

Quodlibet Studio
Discipline filosofiche

Questo saggio racconta una storia in gran parte dimenticata: quella dei rapporti di Bergson con la filosofia tedesca del suo tempo. Da *L'evoluzione creatrice* (1907) a *Le due fonti della morale e della religione* (1932) Bergson ridefinisce profondamente la propria filosofia, arricchendola di nuovi temi antropologici nei quali sono riconoscibili gli echi del dibattito tedesco sulla filosofia della vita. Attraverso l'analisi delle polemiche «tedesche» che in quegli anni riguardarono o coinvolsero Bergson, viene qui studiata non soltanto la ricezione dell'opera bergsoniana in Germania ma anche l'impatto durevole di questo intenso dialogo, sia sulla filosofia del pensatore francese (*Le due fonti*) che su quella di autori del calibro di Eucken, Simmel, Driesch, Windelband e Scheler. Le quattro tappe in cui il libro articola questo incontro filosofico (corrispondenti alle città di Jena, Berlino, Heidelberg e Gottinga) ci consegnano un profilo nuovo del pensiero bergsoniano, che si dimostra perfettamente all'altezza del dibattito contemporaneo sui temi brucianti della tecnica, della storia e della guerra.

Caterina Zanfi (1982) è autrice di *Bergson, la tecnica, la guerra* (BUP, Bologna 2009) e di *Bergson et la philosophie allemande* (Armand Colin, Paris 2013). Ha inoltre curato la traduzione delle Conferenze di Madrid di Bergson su «Dianoia» e il dossier *Bergson et l'Allemagne*, che sarà pubblicato sulle *Annales bergsoniennes*, VII (PUF, Paris, in preparazione).

26,00 euro



QS

Caterina Zanfi Bergson e la filosofia tedesca

Caterina Zanfi

Bergson e la filosofia tedesca

1907-1932

Quodlibet Studio

Quodlibet Studio

Discipline filosofiche

Caterina Zanfi
Bergson e la filosofia tedesca

1907-1932

Quodlibet

Prima edizione: ottobre 2013

© 2013 Quodlibet srl

Via Santa Maria della Porta, 43 - 62100 Macerata

www.quodlibet.it

Stampa a cura di PDE spa presso lo stabilimento LegoDigit srl - Lavis (TN)

ISBN 978-88-7462-549-9

Discipline filosofiche

Collana fondata da Enzo Melandri

Direttore: Stefano Besoli

Indice

- 9 Introduzione
- I. Jena
- 23 1. Eucken e i suoi allievi: il “neoidealismo” di Bergson
- 33 2. Von Hügel: il rinnovamento del cristianesimo
- 43 3. Bergson nel programma editoriale di Diederichs
 1. Le traduzioni (p. 43); 2. L'antirazionalismo (p. 48); 3. La
 religiosità moderna (p. 58)
- 65 4. I rapporti di Bergson con Eucken e i suoi allievi
- II. Berlino
- 83 1. I primi contatti con Simmel e il *George-Kreis*
- 97 2. Simmel e Bergson avversari di Kant
- 109 3. Il conflitto tragico tra vita e forma
- 117 4. La mediazione di Jankélévitch
- 123 5. La finitezza da *L'évolution créatrice* a *Les deux sources*
- III. Heidelberg
- 141 1. Driesch: *élan vital* e neovitalismo
- 149 2. Bergson nel dibattito sullo storicismo
 1. Natura e storia secondo Driesch (p. 149); 2. La prefazione
 a *Materie und Gedächtnis* di Windelband (p. 152); 3. Intuizione

- bergsoniana e storia secondo Troeltsch (p. 155); 4. La legge di duplice frenesia de *Les deux sources* (p. 159)
- 167 3. Rickert: la critica al biologismo della filosofia della vita
- 175 4. Cassirer: il naturalismo ne *Les deux sources*

IV. Gottinga

- 183 1. Bergson nel circolo fenomenologico
- 193 2. Filosofia della vita e psicologismo
- 201 3. Vita e coscienza nell'uomo
- 207 4. *Lebensphilosophie* e critica al capitalismo
- 215 5. *Kultur e Zivilisation* dalla guerra a *Les deux sources*

V. La guerra

- 227 1. La mobilitazione filosofica
- 239 2. Filosofie nazionali in guerra
- 253 3. Bergson e Nietzsche
1. Anticipazioni sulla morale bergsoniana (p. 253); 2. Dal *sur-homme* all'*humanité divine* (p. 261); 3. Morale dei signori e imperialismo (p. 265)

271 Conclusioni

285 Bibliografia

319 Indice dei nomi

Ai miei genitori

Tutte le citazioni sono in italiano; la paginazione fa riferimento rispettivamente all'edizione in lingua originale e a quella italiana di riferimento; in mancanza di quest'ultima, le traduzioni sono dell'autrice. Per chiarezza talvolta sono stati riportati termini francesi o tedeschi tra parentesi. Le inserzioni tra parentesi quadre nelle citazioni sono dell'autrice.

Per le opere di Bergson si è fatto ricorso alle abituali abbreviazioni:

DI = *Essai sur les données immédiates de la conscience*

MM = *Matière et mémoire*

R = *Le rire*

EC = *L'évolution créatrice*

PC = *La perception du changement*

ES = *L'énergie spirituelle*

DS = *Les deux sources de la morale et de la religion*

PM = *La pensée et le mouvant*

M = *Mélanges*

C = *Correspondances*

EP = *Écrits philosophiques*

Per la bibliografia esaustiva si rinvia alla fine del volume.

Introduzione

Questa ricerca ricostruisce le trasformazioni della filosofia di Bergson nell'arco di tempo che separa *L'évolution créatrice* (1907) da *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) attraverso l'esame di alcuni dibattiti filosofici tedeschi di cui Bergson è oggetto e ai quali prende parte in quegli anni.

