

TEMPO DELLE GENERAZIONI E TEMPORALITÀ ETICA

MARIO VERGANI

Università degli Studi di Milano Bicocca
Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione
mario.vergani@unimib.it

ABSTRACT

The article discusses Menga's important book and it is divided in three parts: the first one stresses the precise presentation and evaluation of the state of the art about the problem "justice and next generations"; the second one aims at enhancing the passage proposed by Menga from a classical approach to a phenomenological approach to this theme. Third, it analyzes consequences and problems involved in the idea of a deformalization of the temporality which is requested by the emergence of an injunction of justice from the future.

KEYWORDS

Phenomenology, ethics, justice, generations, future

Il libro di Ferdinando Menga condensa con chiarezza gli sviluppi di una sua ricerca più vasta sul tema della responsabilità e della giustizia nei confronti delle generazioni future e sulle sue implicazioni sia sul piano etico che politico. Al pubblico più ampio presenta una sintesi ragionata e critica di modelli e teorie che si oppongono, alternano o combinano nel dibattito filosofico, ai filosofi invece propone una tesi netta sulla quale chiede di prendere posizione; per questo ci permettiamo di dire che rappresenta un lavoro con il quale è indispensabile confrontarsi. Come sempre accade, quanto ne fa un testo di riferimento dipende dal fatto che viene visto con chiarezza lo snodo, a mio avviso, dirimente, viene posta in modo adeguato la domanda. È in uso correntemente l'alternativa opposta: una descrizione piuttosto standardizzata delle trasformazioni storiche e sociologiche che fanno da cornice alla rottura generazionale (trasformazione dei modi di vita conseguenti alla globalizzazione, crisi demografiche, declino della trasmissione dell'eredità e degli istituti

familiari, fino alla crisi della partecipazione alla vita pubblica, alle conseguenze della tecnica e dello sviluppo capitalistico e al loro impatto sull'ecosistema); ne segue, d'abitudine, un elenco dei diversi profili di responsabilità verso le generazioni future. Cosa oggi non possiamo più trascurare, di cosa dobbiamo curarci: compatibilità tra organizzazione del lavoro e distribuzione della ricchezza attuale e futura, tra sfruttamento delle risorse ed esistenza di un mondo di domani che consenta una vita dignitosa ai futuri, e così via. Da ultimo dunque la domanda sul *come*: come perseguire il compito di consegnare a chi verrà dopo di noi un mondo abitabile e una società più giusta?

La mossa di valore qui proposta consiste nello spostare la domanda da questi livelli a quello del *perché*: perché dovrebbe riguardarci non solo il futuro prossimo, ma anche quello remoto? A differenza di approcci diversi e tuttavia cumulabili, che invece impostano il tema nel senso dell'appello alla buona volontà, in termini appunto volontaristici o prescrittivi, facendo ricorso in genere, da ultimo, a figure quali il "senso della solidarietà" o la comune appartenenza alla stessa umanità o ancora a ragioni di interesse aggregato, qui si pone il problema della giustificazione, da una parte dell'esistenza di tale forma di responsabilità riferita al futuro e d'altra parte anche della sua forza di motivazione, assumendo correttamente che ragioni giustificatrici e motrici – specialmente in casi come questi dove la dimensione della proiezione temporale gioca un ruolo chiave – non coincidono. Né, come correttamente rileva Menga, il ricorso a soluzioni che introducono l'idea dell'esistenza di una qualche "intuizione morale" che sosterebbe il cosiddetto "senso di responsabilità verso le generazioni future" appare convincente, dato che tale idea risulta estrinseca rispetto alle diverse teorie di riferimento che dovrebbero ospitarla. Di qui viene introdotto un importante scarto che fa da sfondo all'impianto complessivo, ovvero l'assunzione che risulti impossibile una risposta alla domanda sul "perché" senza un ri-orientamento complessivo dell'asse teorico dal piano dei diritti e della reciprocazione a quello dei doveri e della asimmetria del rapporto, o, detto ancora diversamente, senza porre una questione che prima ancora di essere politica è strettamente etica (uno spostamento d'asse al quale, come il libro ben documenta, anche la riflessione giuridica e politica più attenta ai mutamenti in corso non è insensibile, quando introduce l'idea di un costituzionalismo dei bisogni che si misuri con la distanza temporale – per riassumere posizioni di cui si fanno portavoce ad esempio Rodotà e Zagrebelsky).¹

