destino musulmano”, inserendo l'*élan vital* nella rappresentazione coranica dell'universo come creazione continua¹⁰. Per poter conciliare la libertà di Dio e la conoscenza

⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁸ È d'obbligo qui ricordare che proprio negli anni Quaranta del Novecento l'antropologo cubano Fernando Ortiz (1881-1869) propone per la prima volta il concetto di “transculturazione” in termini decisamente problematici, alludendo in particolare alla condizione di sradicamento e “amputazione sociale” degli schiavi neri importati dagli europei a Cuba per il lavoro forzato nelle piantagioni di tabacco e canna da zucchero. Si veda al riguardo F. Ortiz, *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero* (1940), tr. it., Troina, Città Aperta Edizioni, 2007.

⁹ *Bergson postcolonial*, p. 48.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 85

della necessità, Iqbal cerca così di superare l'immagine dell'universo chiuso e predeterminato dei classici, concependo il tempo come potenza storica operante attraverso le iniziative degli individui, secondo l'idea di un "fatalismo attivo" o piuttosto di un "destino"¹¹. Anche su questo aspetto l'influenza di Bergson è notevole.

Iqbal manifesta difatti notevoli affinità con il Bergson maturo, mettendo in risalto proprio l'esperienza religiosa dei mistici – Diagne, in conclusione del libro, parla non a caso del "misticismo completo" di Iqbal¹² – con al centro l'azione che crea la società aperta. Dal punto di vista ontologico, quest'ultima esperienza consente di realizzare l'"essere" nel modo più completo, ossia come "divenire un individuo", tenendo presente che Dio è l'unico individuo veramente completo – così vuole Iqbal – il quale dona all'uomo la vita e il diritto di sviluppare la propria personalità. Ora, queste due letture inedite di Bergson ci consentono di acquisire le chiavi interpretative necessarie per valorizzare il suo contributo intorno a due nuclei fondamentali: il problema del linguaggio e il ruolo dell'educazione.

2. *Il linguaggio come processo educativo e fondamento dell'interculturalità*

Le occasioni in cui Bergson nelle sue opere si concentra sulla funzione del linguaggio nell'esperienza intersoggettiva sono abbastanza ricorrenti, benché, nello stesso tempo, manchino di sistematicità. Fuori dalla Francia, il primo interprete del linguaggio in Bergson fu il pragmatista italiano Giuseppe Prezzolini, il quale, nell'ottobre del 1902, seguì alcune lezioni di Bergson a Parigi. Nel breve opuscolo *Il linguaggio come causa di errore. H. Bergson*, pubblicato nel 1904, Prezzolini mostra come la parola figuri come un dono "di un demonio ironico e maligno, che abbia con lei gittato la discordia e l'inganno nel mondo"¹³.

¹¹ La critica ha giustamente rilevato in questo caso un vero e proprio "paradosso", rinvenibile nel fatto che il fondatore del Pakistan, non facendo menzione di *Le due fonti*, opera in cui, come è noto, Bergson critica ogni forma di nazionalismo, possa trovare in Bergson – filosofo della società e della morale "aperte" – proprio la giustificazione della separazione tra musulmani e indù. Si veda, al riguardo, F. Keck, *Compte rendu de "Bergson postcolonial"*, in "Le Monde", 10.03.2011.

¹² Cfr. *ibidem*, p. 119-120.

¹³ G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa di errore. H. Bergson*, Firenze, Spinelli, 1904, p. 3.

Mettendo in evidenza l'ambiguità della parola, Prezzolini spiega ulteriormente che la “contingenza” – così i pragmatisti italiani definivano la loro filosofia d'avanguardia – nutre una “vivace ostilità” nei confronti del linguaggio, proprio a causa del fatto che esso attiene strettamente allo spazio e alla vita sociale ed è pertanto “causa di errore”: “Il linguaggio è opera del popolo, scrive Prezzolini, non è cosa nostra che noi creiamo; essa ci vien trasmessa”¹⁴. Poi aggiunge: “Le parole ci vengono gravide di significazioni multiple, associate a sentimenti vari, piene quindi di tranelli e di trappole. La loro influenza devia la nostra attenzione; le cose vengono viste traverso il colore delle loro parole e non in sé stesse”¹⁵. Quest'ultima considerazione ci riporta direttamente ai testi di Bergson, e più precisamente alla *Prefazione del Saggio sui dati immediati della coscienza*, in cui, come è noto, Bergson dichiara che “ci esprimiamo necessariamente con le parole, e pensiamo per lo più nello spazio”, in quanto “il linguaggio esige che tra le nostre idee stabiliamo quelle stesse distinzioni nette e precise, quella stessa discontinuità che stabiliamo tra gli oggetti materiali”. Ma, conclude Bergson, “questa assimilazione è utile alla vita pratica, e necessaria nella maggior parte delle scienze”¹⁶.