Gli aggiornamenti apportati dalle conferenze di Bergson degli anni Dieci e Venti e dall'opera del 1932 riguardano innanzitutto l'introduzione di nuovi temi nella sua filosofia della vita. La trattazione di questioni come la vita sociale, la morale, la religione, il misticismo, la meccanica e la storia in alcuni casi conduce Bergson a ridefinire aspetti fondamentali della propria filosofia. Il modo in cui emergono tali temi e prendono forma tali ridefinizioni filosofiche, pur essendo in parte implicito nella filosofia precedente di Bergson e comprensibile a partire dal movimento interno del suo pensiero, trova molte ragioni nel dialogo con il suo contesto *storico* e per così dire *geografico*. Ne *Les deux sources* sono infatti presenti le eco di diversi scambi intrattenuti da Bergson con i filosofi tedeschi del suo tempo. Riconoscere tali eco permette non solo di restituire all'opera di Bergson lo spessore storico e il rilievo europeo che le appartiene, ma anche di comprendere più profondamente il significato della filosofia della vita e delle sue implicazioni antropologiche, morali e politiche.

Non si pretende certo di esaurire la portata de *Les deux sources* collocando l'opera nel suo momento e nel suo luogo, mediante l'accostamento di fonti filologiche che realizzino ciò che Bergson chiamerebbe «un buon lavoro di mosaico»¹. L'analisi del contesto è solo una delle dimensioni di questa ricerca, che mantiene viva la tensione con l'intui-

¹ PM, p. 122; trad. it., p. 103.

zione filosofica che ne costituisce l'oggetto. La storia della filosofia, come afferma Bergson stesso nella conferenza *L'intuition philosophique* tenuta all'Università di Bologna nel 1911, è infatti un lavoro propedeutico alla comprensione dell'intuizione: «senza questo sforzo preliminare per ricomporre una filosofia con ciò che essa non è, e per collegarla a ciò che fu intorno ad essa, non attingeremo forse mai a ciò che essa è veramente; lo spirito umano è così fatto : comincia a comprendere il nuovo solo allorché ha tentato di tutto per ricondurlo al vecchio»². Lo studio storico e filologico di una dottrina non può però sostituire la ricerca dell'intuizione centrale di ogni filosofo. Questa è incommensurabile ai mezzi di cui egli dispone per esprimerla, dipendenti dalle «condizioni di tempo e di luogo»³ nelle quali egli vive. Per Bergson il problema metodologico centrale della storia della filosofia è insomma quello della tensione tra l'intuizione e la dottrina, corrispondente a quella tra l'esperienza immediata e la sua espressione concettuale.

In questa ricerca la percezione di tale tensione è stata amplificata dallo studio delle traduzioni delle opere filosofiche di Bergson e degli autori tedeschi a lui noti. La difficoltà incontrata dai traduttori a rendere in lingua tedesca termini chiave della filosofia bergsoniana quali ad esempio *intelligence*, *intuition* o *élan vital*, rende particolarmente manifesto lo sforzo incontrato per esprimere linguisticamente l'intuizione, per adattarla cioè al lessico a disposizione nel momento e nel luogo in cui ogni filosofo vive. La difficoltà che si incontra ad esempio della creazione letteraria quando si deve forzare il senso della parola per modellarlo sul pensiero⁴ è doppiamente percepibile qualora ci si confronti con due sistemi linguistici diversi. L'esercizio della traduzione mostra infatti l'insuperabile provincialismo di ogni lingua, la sua incommensurabilità e la sua insufficienza rispetto alle altre lingue. Nell'accogliere le parole e i concetti dello straniero il traduttore li decentra e li deforma, perdendo alcune sfumature di significato e acquisendone altre estranee al contesto originario⁵. Lo studio delle traduzioni da questo

² Ivi, pp. 118-119; trad. it., p. 100.

³ Ivi, p. 121; trad. it., p. 102.

⁴ Cfr. DS, p. 43; trad. it., p. 40.

⁵ Cfr. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. di G. Giometti, in *La prova dell'estraneo. Cultura e tradizione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997, specialmente le riflessioni sul significato etico e metafisico della traduzione nel saggio di apertura *La traduction en manifeste*, pp. 11-24; trad. it. cit., pp. 11-20. Un utile sguardo d'insieme

punto di vista può essere molto fecondo sul piano della comprensione del pensiero di Bergson, poiché costringe a discernere ciò che la cultura filosofica ospitante – nel nostro caso, quella tedesca – sottrae o aggiunge al profilo della filosofia di Bergson. La relazione presente tra la filosofia bergsoniana e la versione che ne danno gli interpreti tedeschi di inizio Novecento impone di rivolgere l'attenzione al di sotto del *senso forzato della parola*, verso il *pensiero*, e dunque conduce ad comprensione più affilata tanto della filosofia di Bergson quanto dello stesso paesaggio filosofico tedesco, la cui polarizzazione tra Kant e Nietzsche distingue con particolare nettezza le interpretazioni di inizio secolo dell'autore francese.