¹ Cfr. al riguardo il tema del "costituzionalismo dei bisogni" connesso al problema della responsabilità verso il futuro in S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 94-102 e pp. 175-177; sul superamento del presentismo nell'attribuzione dei diritti in vista di una

Lo schema è dunque di opposizione: tra una prospettiva centrata sui diritti e quella centrata sui doveri, concetto cerniera rispetto al cuore del problema che è quello dell'obbligazione morale: il che corrisponde da ultimo anche a due linee di pensiero, e qui ci sarebbe molto da commentare sul fatto che – *ça va sans dire* – attualmente prevale quella di impianto liberale, riconoscibile nelle direttrici dominanti nel dibattito. Anche questa opposizione al *mainstream* è un punto totalmente condivisibile:

Come ho cercato di mostrare nel corso di queste pagine, a un tale compito le teorie morali *mainstream* non sembrano aver fornito una risposta davvero coerente e soddisfacente. Per questo motivo, la proposta che vorrei qui avanzare è quella di segnalare come una prospettiva feconda possa provenire da una riflessione che si congeda dalle premesse fondative di tali teorie e si rivolge a un'impostazione fenomenologica genuinamente improntata sul primato etico dell'alterità.²

Detto di passaggio dei rischi che possono sorgere a seconda della effettiva concettualizzazione del “primato etico dell'alterità”, operazione che merita una grande prudenza in quanto può risolversi in un rovesciamento della figura della sovranità, la lettura critica del *mainstream* è condotta con grande acutezza, al fine di rilevare i nuclei teorici che ne rappresentano i punti ciechi e dunque i presupposti inesplicitati eppure costitutivi, tali da rendere paradossali e irrisolte le impostazioni di questa tradizione: il *presentismo* – la centratura sul presente e la considerazione del futuro in termini di inclusione o estensione del presente stesso (Jonas), spesso secondo figure finzionali che si concretizzano in veri e propri esperimenti mentali (Parfit e Rawls) – e il *continuismo*, cioè l'idea che si giustificerebbe l'esistenza di una responsabilità nei confronti delle generazioni future solo in un regime di continuità – integrale o parziale – tra l'attuale ed esse (Passmore).³ Due presupposti, quelli della centratura sul presente e della

inclusione delle generazioni future, cfr. G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, Einaudi, Torino 2016, pp. 85-86.

² F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, p. 98.

³ Menzioniamo i passi delle opere classiche di Jonas, Parfit, Rawls e Passmore nei quali con maggior evidenza emergono gli impliciti continuisti e presentisti: H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1979, tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, in particolare Sez. II Cap. II “Il dovere verso il futuro”, pp. 49-57; D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, tr. it. *Ragioni e persone*. il Saggiatore, Milano 1989, XVI “Il problema della non-identità”, pp. 447-576; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press MA-London 1971, tr. it. *Una teoria della giustizia*. Feltrinelli, Milano 1989, §. 44 “Il problema della giustizia tra

continuità – sviluppate in senso sia *inter* che *intra* generazionale – che si combinano in diverse figure dell'unitarietà. Gli esiti paradossali sono riassunti negli ostacoli della non-esistenza attuale dei futuri e dunque dell'asimmetria rispetto ad essi per quanto riguarda gli approcci contrattualisti e nell'ostacolo della non-determinatezza del contenuto di responsabilità per le soluzioni di impianto utilitarista.