Questa è la tesi fondamentale e più condivisa di Bergson sulla funzione “pratica” del linguaggio, che ripropone anche in opere successive. Tuttavia, non bisogna tralasciare un altro dato affatto marginale. Bergson dedica considerazioni importanti anche al linguaggio interno, *sub specie durationis*, collegandolo alla “durata pura”¹⁷, alla “melodia continua della nostra vita interiore”¹⁸, dunque alla “personalità”, collocandosi lungo una linea di indagine che da Platone arriva fino ad Agostino¹⁹. Proprio su queste basi, in Francia, dopo il 1870, autori decisivi come Hippolyte Taine e Victor Egger, pur secondo atteggiamenti filosofici diversi, interpretano il linguaggio come un “segno” dipendente dall'atteggiamento psicologico,

¹⁴ *Ibidem*, pp. 4-5.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di F. Sossi, tr. it., Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 3.

¹⁷ *Ibidem*, p. 49.

¹⁸ H. Bergson, *Pensiero e movimento*, a cura di F. Sforza, tr. it., Milano, Bompiani, 2000, p. 139.

¹⁹ Come recente contributo dedicato alla storia del dialogo interiore si veda C. Fernyhough, *Le voci dentro. Storia e scienza del dialogo interiore*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina, 2018.

influenzando anche Saussure²⁰. Grazie, tra gli altri, a Taine ed Egger – che conosce molto bene – Bergson può interpretare il segno linguistico non tanto come l’elemento che collega la cosa con il nome, bensì il concetto con un’immagine acustica, seguendo peraltro alla lettera la tesi di Egger che “ascoltare significa parlare a se stessi”²¹. Si legge difatti nel *Saggio*: “Riusciremmo forse a cogliere la forza espressiva, o meglio suggestiva della musica, se non presupponessimo il fatto che noi ripetiamo interiormente i suoni che udiamo, in modo da porci, a nostra volta, nello stato psicologico da cui sono scaturiti”²²?

Una volta messa in chiaro la differenza tra il discorso interiore e la parola parlata, vincolata agli schemi della lingua, Bergson può approfondire la ricchezza, spesso non tematizzata, del linguaggio interiore, per cogliere, già a questo livello, la possibilità di quello che Raimon Panikkar, uno tra i principali teorici dell’interculturalità, ha definito “dialogo dialogale”, il quale “presuppone una fiducia reciproca in un comune avventurarsi nell’ignoto, giacché non si può stabilire *a priori* se ci si capirà l’un l’altro né supporre che l’uomo sia un essere esclusivamente logico”, opponendolo quindi a quello dialettico che accetta un campo logico impersonale, “al quale si attribuisce o riconosce una validità o giurisdizione puramente ‘oggettiva’”²³.

Nel corso di un’allocuzione pubblica pronunciata in occasione della distribuzione dei premi del concorso generale del 20 luglio 1895, nell’anfiteatro della Sorbona, sotto la Presidenza di Raymond Poincaré, ministro dell’Istruzione Pubblica, Bergson solleva una questione educativa, individuando proprio nell’educazione classica quello sforzo decisivo “per rompere il ghiaccio delle parole e ritrovare al di sotto di esse la libera corrente del pensiero”²⁴, confermando così il valore pedagogico della traduzione²⁵. Bergson prosegue il discorso

²⁰ Cfr. P. A. M. Seuren, *Saussure and His Intellectual Environment*, in “History of European Ideas”, 42, 2016, p. 832.

²¹ V. Egger, *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*, Paris, G. Baillière, 1881. Per un approfondimento sui rapporti tra Egger e Bergson mi sia consentito di rimandare a R. Roni, *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza*, Pisa, Edizioni ETS, 2016.

²² H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., pp. 30-31.

²³ R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, tr. it., Milano, Jaca Book, 2002, p. 44.