Dall'analisi delle traduzioni tedesche di Bergson è emerso in particolare il ricorso frequente alla terminologia kantiana o romantica, mentre molti concetti della sua filosofia vengono chiariti instaurando analogie con il pensiero di Schopenhauer, di Nietzsche oppure di Eucken, Simmel, Klages ed altri autori tedeschi contemporanei. Viene così a crearsi una sorta di Bergson meticcio, filtrato dalla tradizione filosofica della cultura ospitante e spesso frainteso in modo creativo. Se da una lato gli interpreti tedeschi adeguano Bergson alla propria lingua e alla propria cultura filosofica, dall'altro lato anche Bergson, nel rendersi conto della sovrapposizione che essi propongono della propria filosofia con quella di alcuni autori tedeschi, risente del sistema di riferimento francese e dell'immagine della filosofia tedesca che si ha in quegli anni a ovest del Reno⁶. Si è quindi cercato di considerare i dialoghi di Bergson con la Germania inserendo le testimonianze degli scambi diretti nel più ampio contesto delle relazioni franco-tedesche dell'epoca, prestando particolare attenzione alle traduzioni allora disponibili, ai momenti di scambio istituzionale quali sono ad esempio i Congressi Internazionali di Filosofia, e ad alcune figure

sugli studi contemporanei sulla traduzione è offerto da Maria Teresa Costa, *Filosofie della traduzione*, Mimesis, Milano 2012.

⁶ Alcuni studi che aiutano a ricostruire il labirinto delle relazioni franco-tedesche tra Otto e Novecento sono Claude Digeon, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, PUF, Paris 1992; Jean Quillien (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve-d'Ascq 1994; Michel Espagne, *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004 e Marc Crépon (éd.), *Philosophies nationales ? : Controverses franco-allemandes*, numéro monographique de la «Revue de métaphysique et de morale», CIX (2001), 3, septembre.

intermediarie che fanno conoscere l'opera di Bergson in Germania o che viceversa contribuiscono ad attirare l'attenzione di Bergson sulla filosofia tedesca, come Isaak Benrubi e Vladimir Jankélévitch.

Lo studio dei *transferts culturels*⁷ tra Bergson e i filosofi tedeschi del suo tempo permette di rinviare ad un duplice ordine di questioni. In primo luogo si osservano infatti le *differenze* riconducibili all'appartenenza di ogni filosofia alla propria lingua e alla propria cultura nazionale, alla propria storia e al proprio territorio, e in secondo luogo, al di là dei filtri deformanti con cui ogni cultura interpreta le altre, si evidenziano i *problemi comuni* su cui si interrogano i filosofi francesi e tedeschi nei primi decenni del XX secolo. Quest'ultimo aspetto emerge dallo sfondo condiviso dei dialoghi e delle relazioni tra la filosofia francese e tedesca di inizio XX secolo, la cui importanza porta a sfumare l'idea stessa del carattere nazionale delle filosofie⁸.

L'interesse ad esplorare i rapporti di Bergson con la Germania è motivato dal fatto che molti dei nuovi argomenti emersi nell'opera bergsoniana durante i primi decenni del Novecento e molti dei temi centrali de *Les deux sources* sono comuni alla filosofia tedesca dell'epoca, che assiste in particolare allo sviluppo della corrente della *Lebensphilosophie*, alla quale Bergson è spesso assimilato.

Così si è completamente ridiscussa l'idea – data a lungo per scontata negli studi su Bergson – della sua indifferenza per la filosofia tedesca in seguito alla Grande Guerra.

L'evento della guerra è in realtà fondamentale soprattutto sul piano storiografico, poiché determina l'oblio di un capitolo importante della storia della filosofia europea come quello dei rapporti tra Bergson e la Germania. Una delle ragioni principali del ritardo con

⁷ Per orientarsi nel gioco di specchi generato dalle molteplici direzioni del trasferimento della filosofia di Bergson si è tenuto conto delle osservazioni di Pierre Bourdieu, *Les conditions sociales de la circulation internationale des idées*, «Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte», XIV (1990), 1-2, pp. 1-10, ed è stato prezioso il riferimento al metodo utilizzato per i *transferts culturels* da Michel Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, PUF, Paris 1999; cfr. anche M. Espagne – Michael Werner, *Présentation*, «Revue de synthèse», LV (1988), 2, avril, pp. 187-194. È stato inoltre un utilissimo strumento di lavoro il vocabolario degli intraducibili di Barbara Cassin (éd.), *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Robert, Paris 2004.

⁸ Cfr. Frédéric Worms, *L'idée de philosophie française*, in *La philosophie en France au XX^e siècle*, Gallimard, Paris 2009, pp. 173-193, qui 192.

cui si è accostato questo tema è la quasi totale impermeabilità della cultura tedesca a Bergson in seguito alla prima guerra mondiale⁹. La partecipazione del filosofo francese alla propaganda nazionalista durante il conflitto ha molta risonanza in Germania e provoca almeno apparentemente l'interruzione dell'interesse degli intellettuali tedeschi nei confronti della sua filosofia. Allo stesso modo dal 1914 le citazioni degli autori tedeschi scompaiono quasi completamente dalle opere di Bergson e si diffonde l'idea di un suo rifiuto della cultura germanica.

La relativa scarsità di attenzione di cui gode Bergson nella cultura tedesca ancora dopo la seconda guerra mondiale è invece legata all'affermarsi di letture come quella avanzata da Horkheimer negli anni Trenta dal punto di vista di un'analisi storico-materialistica della società, che contribuisce a legare il nome di Bergson al vitalismo, al volontarismo e al biologismo¹⁰, e che viene radicalizzata da Lukács

⁹ Ciò è stato giustamente rilevato da Gregor Fitzi: «Che gli studi bergsoniani non mostrino grande interesse per la sua relazione con la cultura tedesca e dunque con Simmel dipende in gran parte dalla tradizione che si consolidò in seguito all'attività politica di Bergson e che interruppe i contatti con la Germania nella sua biografia intellettuale. Per di più lo scambio transnazionale tra gli intellettuali europei prima della prima guerra mondiale non è ancora studiato a sufficienza, così come il ruolo che vi ebbero le diverse reti e le figure mediatrici», cfr. G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, UVK, Konstanz 2002, p. 198. È indicativo di questa situazione il fatto che un classico come *L'évolution créatrice* sia stato ristampato in tedesco solo 10 volte, sempre nella traduzione del 1912, mentre ad esempio in italiano se ne contano 34 ristampe in 7 diverse traduzioni. Le edizioni tedesche sono 7 fino al 1930, seguite da tre edizioni nel 1967, 1974 e 1980.