Rispetto a questi, il libro propone una rottura, suggerisce la possibilità di intraprendere una via radicalmente alternativa: «Ne consegue che l'adeguata e genuina accoglienza del nucleo fondamentale di siffatta intuizione morale, ossia l'appello a una responsabilità radicale e originaria verso il futuro e verso individui futuri, debba essere ricercata necessariamente in un'impostazione etico-filosofica radicalmente altra». ⁴ È necessario spostarsi sul piano fenomenologico:

Pertanto, per quanto intuitivamente difficile da raffigurarsela, una forma d'interpellazione provocata dal futuro, una “domanda [che] proviene dall'avvenire” – per usare una formula di Derrida – deve essere assolutamente contemplata. Soltanto così ci si mette in grado di cogliere i termini in cui il futuro stesso detiene una forza tale da irrompere nel nostro presente richiamandoci a una responsabilità verso di esso. ⁵

Ma allora decisivo risulta come viene compiuto lo spostamento sul piano fenomenologico, cosa che, a mio avviso, significa chiedersi in che modo l'interpellazione che proviene dal futuro riguarda me, in quanto apertura di senso unica e inintegrabile. E come altrimenti, se non riconducendo il problema delle generazioni a quello fenomenologico della nascita? Per pensare, a partire dalla nascita, non il rapporto delle generazioni, ma il generare delle generazioni attraverso il quale si produca una responsabilità che mi riguarda. In tal modo presentismo e continuismo vengono criticati alla radice dalla fenomenologia. L'affermazione che «deve essere contemplata una domanda che proviene dall'avvenire» è fenomenologica nel momento in cui pone un tema sviluppabile sul piano descrittivo anziché essere postulata da un punto di vista logico, cosicché si possa mantenere l'idea tradizionale della responsabilità-

generazioni”, pp. 241-248; J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1974, pp. 88-91.

⁴ F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, cit., p. 11. Sulla necessità di un'impostazione che rompa con gli assunti continuisti e presentisti degli approcci classici e che si confronta con le filosofie dell'alterità e della differenza, segnatamente con la prospettiva derridiana, cfr. M. Frisch, *La justice doit porter au-delà de la vie présente*, in “Symposium” 21 (1) 2017, pp. 231-253.

⁵ F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, cit., p. 105.

imputazione, ovvero retroflessa (senza la quale è difficile pensare la responsabilità), e al tempo stesso riferirla a ciò che è da-fare anziché al già-fatto. Di nuovo, questo richiede che l'indagine venga spostata in direzione di una fenomenologia della generatività che appunto si spinge anche al di là degli impliciti presentisti e continuisti che la fenomenologia classica husserliana comunque conserva a causa del suo trascendentalismo; è necessario cioè descrivere il generare delle generazioni plurali a partire dalla descrizione di un presente e di una fase generazionale che siano già a loro volta fratturate e divise al proprio interno e tra loro e quelle precedenti e seguenti. Allora, da un lato descrivere la loro divisione interna (quanto hanno già indicato diversi pensatori delle generazioni, da Dilthey a Schutz a Mannheim),⁶ e tuttavia – mantenendosi sempre a livello fenomenologico, ovvero descrittivo – far emergere anche in che modo sono in relazione tra loro attraverso tale separazione, pensando insieme la mortalità che separa l'uno dall'altro e che scandisce la discontinuità delle generazioni. Potremmo dire con Levinas (che rappresenta per Menga l'interlocutore costantemente sullo sfondo, come per tutte le cosiddette filosofie dell'alterità, tra le quali nel libro emerge principalmente la fenomenologia responsiva di Waldenfels) che spostarsi sul piano fenomenologico riguardo al tema che qui ci interessa significa «non definire l'altro per mezzo dell'avvenire, ma l'avvenire per mezzo dell'altro».⁷

Viene prefigurata così l'operazione radicale che un approccio fenomenologico al tema delle generazioni richiede e che consiste in una vera e propria deformalizzazione della temporalità, valorizzando fino in fondo tutta una serie di temi che è possibile riassumere attraverso la figura esposta da Waldenfels (ma anche presente in altri, da Derrida a Jankélévitch e forse a Benjamin) del “futuro anteriore”, un futuro che sta davanti a noi come il darsi. ⁸ Dunque non solo un'interpellazione che viene dal futuro, perché se