²⁴ H. Bergson, *Educazione, cultura, scuola*, a cura di M.T. Russo, tr. it., Roma, Armando, 2000, p. 76.

²⁵ Su questo aspetto, tra gli altri, François Jullien ha dedicato pagine importanti, mostrando come la traduzione offra al pensiero “la possibilità di indagare a monte

asserendo inoltre che, mediante l’esercizio della traduzione delle idee da una lingua all’altra, quest’ultima, per un verso le fa “cristallizzare” in più sistemi differenti, per un altro, invece, “le libera da ogni forma verbale definitivamente chiusa” e invita “a pensare le idee stesse, indipendentemente dalle parole”²⁶. Ed è proprio a questo livello linguistico che si realizza la prima e fondamentale “mediazione” interculturale. A riprova di ciò, Bergson sottolinea difatti che lo “spirito di precisione” degli antichi Greci era orientato a “dare alle parole la fluidità del pensiero”²⁷, al fine di sottrarre il pensiero all’automatismo e poterlo liberare dalle forme e dalle formule, ristabilendovi così “la libera circolazione della vita”²⁸.

Dalle grandi lezioni del passato Bergson ricava le chiavi di lettura della situazione presente, considerando, da un lato, che “per un popolo vi è un interesse politico di prim’ordine, un interesse vitale, a ottenere la simpatia ammirativa del resto del mondo”²⁹ e, dall’altro, che gli operai francesi, pur non avendo imparato il greco e il latino, “lavorano in una società che ha ricevuto l’impronta greco-latina e che l’ha conservata, chiara e ferma, grazie ad un contatto ininterrotto col pensiero antico”³⁰. Ribadendo la funzione decisiva dello spirito di precisione non solo nell’ambito dell’alta cultura ma anche in quello economico – “è nelle industrie di lusso che noi eccelliamo, là dove occorre eleganza e gusto”, osserva sicuramente con grande realismo³¹ – egli sottolinea la funzione strategica della Francia nel quadro internazionale³², nonché il ruolo decisivo in essa svolto sia dalle nature intelligenti che da quelle orientate all’azione, le quali possono contare su “certe riserve

anche se stesso”, giacché il confronto “incerto e ripetuto con un’altra lingua consente alla filosofia di sviluppare una certa riflessività”, portando così alla luce “l’implicito e l’insolito del suo pensiero” (F. Jullien, *L’universale e il comune. Il dialogo tra culture*, tr. it., Roma-Bari, Laterza 2010, pp. 178-179).

²⁶ *Educazione, cultura, scuola*, cit.

²⁷ *Ibidem*, p. 77.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Educazione, cultura, scuola*, cit., p. 98.

³⁰ *Ibidem*, p. 99.

³¹ Cfr. *ibidem*.

³² Bergson svolse infatti una missione diplomatica in America da gennaio a maggio del 1917 per discutere col Presidente democratico Wilson dell’intervento americano nella Prima guerra mondiale. Si veda, al riguardo, H. Bergson, *Le mie missioni nella Grande Guerra*, a cura di R. Peverelli, tr. it., Milano, Edizioni Medusa, 2015.

invisibili di energia”, ovvero sulla “forza del volere” e soprattutto sulla “passione delle grandi cose”³³.

Così, anche nel caso dell’esperienza storica, il linguaggio dell’educazione dovrà collocare gli animi nella loro direzione naturale – in realtà Bergson, seppur in piena coerenza con la propria impostazione liberale, parla della necessità del reclutamento di una “duplice élite”, del pensiero e dell’azione³⁴ – al fine di esercitare il “buon senso” nelle azioni concrete. In quest’ultimo caso particolare, le parole come “tolleranza”, “diritti”, “uguaglianza” – che molte lezioni hanno permesso di ricavare da almeno due secoli di lotte sociali – dovranno aiutare a vincere la naturale inclinazione umana a conformarsi alle richieste tanto della società chiusa che delle morali e delle religioni chiuse.