¹⁰ Cfr. Max Horkheimer, *Zu Bergsons Metaphysik der Zeit*, «Zeitschrift für Sozialforschung», III (1934), 3, pp. 321-342; erneut veröffentlicht in *Gesammelte Schriften*, 19 Bde., Fischer, Frankfurt am Main 1985-1996, Bd. III, *Schriften 1931-1936*, 1988, pp. 225-247; trad. it. di G. Backhaus, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-41*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 173-196. L'articolo di Horkheimer è una lunga nota critica successiva alla pubblicazione di PM, nel momento in cui, dopo la presa del potere da parte dei nazisti in Germania, l'*Institut für Sozialforschung* si installa all'École normale supérieure della rue d'Ulm a Parigi. Insieme a Célestin Bouglé, Bergson è uno dei padrini dell'Istituto a Parigi in attesa del trasferimento definitivo a New York, cfr. Philippe Soulez, *Présentation d'un article inédit en français de Max Horkheimer sur Henri Bergson*, «Homme et société», XVIII (1983), 69-70, juillet-décembre, pp. 3-8. Negli articoli di Horkheimer su Bergson degli anni Trenta pubblicati sullo «Zeitschrift für Sozialforschung» le principali critiche sono rivolte all'accentuazione del carattere astratto e astorico dell'intuizione e della *durée*, che il filosofo tedesco presenta come il sostegno metafisico della scienza positivista; il carattere creativo e spirituale del tempo reale è ritenuto inoltre incongruente con la realtà storica, la quale è determinata dalle condizioni materiali e politiche della società.

in *Die Zerstörung der Vernunft*¹¹, dove la filosofia della vita bergsoniana viene dipinta con tinte irrazionaliste, anti-illuministe e antide-mocratiche. Anche questo aspetto contribuisce a frenare lo studio della filosofia bergsoniana in Germania e a gettare una sorta di ombra retrospettiva sulla presenza di Bergson nella storia della filosofia tedesca di inizio secolo.

L'interesse per i legami che uniscono Bergson e i filosofi tedeschi del suo tempo si è invece recentemente risvegliato, soprattutto grazie alle opere di Gregor Fitzi¹², Arnaud François¹³ e alla recente tesi di Olivier Agard¹⁴, oltre alle occasioni di studio e discussione organiz-

¹¹ Cfr. Gyorgy Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Aufbau-Verlag, Berlin 1955; trad. it. di E. Arnaud, *La Distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959, specialmente p. 24-31.

¹² Negli studi bergsoniani è in particolare dagli anni 2000 che si assiste ad un risveglio dell'attenzione per i legami di Bergson con la filosofia tedesca del suo tempo, come attesta in particolare la monografia quasi pionieristica di G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie* cit., che ha fornito una solida base storica orientata principalmente alla ricezione di Bergson in Germania e da parte di Simmel.

¹³ La ricerca di Arnaud François ha contribuito ad assegnare alla filosofia di Bergson un alto rilievo nello spazio filosofico franco-tedesco con il suo saggio sulla filosofia della volontà di Schopenhauer e Nietzsche, cfr. A. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, PUF, Paris 2008, e con gli studi più recenti sul rapporto di Bergson con Max Scheler e Ernst Haeckel, cfr. Id., *La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», VI (2010), 2, pp. 73-85; Id., *Ce que Bergson entend par "monisme". Bergson et Haeckel*, in Frédéric Worms – Camille Riquier (éd.) *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011, pp. 121-138 e lo studio più generale A. François, *La réception de Bergson en Allemagne : la vie et la conscience*, in Shin Abiko – Hisashi Fujita – Naoki Sugiyama (éd.), *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson*, Olms, Hildesheim 2012, pp. 151-169.

¹⁴ La tesi di abilitazione di Olivier Agard sulle fonti francesi dell'antropologia filosofica tedesca è stata discussa all'Université de Paris IV nel dicembre 2012 e sarà presto pubblicata, cfr. O. Agard, *Max Scheler ou l'esprit vivant : les sources françaises de l'anthropologie philosophique allemande*, 2014. Sono inoltre da ricordare i contributi di Gérard Raullet, *Ein fruchtbares Missverständnis. Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland*, in Guillaume Plas – G. Raullet (Hg.), *Konkurrenz der Paradigma. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie*, 2 Bde., Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2011, Bd. I, pp. 231-278 e di Heike Delitz, *Lebensphilosophie und Philosophische Anthropologie. Henri Bergson und Helmuth Plessner*, in G. Plas – G. Raullet (Hg.), *Konkurrenz der Paradigmata*, cit., Bd. II, pp. 279-307. Anche le traduzioni di Hisashi Fujita e di Jean-Louis Vieillard-Baron sono da ascrivere nel nuovo interesse per i rapporti tra Bergson e la cultura tedesca, cfr. Ernst Cassirer, *Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie*, trad. fr. di H. Fujita, *L'éthique et la philosophie de la religion de Bergson*, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2007, t. III, *Bergson et la science*, pp. 71-97 e Wilhelm Windelband, *Zur Einführung*, trad. fr. di J.-L. Vieillard-Baron, *En guise d'introduction*

zate da Matthias Vollet a Magonza¹⁵. Tuttavia le ricerche dedicate a questo tema sono state fino ad ora orientate soprattutto alla ricezione di Bergson in Germania, oppure sono consistite in confronti puramente teorici della sua filosofia con quella degli autori tedeschi. Ad oggi mancava una ricostruzione filologica dei *transferts* in direzione di Bergson che permettesse di valutare la loro importanza nell'evoluzione della sua filosofia della maturità.