⁶ Per uno smontaggio dell'idea di generazione come unità compatta, cfr. W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte, der Wissenschaften, vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), in GS V [1924], pp. 31-73, tr. it. *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, Morano, Napoli 1975, pp. 57-59; K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge 1893-1947*, Routledge, London 1952, tr. it. *Le generazioni*, il Mulino, Bologna 2008, F. “Collocazione di generazione, legame di generazione, unità di generazione”, pp. 72-76; A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, Springer-Verlag, Wien 1960, tr. it. *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1974, Cap IV: “Analisi della struttura del mondo sociale. Ambiente sociale, mondo dei contemporanei e mondo dei predecessori”, pp. 199-310, in particolare: “La comprensione del mondo dei predecessori ed il problema della storia”, pp. 297-310.

⁷ E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1948 (1979), tr. it. *Il Tempo e l'Altro*, il Melangolo, Genova 1987, p. 53.

⁸ Su questa figura del futuro connessa alla nozione di “diacronia” nella linea di pensiero qui richiamata che fa riferimento alla triade Husserl-Levinas-Derrida, cfr. gli importanti studi di N. De Roo, *Futurity in Phenomenology. Promise and Method in Husserl, Levinas and Derrida*,

futuro e passato restassero ognuno al suo posto e separati dalla linea del tempo, se non si trattasse che di pensare ad un appello che proviene dal futuro in analogia con quello che riceviamo dal passato, allora forse questa descrizione non sarebbe sufficiente a deformalizzare il tempo, se questo futuro non fosse anche anteriore a noi («Questo futuro secondario, che in fin dei conti è quello davvero primario, si ubica contemporaneamente davanti a noi e dietro di noi»⁹). In questo senso si può anche accettare la tesi del primato dell'altro – che sopra abbiamo descritto come ambigua e scivolosa –, alterità dell'altro esattamente da pensarsi come il fatto che sta davanti a noi, viene prima ed è al tempo stesso da farsi, e questo a condizione che il presente sia diviso e incompiuto, ovvero che in esso si esprima un appello di giustizia.

Seguono alcune attenzioni e precauzioni teoriche che per concludere pongo all'autore di questo libro tanto importante quanto commisurato all'urgenza del presente e in grado di spostare l'accento su domande oggi ineludibili, che comportano da ultimo un ripensamento culturale complessivo e radicale. Se la prospettiva che qui si apre è di rottura e se la rottura consiste nel ritornare alla fenomenologia – in generale al di là delle descrizioni in terza persona se non addirittura dei riduzionismi – forse dobbiamo prestare la massima cautela per evitare di pensare all'etica basata sul “primato dell'alterità” nel senso di una figura rovesciata, dobbiamo cioè avere la massima attenzione rispetto a come intendiamo questo primato, questa primazia, questo venire prima o questa precedenza; e in secondo luogo, qui la difficoltà diviene davvero iperbolica – ma è quanto richiede la radicalità della domanda che Menga pone – non possiamo cedere alla tentazione prescrittivista, ma sempre ricondurci al piano fenomenologico-descrittivo, e tuttavia cosa, da una parte, della fenomenologia è irrinunciabile e come, dall'altra, è necessario invece slogarla perché vi sia spazio in essa per un pensiero delle nascite, delle morti, delle generazioni? Per pensare il tra-noi del tempo infinito del generare delle generazioni?

Accanto a queste due domande maggiori ve ne sono altre correlate che sorgono alla lettura di certi spunti conclusivi del testo, questioni tra di loro intrecciate. Mentre fino a qui abbiamo fatto riferimento al problema della giustificazione fenomenologica dell'esistenza di una responsabilità riferita ai futuri nel senso di un'ingiunzione di giustizia rispetto ad essi, torna ora la domanda sul *come*, ma di nuovo spostata sul piano fenomenologico; dunque

Fordham University Press, New York 2013, “III. The Futurity of Diachrony”, pp. 82-85; E.R. Severson, *Levinas's Philosophy of Time. Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*, Duquesne University Press, Pittsburg 2013, pp. 264-265 e B. Liebsch, *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Die Graue Edition, Ettingen 2016, pp. 31-32.