3. *La società aperta tra misticismo e attitudine pragmatica*

La lucida analisi di Bergson del nesso che intercorre tra educazione e linguaggio è orientata a mettere al centro il problema della vita sociale “aperta”, valorizzando l’apporto delle intelligenze associate, affinché un’azione “comune” divenga in qualche misura possibile. In tal senso, la filosofia morale di Bergson può essere considerata interculturalmente orientata. A questo livello compiuto dell’intersoggettività – in cui si assiste al passaggio dal monologo interiore al dialogo polifonico – il segno linguistico consente ai membri della comunità di comunicare tra di loro, diversamente da quanto accade, ad esempio, nelle società degli insetti fondate sull’istinto, nelle quali, si legge nell’*Evoluzione creatrice*, “ogni individuo è inchiodato, dalla sua struttura, alla funzione che compie”³⁵. Nelle società umane, invece, ciascuno apprende il proprio ruolo “non essendovi predestinato dalla sua struttura” e, a tale scopo, “serve un linguaggio i cui segni – che non possono essere di numero infinito – siano estendibili a un’infinità di cose”³⁶. Il segno linguistico, infatti, possiede la caratteristica di trasferirsi da un oggetto all’altro, come è possibile osservare nei bambini piccoli dal momento in cui iniziano a parlare, e pertanto, conclude Bergson, “*il segno intelligente è un segno mobile*”³⁷.

³³ *Educazione, cultura, scuola*, cit., p. 79.

³⁴ Cfr. *ibidem*, p. 106.

³⁵ H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Milano, BUR, 2012, p. 155.

³⁶ *Ibidem*, p. 156.

³⁷ *Ibidem*; il corsivo è di Bergson.

Ora, grazie al linguaggio dinamico, che veicola il pensiero in movimento, l'intelligenza ha potuto passare dalle cose alle idee, evitando così di restare inchiodata agli oggetti materiali, come in uno stato di “sonnambulismo”. La parola, osserva a riprova Bergson, “fatta per andare da una cosa all'altra, è infatti essenzialmente trasferibile e libera”³⁸; nello stesso tempo, Bergson simpatizza anche con il linguaggio “fluidico” del poeta, che gli consente di far rivivere agli altri l'emozione della durata pura, in modo da far percepire a chi ascolta “l'esatto inserimento delle lettere nelle sillabe, delle sillabe nelle parole e delle parole nelle frasi”³⁹. I diversi linguaggi, dunque – sia quello interno, riflessivo, veicolato dalla parola interiore “silenziosa”, sia quello esteriore, condivisibile socialmente, in quanto veicolato dalla parola parlata e dalla lingua – forniscono alla coscienza un “corpo immateriale” in cui incarnarsi socialmente. La vita sociale viene evocata da Bergson proprio in rapporto al continuo interscambio tra linguaggio statico e linguaggio dinamico⁴⁰. La società, difatti, “immagazzina e conserva gli sforzi come il linguaggio immagazzina il pensiero, fissando così un livello medio in cui gli individui dovranno giungere subito e, con questa sollecitazione iniziale, impedisce ai mediocri di addormentarsi, spinge i migliori a salire più in alto”⁴¹.

Sulla base di questi assunti, in *Le due fonti della morale e della religione* Bergson approfondisce il rapporto tra linguaggio ed educazione morale, distinguendo la “società chiusa” dalla “società aperta”. Anche in questo caso, e al di là della frequenza delle occorrenze testuali, la questione del linguaggio resta comunque centrale, come ci conferma l'affermazione presente nelle prime pagine del libro con la quale Bergson ricorda, da un lato, che “l'anima della società è immanente al linguaggio che parliamo”, sottolineando, però, nello stesso tempo, che “anche se non c'è nessuno, anche se non facciamo che pensare, parliamo ancora a noi stessi”⁴².

Vediamo dunque quali sono le implicazioni interculturali derivanti da questo stretto legame tra linguaggio esterno/interno, statico/dinamico ed educazione morale. Come primo aspetto si rileva che, nel par-

³⁸ *Ibidem*, p. 157.

³⁹ *Ibidem*, p. 203.

⁴⁰ Su questa distinzione ha attirato l'attenzione M. Manganelli, *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Milano, Marzorati, 1981, p. 69.

⁴¹ *Ibidem*, p. 253.