Nel presente lavoro l'oggetto di indagine è stato circoscritto agli autori e ai dibattiti contemporanei a Bergson, trattando quindi solo marginalmente e laddove necessario il suo legame con classici come Kant, Fichte, Hegel, Schelling o Schopenhauer¹⁶. Si è delimitato ulteriormente il campo al secondo Bergson, ovvero al periodo che si apre con *L'évolution créatrice*, lasciando dunque da parte gli interessi per gli studi di Wundt, Fechner e altri autori tedeschi che nu-

à *Matière et mémoire de Bergson*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CXXXIII (2008), 2, pp. 147-156.

¹⁵ Un evento che ha dato molto slancio a questa area di studi è stato il primo convegno dedicato a Bergson in Germania, *Bergson und Deutschland – Das Problem der Lebensphilosophie*, organizzato da Matthias Vollet a Magonza dal 5 al 7 luglio 2007. Da allora ha preso infatti avvio l'attività della *Bergson-Nachwuchsforschernetzwerk*, un gruppo internazionale di giovani studiosi di Bergson orientati in particolare all'indagine dei rapporti di Bergson con la Germania, i cui incontri seminariali si sono tenuti con cadenza quasi annuale dal 2007 ad oggi e ai quali ho avuto il piacere e l'onore di partecipare e intervenire. I lavori della rete sono stati inaugurati con l'incontro del 15-16 dicembre 2007, seguito dalle giornate di studio *Bergson et les sciences : questions de contenu et de méthode* (31 ottobre-2 novembre 2008), *Nachleben des Gedächtnisses und Entfaltung der Bilder – Perspektiven auf "Matière et mémoire" von Henri Bergson* (14-15 novembre 2009), *Bergson, Geschichte, Krieg und Frieden – Bergson, l'histoire, la guerre et la paix* (14-17 aprile 2011).

¹⁶ Studi importanti sono del resto già stati dedicati al rapporto di Bergson con alcuni di questi autori. Mi limito a ricordare l'ottimo saggio su Kant di Madeleine Barthélémy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, avec une préf. de Vladimir Jankélévitch, PUF, Paris 1966 e il più recente contributo di Camille Riquier, *La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson*, in F. Worms – C. Riquier (éd.), *Lire Bergson*, cit., pp. 35-59. Su Schopenhauer ricordo il saggio di A. François, *Bergson, Nietzsche, Schopenhauer*, cit., e su Fichte le presentazioni delle lezioni tenute da Bergson su *Die Bestimmung des Menschen* all'École normale supérieure nel 1898, cfr. P. Soulez, *Présentation*, in G. Hamelin – H. Bergson, *Fichte. Deux Cours inédits publiés par Fernand Turlot et Philippe Soulez*, Centre de documentation en Histoire de la Philosophie, Strasbourg 1988, pp. 147-152; Jean-Cristophe Goddard, *Die Fichte di Bergson*, in H. Bergson, *La destinazione dell'uomo in Fichte*, a cura di Felice Ciro Papparo, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 9-16. Un numero monografico di «Les études philosophiques», LXXVI (2001), 4, octobre-décembre, è stato inoltre dedicato a *Bergson et l'idéalisme allemand*.

trono l'elaborazione delle prime opere psicologiche di Bergson. Gli anni considerati, e specialmente il periodo 1907-1914, coincidono con la prima fase di diffusione della filosofia di Bergson in Germania. Nonostante la rarefazione dei rapporti diretti, gli anni della guerra e quelli successivi sono però altrettanto importanti per definire il rapporto di Bergson con la filosofia tedesca del suo tempo. La reciproca indifferenza che viene a crearsi tra i due schieramenti durante il conflitto e nel primo dopoguerra è infatti più ostentata che reale. Molte opere di Bergson vengono tradotte dopo la guerra¹⁷ ed egli stesso, oltre a riprendere i rapporti col proprio editore tedesco¹⁸, continua a prestare attenzione anche negli anni Venti alla filosofia oltrerenana, anche se spesso attraverso la mediazione di interpreti francesi come Jankélévitch.

Occorre aggiungere che l'interesse della ricerca è rivolto a Bergson più che alla sua recezione tedesca *tout court*, cercando soprattutto di verificare in che misura egli sia al corrente dei dibattiti e delle reazioni suscitate dalla propria filosofia in Germania. La dimensione europea della filosofia di Bergson non riguarda infatti solo la sua fama – che a onor del vero si estende già ai suoi tempi ben oltre i confini del

¹⁷ Diederichs e Bergson riprendono i contatti solo dopo la guerra. *Materie und Gedächtnis* è ristampato nel 1919 in una nuova traduzione; nel 1921 sono inoltre ristampati *Einführung in die Metaphysik* (dalle 6 alle 8.000 copie) e *Die schöpferische Entwicklung* (dalle 4 alle 6.000 copie). Vengono invece stampati per la prima volta in tedesco *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinsstatsachen* nel 1920, *Die seelische Energie. Aufsätze und vorträge* nel 1928 e *Die beide Quellen der Moral und der Religion* nel 1933.