⁹ B. Waldenfels, *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, p. 198.

non è il “che fare”, nel senso delle strategie da perseguire a fronte del compito di consegnare a chi verrà dopo di noi un mondo abitabile e una società più giusta, ma, retrocedendo un passo indietro, quali sono le condizioni che rendono possibile l’esercizio di tale forma di responsabilità, in forza delle quali essa risulta praticabile. Alcuni temi possono essere ricondotti a questo ultimo tornante della salita di Menga, con riferimenti pertinenti ad autori che effettivamente sviluppano tali temi – da Anders a Muers e in un certo senso anche Jonas, fino alla Pulcini – ma che, bisogna anche dire, significativamente sono anche spesso difficilmente integrabili con gli interlocutori maggiori assunti da Menga di cui abbiamo già reso conto. L’appello che proviene dal futuro richiede una serie di posture di risposta: «Questione molto più complessa è invece quella di raffigurarsi come una medesima relazione etica possa implicare anche una trasgressione estatica del presente esercitata a partire dal futuro»;¹⁰ «l’appello del futuro non è qualcosa che produciamo noi contemporanei a bella posta, ma ciò che ci *costringe* “ad un esercizio di estensione della nostra immaginazione” (Muers)»;¹¹ «proprio lungo queste coordinate si comincia a intravedere la traiettoria di quanto già Günther Anders definiva come la risposta al “*compito morale determinante del giorno d’oggi [che] consiste nello sviluppo della fantasia morale*»;¹² «L’appello del futuro, come abbiamo visto, implica invece il fatto che l’ingiunzione irrompe nel presente a partire dal futuro stesso, con la conseguenza che soltanto una tale irruzione provoca, sollecita o, addirittura, invoca una proiezione immaginativa connotata da responsabilità e responsività».¹³

La domanda che in questo caso è inevitabile porre verterà su un punto solo al quale tutte le diverse formulazioni sopra riportate riconducono: quando introduciamo questi termini (trasgressione estatica, estensione della fantasia morale, proiezione immaginativa) non abbiamo già ricomposto il tempo, anziché deformalizzarlo e non siamo già tornati ad una prospettiva proiettiva, riguardo al futuro, quando invece la questione è che il tempo ci proviene dall’altro e non è quello che noi dobbiamo immaginare per l’altro a rischio di espropriarglielo? Com’è evidente, il tema del “futuro anteriore” rinvia esattamente a questa idea di assenza di un orizzonte di prevedibilità della futurizzazione radicale. Ora tutta questa dimensione è sviluppata nei punti centrali del libro di Menga – sulla scorta in particolare delle riflessioni di Waldenfels sulla distinzione tra il futuro semplice o primario (*Erstes Futur*) e il

¹⁰ F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, cit., p. 104.

¹¹ *Ivi*, p. 106.

¹² *Ivi*, p. 110.

¹³ *Ivi*, p. 114.

futuro secondario o anteriore (*Zweites Futur*) –¹⁴ nei quali viene assunta la posizione fondamentale che consente di pensare l’etica come pre-liminare rispetto a ipotesi o presupposti ontologici o naturalistici, ovvero l’inversione dell’intenzionalità. Ma proprio per questo, a maggior ragione, si tratta di giustificare come si possa poi conciliare la prospettiva effettiva di rottura suggerita con questo riassetto dell’intenzionalità sul soggetto o, detto altrimenti, se è corretto introdurre il tema della proiezione immaginativa per chiudere il cerchio della giustificazione dell’esistenza di un dovere di giustizia.