⁴² H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di M. Vinciguerra, tr. it., Milano, SE Editrice, 2006, p. 16.

lare a se stesso, l'io si trova “situato” all'interno di un discorso più ampio e dinamico che include gli altri che parlano: anche quando parliamo a noi stessi, o forse *proprio quando* lo facciamo, parliamo silenziosamente ad un'alterità già presente in noi stessi, anche allo stato virtuale, in quanto depositata in noi dalla società attraverso svariati canali. Nello stesso tempo, parlarsi significa “ascoltarsi”⁴³, esercitando il silenzio riflessivo che fa da sfondo alle parole⁴⁴, riportandoci così in una dimensione di vuoto e di attesa, per attenuare soprattutto i vincoli della relazione e la soggettività di un Io “che ha sempre voluto catturare l'altro e le cose attraverso le parole usandole come mezzi” all'interno di un discorso e di una relazione oggettivante⁴⁵. Bergson si dimostra ben consapevole di queste potenzialità sociali del linguaggio privato laddove, sempre nelle *Due fonti*, parla delle personalità mistiche, tematica che, tra l'altro, sembra aver molto condizionato – lo si è visto in apertura – le letture bergsoniane di Senghor e di Iqbal⁴⁶. Il passaggio dalla “società chiusa” – regolata dall'istinto e condizionata da una religione “statica”, nata dalla “funzione fabulatrice” – alla “società aperta” – la quale, giacché è dinamica, “può abbracciare in linea di principio l'umanità intera”⁴⁷ – è determinato quasi sempre da queste anime mistiche, le cui parole dinamiche fanno risvegliare in noi “un mistico che sonnecchia e attende solo un'occasione per risvegliarsi”, rispondendo prontamente all'appello di un rivelatore della vita morale o ad un suo imitatore⁴⁸. L'appello lanciato dalle personalità mistiche, in questo caso, è già interculturalmente connotato e rende il dialogo necessario. Le voci che animano l'interiorità del mistico non sono tanto organizzate *a priori* da un'unità

⁴³ Come scrive Bruner, ciò significa compiere una riflessione sul linguaggio che si sta usando (J. Bruner *et alii*, *Studi sullo sviluppo cognitivo*, tr. it., Roma, Armando, 1968, p. 67).

⁴⁴ Sul tema cfr. I. Matteucci (a cura di), *Dentro la parola. Approcci al linguaggio*, Urbino, QuattroVenti, 1999, p. 14.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 15.

⁴⁶ Tra i pragmatisti americani, sui limiti (e finanche sulle aporie) del misticismo di Bergson, visto in stretto rapporto con l'intuizione della durata pura e della realtà “noumenica”, e in chiara opposizione alla conoscenza intellettuale e scientifica, si è soffermato criticamente Dewey, *Three Contemporary Philosophers: William James, Henri Bergson, and Bertrand Russell*, in Idem, *The Middle Works (1899-1924)*, vol. 12 (1920), edited by J.A. Boydston, USA, Southern Illinois University Press, 1982, p. 227.

⁴⁷ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 205.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 79-80.

metafisica, ma, come rilevarebbe facilmente lo studioso di interculturalità, sono voci “storiche”, in quanto “espressioni contingenti che si articolano a partire da uno sfondo irriducibile dei vari mondi della vita”, essendo in questo modo “piene di contesti e di cultura”⁴⁹.

Attraverso questa lettura interculturale di Bergson, prende ancora più significato l’esperienza morale, in quanto si carica di un alto potenziale pedagogico. In tal senso, anche la morale che apre la società non può che essere “dinamica”, animata dallo slancio verso il futuro e in stretto collegamento con la vita in generale, “creatrice della natura che ha dato origine all’esigenza sociale”. Eppure, se la morale dinamica non rinuncia all’intelligenza, ma la integra con un elemento “sovra-razionale”⁵⁰, fa tutto questo per andare alla ricerca, mediante l’introspezione, conclude Bergson, “di quel fondo di socialità, e anche di insocialità, che apparirebbe alla nostra coscienza se la società costituita non avesse posto in noi le disposizioni e le abitudini che ci rendono adatti a essa”⁵¹.

Da questi ultimi richiami, si evince un altro dato importante, che rende comunque provvisoria ogni conclusione: nella società aperta, l’interculturalità non può rinunciare a quella dimensione riflessiva che consente alle diverse culture e alle molteplici soggettività di conservare ampi margini di autonomia morale che nel futuro si riveleranno come preziose riserve di senso, se è vero che “nei deserti di domani, la solitudine ridesterà il bisogno di solidarietà, di reciproco aiuto, di appartenenza, di spiritualità, di fratellanza”⁵².

Riferimenti bibliografici

Attali J., *Dizionario del XXI secolo*, tr. it., Roma, Armando, 1999.