¹⁸ Il 4 giugno 1935 Bergson ammette a Chevalier, a proposito dei propri rapporti con l'editore Diederichs: «Ero in rapporti con un libraio di Jena, Diederichs, che dopo la guerra era molto afflitto dal fatto che lo avessi lasciato senza risposta per molti anni. Ma il tempo atenua e le cose e spesso le aggiusta», cfr. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris 1959, p. 229. Bergson si riferisce probabilmente alla lettera che Diederichs gli ha indirizzato il 22 ottobre 1919: «La guerra ha interrotto tutte le relazioni commerciali e anche molte relazioni umane con il suo Paese. Se si possono riallacciare non lo decide uno solo, perché le relazioni riguardano tutti e due. Uno può offrire la mano, e certamente lo farà con il più grande orgoglio, nella coscienza non della propria dignità ma della dignità del suo popolo. Io ho più diritto di parlare di questa dignità, poiché non ho ceduto né alla psicosi di guerra durante la guerra, né alla psicosi della rivoluzione durante la rivoluzione. [...] Mi sembra importante più dei continui litigi, che ci siano abbastanza singoli dotati del senso della responsabilità non solo per se stessi ma anche per la comunità, e che perciò hanno quella noncuranza del mondo che li rende del tutto autonomi dal giudizio degli altri. Solo allora si ha la forza di affermare il tragico della vita», cfr. Lulu von Strauß – Torney Diederichs (Hg.), *Eugen Diederichs. Leben und Werk*, Diederichs, Jena 1936, pp. 355-356.

vecchio continente¹⁹ – ma anche il raggio delle sue letture e delle sue relazioni intellettuali.

La ricerca che viene qui presentata ha preso avvio rintracciando le fonti tedesche a disposizione di Bergson. Il reperimento dei prestiti bibliotecari di Bergson dai registri dell'École normale supérieure²⁰ e la consultazione di quanto resta delle sue corrispondenze e della sua biblioteca personale, conservate presso la Bibliothèqure littéraire Jacques Doucet di Parigi, hanno permesso di ricostruire un catalogo delle letture tedesche di Bergson che sarebbe stato impossibile accertare a partire soltanto sulle sue rarissime citazioni. Le letture tedesche di Bergson comprendono sia classici della filosofia che saggi contemporanei, molti dei quali consacrati alla propria opera. Come attestano tracce di lettura o lettere di risposta agli autori che spesso gli inviano le loro opere, Bergson è molto attento al modo in cui il proprio pensiero viene recepito oltre il Reno²¹.

¹⁹ Come è stato ampiamente notato, la filosofia di Bergson ha già al suo tempo un'eco diffusa non solo a tutta l'area europea ma anche statunitense e russa. Bergson nel 1913 è invitato a tenere un ciclo di conferenze alle Università di Columbia, Princeton e Harvard, ed anche in Russia la teoria dell'intuizione è accolta positivamente da Nicolas Lossky e dalla corrente modernista, cfr. Francès Nethercott, *Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907-1917)*, L'Harmattan, Paris 1995, Hilary Fink, *Bergson and Russian Modernism 1900-1913*, Evanston, Illinois 1999 e Ioulia Podoroga, *La pensée de Bergson et le modernisme russe : l'élan et l'imagination poétique chez Ossip Mandelstam*, in F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2008, t. IV, *L'Évolution créatrice 1907-2007: Épistémologie et métaphysique*, pp. 255-267.

²⁰ Per ricostruire questo catalogo, che sarà presentato sul volume VII delle *Annales bergsoniennes* e pubblicato su internet in accesso aperto, sono stati consultati i registri dei prestiti bibliotecari degli allievi e degli ex allievi dell'École normale supérieure. Qui ho rintracciato le letture tedesche di Bergson, che comprendono sia classici come Leibniz e Schopenhauer che i più recenti psicologi – Wundt e Freud tra gli altri – e alcune riviste filosofiche regolarmente prese in prestito, come «Archiv für Geschichte der Philosophie», «Philosophische Monatshefte» e «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie». I prestiti a nome di Bergson sono segnalati solo per gli anni 1889-1907, dunque non per il periodo su cui più si concentra la presente ricerca; si è dovuto dunque fare riferimento principalmente al catalogo della biblioteca personale di Bergson conservata ai Fonds Doucet di Parigi. La grande quantità di letture tedesche di Bergson alla Biblioteca dell'ENS ha probabilmente un forte debito con Lucien Herr, bibliotecario dal 1888, che orienta le acquisizioni della biblioteca all'area tedesca e che ha un'influenza decisiva sugli studi germanistici in Francia, insieme all'amico Charles Andler, come lui di origini alsaziane e autore della sua biografia, cfr. C. Andler, *La vie de Lucien Herr*, Rieder, Paris 1932.

²¹ Come ricorda Jankélévitch in un'intervista, «Alla fine della propria vita, [Bergson] era diventato molto ansioso, mi ricordo che il suo grande tavolo era letteralmente inondato da ritagli di giornali. Evidentemente si parlava di lui in tutto il mondo, in Cina così come

Leggendo i commenti tedeschi alle proprie opere, Bergson incontra alcuni elementi costanti. In particolare i suoi primi interpreti tedeschi tendono spesso a prolungare il suo pensiero su tematiche ancora solo implicite nelle prime opere. La sovrapposizione della sua filosofia a quella nicciana e più in generale alla *Lebensphilosophie* contemporanea fornisce non di rado la chiave per anticipare le sue intenzioni filosofiche sulle questioni della religione, della storia, della morale e della società industriale, che sono al cuore della sua opera della maturità. Il modo in cui qui Bergson dà forma alla propria dottrina rivela una consapevolezza dei risvolti possibili della filosofia della vita e una volontà di distinguere la propria posizione rispetto alle voci tedesche di tale corrente. Il confronto con la filosofia tedesca sembra insomma costituire per Bergson uno stimolo non irrilevante nel percorso di elaborazione della filosofia de *Les deux sources*.