Detto altrimenti si tratta di essere prudenti rispetto al rischio di interpretare il futuro anteriore nel segno di una sorta di “illusione retrospettiva”, che figura un avvenire fittiziamente passato per anticipazione, in tal modo impedendone la venuta e immobilizzandolo, quasi inevitabile per chi intende leggere tale lemma alla luce del tempo linearizzato, ovvero di una concezione ordinaria del tempo. È altrettanto vero, d’altra parte, che il futuro anteriore è in grado – se pensato altrimenti – di scardinare l’idea stessa di ordine della successione lineare, una volta innestata sul modello della temporalità ordinaria una descrizione dell’esperienza propriamente umana della temporalità, la temporalizzazione etica del tempo. In un certo senso il futuro anteriore toglie il presente, perché esso non sta – e dunque non è stato né sarà –, ma *sarà stato*, insieme qui e non ancora: già qui perché sempre passato (passato irriducibile a un presente-passato, mai stato presente e dunque mai sintetizzabile), ma non ancora perché sempre a venire, incompatibile con ogni orizzonte che ne prefiguri l’attesa. Di fatto implica la ripetizione – sarà stato – ma la singolarità di questa ripetizione è che è la ripetizione di ciò che non ha mai avuto luogo, di un passato che si dà solo nel futuro, che apre all’idea di una venuta senza che nulla lo preceda. E tuttavia è anche ripetizione: come pensare la ripetizione senza che abbia mai avuto luogo ciò che si ripete se non attraverso il paradosso irriducibile dell’iterazione dell’irripetibile: l’esperienza dell’unicità dell’umano, ogni volta unica e tuttavia plurale, generazioni di generazioni?¹⁵

Un’ultima considerazione che spero non sembri estemporanea, per rilanciare e proseguire il dialogo. Nel *Trattato delle virtù* Jankélévitch definisce l’amore

¹⁴ B. Waldenfels, *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, cit., 187. Sulla struttura dell’“appello-risposta” in quanto “diastasi temporale” che rende possibile pensare accanto al “futuro primario” anche un “futuro secondario”, in dialogo con il pensiero di Waldenfels e, a monte, di Levinas, si vedano M. Vanni, *L’impatience des réponses. L’éthique d’Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, CNRS Editions, Paris, 2004 e M. Vergani, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all’altro*, Cortina, Milano 2015, pp. 111-118.

¹⁵ Ci permettiamo di rinviare a M. Vergani, *Dal soggetto al nome proprio. Fenomenologia della condizione umana tra etica e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2007, “Il futuro anteriore”, pp. 205-212.

come «un'iterazione o ripetizione che è cominciamento continuato».¹⁶ Potremmo dire che la sua sostanza non sta, non è stata né sarà, ma sempre sarà stata, non consistendo in altro che nel suo promettere all'altro: “tornerò ad amarti!”. Responsabilità e giustizia per le generazioni future. Da ultimo, per pensare fino in fondo il legame che ci tiene all'altro nella separazione e perché abbia senso l'idea di una responsabilità per le ingiustizie che non abbiamo compiuto, da ultimo un dubbio: e se per tutto questo la parola vera non fosse *giustizia*, ma prima di questa, dentro a questa un'altra? Non è forse dell'*amore* che stiamo parlando? Non è attorno all'amore che stiamo girando? Un ponte dalle arcate spezzate sull'abisso di morte che separa le generazioni, l'amore forte *come* la morte? E se il legame, la slegatura segreta tra-noi – per il quale freiamo di fronte alle ingiustizie alle quali non siamo stati, né saremo presenti – non avesse altro nome?

¹⁶ V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Flammarion, Paris 1983, tr. it. parziale, *Trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987, p. 90; sul tema del futuro anteriore nel pensiero di Jankélévitch e in generale sulla deformalizzazione della temporalità etica, cfr. anche V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, P.U.F., Paris 1959, tr. it., *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991, in particolare “L'ottica retrospettiva e il miraggio del futuro anteriore”, pp. 24-38 e *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Seuil, Paris 1980, tr. it. *Il Non-so-che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987, p. 53.