Bachir Diagne S., *Bergson postcolonial*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

Idem, *Bergson dans les colonies. Intuition et durée dans la pensée de Senghor et Iqbal*, in F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd’hui*, Paris, PUF, 2012, pp. 49-84.

Bergson H., *Educazione, cultura, scuola*, a cura di M.T. Russo, tr. it., Roma, Armando, 2000.

Idem, *Pensiero e movimento*, a cura di F. Sforza, tr. it., Milano, Bompiani, 2000.

⁴⁹ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, a cura di G. Coccolini, tr. it., Bologna, Pardes Edizioni-Dehoniana Libri, 2006, p. 56.

⁵⁰ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 207.

⁵¹ *Ibidem*, p. 211.

⁵² J. Attali, *Dizionario del XXI secolo*, tr. it., Roma, Armando, 1999, p. 178.

Idem, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di F. Sossi, tr. it., Milano, Raffaello Cortina, 2002.

Idem, *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di M. Vinciguerra, tr. it., Milano, SE Editrice, 2006.

Idem, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, tr. it., Milano, BUR, 2012.

Idem, *Sul pragmatismo di William James. Verità e realtà (1911)*, in H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, a cura di R. Ronchi, tr. it., Milano, Raffaello Cortina, 2014, pp. 157-166.

Idem, *Le mie missioni nella Grande Guerra*, a cura di R. Peverelli, tr. it., Milano, Edizioni Medusa, 2015.

Bonito Oliva R., *La radice del linguaggio tra memoria profonda e funzione pragmatica. H. Bergson*, in "Linguistica Zero", 3, 2011, pp. 7-32.

Boyer A., *Popper, Bergson: l'intuition et l'ouvert*, in "Revue philosophique", 2, 2008, pp. 187-203.

Bruner J. *et alii*, *Studi sullo sviluppo cognitivo*, tr. it., Roma, Armando, 1968

Cacciatore G., *Identità e filosofia dell'interculturalità*, in "Iride", 45, 2005, pp. 235-244.

Cambi F., *Incontro e dialogo. Prospettive della pedagogia interculturale*, Roma, Carocci, 2006.

Cherniavsky A., *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Dewey J., *Three Contemporary Philosophers: William James, Henri Bergson, and Bertrand Russell*, in Idem, *The Middle Works (1899-1924)*, vol. 12 (1920), edited by J. A. Boydston, USA, Southern Illinois University Press, 1982, pp. 205-250.

Egger V., *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*, Paris, G. Bailière, 1881.

Fernyhough C., *Le voci dentro. Storia e scienza del dialogo interiore*, tr. it., Milano, Raffaello Cortina, 2018.

Fistetti F., *Chiasmi filosofici tra Europa e America*, Lecce, Pensa Multimedia, 2015.

Fornet-Betancourt R., *Trasformazione interculturale della filosofia*, a cura di G. Coccolini, tr. it., Bologna, Pardes Edizioni-Dehoniana Libri, 2006.

James W., *Pragmatismo. Un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, a cura di S. Franzese, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1994.

Jullien F., *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 2010.

Keck F., *Compte rendu de "Bergson postcolonial"*, in "Le Monde", 10.03.2011.

Manganelli M., *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Milano, Marzorati, 1981.

Matteucci I. (a cura di), *Dentro la parola. Approcci al linguaggio*, Urbino, QuattroVenti, 1999.

Ortiz F., *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero (1940)*, tr. it., Troina, Città Aperta Edizioni, 2007.

Panikkar R., *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, tr. it., Milano, Jaca Book, 2002.

Piaget J., *Bergson et Sabatier*, in "Revue chrétienne", 61, 1914, pp. 192-200.

Prezzolini G., *Il linguaggio come causa di errore. H. Bergson*, Firenze, Spinelli, 1904.

Roni R., *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza*, Pisa, Edizioni ETS, 2016.

Idem, *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*, Milano, Mimesis, 2017.

Schram Pighi L., *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini il “Leonardo” - 1903-1907*, Sala Bolognese, Forni, 1982.

Seuren P.A.M., *Saussure and His Intellectual Environment*, in “History of European Ideas”, 42, 2016, pp. 819-847.

Taine H., *De l'intelligence*, 2 voll., Hachette, Paris, 1870.

Worms F., *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses, Paris, 2000.