Il percorso di questa ricerca non si limita insomma a seguire Bergson sino alla sua penetrazione in Germania, ma osserva anche il rimbalzo sul suo pensiero prodotto dall'incontro con la cultura tedesca. La filosofia di Bergson è stata considerata infatti nel percorso di andata e ritorno dalla Germania, selezionando i dibattiti in cui è coinvolta in funzione delle tematiche de *Les deux sources* e cercando di valutare in che misura Bergson stesso risenta dell'incontro della propria filosofia con un sistema di riferimenti parzialmente eterogeneo rispetto a quello di provenienza.

Considerata la pluralità di scuole filosofiche tedesche, legate spesso alla tradizione di un Ateneo, e la diversità di reazioni al bergsonismo che vi corrisponde, è stato delineato un *atlante* della filosofia di Bergson in Germania, le cui tappe geografiche più significative scandiscono i primi quattro capitoli di questo libro.

Regolando il livello di approfondimento storiografico in funzione dell'interesse per la spiegazione dei temi de *Les deux sources*, e seguendo il più possibile l'ordine cronologico delle letture incrociate tra Bergson e i filosofi tedeschi, vengono qui presentate le tappe più significative dell'itinerario di Bergson attraverso la Germania. Si attraversano così i microcosmi universitari, editoriali e letterari delle

in Svezia, ed era molto attento, rispondeva a tutto. Tutte le critiche lo ferivano profondamente. Era ansioso e inquieto...», cfr. *Cet invisible Bergson que nous portons en nous. Une table ronde*, «Le Figaro littéraire», 19 mai 1966, pp. 10-11.

città di Jena, Berlino, Heidelberg e Gottinga, ricostruendo quattro diversi contesti di ricezione del bergsonismo. In ciascuno di essi la filosofia di Bergson è introdotta nei dibattiti già presenti e si carica di implicazioni e significati sui quali spesso non si insiste altrettanto nel contesto francese.

Jena è la prima città in cui si diffonde la filosofia di Bergson. Mentre l'editore Diederichs dà avvio alla traduzione delle sue opere, gli allievi di Eucken presentano il suo pensiero accostandolo al neoidealismo del loro maestro. L'accentuazione del significato antikantiano della filosofia di Bergson viene così a riflettere l'idealismo di Eucken e a far presagire un esito mistico ed attivista che maturerà solo ne *Les deux sources*.

L'antikantismo è il tema su cui si concentrano anche i primi scambi di Bergson con l'ambiente berlinese, dove Simmel e i poeti del *George-Kreis* vedono nella sua filosofia un antidoto all'arido intellettualismo che scandisce la vita della società contemporanea. Le riflessioni simmeliane sul conflitto tra la vita e le forme dell'intelletto sono arricchite dalla filosofia della vita di Bergson, a cui Simmel non aderisce però mai completamente, tenendo ferma la critica alla sua mancanza di sensibilità per il tragico e la negatività. Tali aspetti, che Bergson conosce anche dai resoconti dell'allievo Jankélévitch, sembrano aver avuto un ruolo non irrilevante nella genesi de *Les deux sources*, dove accanto alla metafisica della piena positività della vita Bergson dimostra un maggiore ancoraggio al piano immanente e una rinnovata affermazione della finitezza.

La vicinanza di Bergson agli ambienti della *Lebensphilosophie* condiziona l'accoglienza che gli viene riservata a Heidelberg, dove è molto acceso il dibattito sul rapporto tra scienze storiche e scienze naturali. Per analogia con la *Lebensphilosophie* e con il vitalismo di Driesch, si tende ad prolungare una sua visione della storia e della morale in un senso naturalista dal quale Bergson prenderà invece le distanze ne *Les deux sources*. Qui egli presenta una filosofia della storia e una morale che pur essendo «di essenza biologica»²² non si possono ascrivere in un *naturalismo* in senso stretto quanto piuttosto in una filosofia che fa riferimento alla vita nel suo duplice senso scientifico e metafisico.

²² DS, p. 103.

La filosofia della vita di Bergson è ancora una volta intesa in un senso strettamente biologista nel circolo fenomenologico di Gottinga, frequentato anche da Scheler nei primi anni Dieci. Questi attribuisce a Bergson la vocazione anticapitalista tipica della *Lebensphilosophie* tedesca, prolungando la sua critica al meccanicismo delle scienze naturali anche ai campi del lavoro, delle norme giuridiche e dell'organizzazione sociale. L'ultimo capitolo de *Les deux sources* conferma in parte l'anticipazione scheleriana proponendo una critica della società industriale contemporanea che però conferisce alla tecnica un ruolo più ambivalente e duttile di quello assegnatole da Scheler.

Le quattro tappe geografiche sono seguite da un ultimo capitolo dedicato al momento storico della prima guerra mondiale, cruciale per i rapporti franco-tedeschi anche sul piano filosofico. Oltre a richiamare all'attenzione di entrambi gli schieramenti sul significato nazionale delle rispettive filosofie, la guerra si impone come oggetto di riflessioni filosofiche senza considerare le quali è difficile comprendere il significato complessivo de *Les deux sources*. L'interruzione dei rapporti diretti con la Germania non dispensa Bergson dal confronto con la filosofia tedesca riguardo alla questione della guerra, che egli definisce in particolare precisando la propria distanza dalla dottrina nicciana della volontà di potenza, alla quale la sua filosofia è spesso assimilata e alla quale nella Francia di quegli anni tende ad essere ricondotta la politica imperialista prussiana.

Rileggendo *Les deux sources* alla luce dei dialoghi di Bergson con la filosofia tedesca contemporanea, questa ricerca ha inteso chiarire la genesi di una costellazione di problemi centrali dell'opera del 1932 misurando l'apporto delle relazioni con la Germania – un apporto che il più delle volte conduce Bergson ad una presa di distanza piuttosto che ad un'accoglienza, ma il cui riconoscimento conferisce in ogni caso alla sua filosofia una statura nuova e una grande originalità nello spazio europeo di inizio XX secolo.

I.
Jena

I.

Eucken e i suoi allievi: il “neoidealismo” di Bergson

Le prime eco di Bergson in Germania arrivano dalla rivista scientifica «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», sulla quale nel 1897 è recensito l'articolo *Mémoire et reconnaissance*¹, nel 1901 *Le rire*² e nel 1902 *Le rêve*³. Solo dopo la traduzione in tedesco del 1909 compare una recensione di *Matière et mémoire*⁴, firmata da Richard Müller-Freienfels⁵. Il primo interesse per Bergson

¹ Alfons Pilzecker, *Mémoire et reconnaissance*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XIII (1897), pp. 229-232. L'autore recensisce un articolo pubblicato nel 1896 sulla «Revue Philosophique» che costituirà il secondo capitolo di MM, e ricorda in particolare la ripresa della teoria di Wilhelm Wundt (1832-1920) secondo cui il riconoscimento consiste in un processo tanto centripeto quanto centrifugo, mentre Bergson lo ritiene unicamente centrifugo, cfr. MM, pp. 96-117; trad. it., pp. 74-90.

² Gerard Heymans, *Le rire*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XXV (1901), pp. 155-156.

³ Carl Max Giessler, *Le rêve*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XXIX (1902), p. 231, che si riferisce al testo di una conferenza tenuta da Bergson alla Society for Psychical Research di Londra nel 1901, pubblicato nello stesso anno sulla «Revue scientifique» e in seguito incluso nella raccolta ES, pp. 85-109; trad. it., pp. 65-82. Giessler, dell'Università di Erfurt, riporta che il meccanismo della percezione nella veglia, basato sulle impressioni e sui ricordi, è lo stesso che interviene nel sogno, secondo quanto Bergson dimostra rifacendosi agli esempi degli psicologi tedeschi Goldscheider, Müller e Münsterberger.

⁴ Richard Müller-Freienfels, *Materie und Gedächtnis*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», LVI (1910), 1-2, Mai, pp. 126-129.

⁵ Müller-Freienfels (1882-1949) sviluppa una psicologia ispirata alle teorie di Wundt, James (1842-1910), Avenarius (1843-1896) e Vaihinger (1852-1933), che egli cita come punti di riferimento nel suo saggio R. Müller-Freienfels, *Das Denken und die Phantasie. Psychologische Untersuchungen nebst Exkursen zur Psychopathologie, Aesthetik und Erkenntnistheorie*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1916, pp. III-VIII. La *Volkspsychologie* di Wundt ispirerà invece R. Müller-Freienfels, *Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur*, Beck, München 1930, che offrirà una descrizione della struttura dell'anima tedesca imperniata sul primato della volontà e proclamerà l'unità culturale e nazionale della comunità spirituale tedesca e antigudaica; Müller-Freienfels aderirà all'NSDAP nel 1933, per esserne poi escluso proprio a causa delle proprie ascendenze ebraiche.

proviene infatti dall'ambiente psichiatrico attento alla «Revue philosophique» di Ribot⁶, assai diffusa in Germania e considerata da Nietzsche la migliore rivista filosofica al mondo⁷. Ciò che inizialmente attira l'attenzione dei lettori tedeschi è soprattutto il confronto che egli per primo ha instaurato con la scuola psichiatrica tedesca e in primo luogo con Wundt e Fechner, fondatori della psicologia sperimentale. L'apparato di note dell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* e di *Matière et mémoire* documenta un raffronto critico costante con il metodo wundtiano e con la psichiatria tedesca, presente ancora nel saggio *Le rire*⁸. Anche in seguito alla traduzione tedesca di *Matière et mémoire* in Germania nel 1908⁹, il versante

⁶ Théodule Ribot (1839-1916), professore prima alla Sorbona poi al Collège de France, studioso di Schopenhauer e della psicologia inglese, è il fondatore della «Revue philosophique de la France et de l'Étranger». Anche Bergson prende parte al dibattito della scuola psicopatologica francese che ha luogo sulle pagine della «Revue philosophique» di Ribot, come è analizzato da Mara Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella «Revue philosophique» di Théodule Ribot, 1876-1916*, Franco Angeli, Milano 1991. Il saggio di Remo Bodei, *Destini personali* (2002), Feltrinelli, Milano 2004⁵, pp. 65-82 e pp. 117-135, inserisce il dialogo tra Bergson, Ribot e Janet (1859-1946) nel dibattito europeo sulla personalità, attingendo a fonti non solo filosofiche e psicologiche ma anche letterarie e politiche.

⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, 4 Bde., hg. v. G. Colli u. M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin-New York 1975-2004, Bd. II/5, 1975, p. 268; trad. it. di C. Colli Staude, *Epistolario*, Adelphi, Milano 1976, pp. 241-242. Le relazioni di Friedrich Nietzsche (1844-1900) con la cultura francese sono trattate in modo più generale nell'importante saggio di Giuliano Campioni che ripercorre gli interessi nicciani rivolti alla Francia e rintraccia le sue fonti principali, dai classici della filosofia e della letteratura alle riviste e alle gazzette, cfr. Giuliano Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, trad. fr. di C. Lavigne-Mouilleron, PUF, Paris 2001.

⁸ Bergson fa riferimento in particolare a Fechner (1801-1887) nel primo capitolo di DI e a W. Wundt, *Psychologie physiologique*, 2 vol., trad. fr. di E. Rouvier, Alcan, Paris 1886, in DI, pp. 16, 32, 69; trad. it., pp. 17, 30, 62 e in MM, p. 109; trad. it., p. 84. Nel saggio sul riso si confronta poi con le teorie del comico di Emil Kraepelin (1856-1926), Ewald Hecker (1843-1909), Gerard Heymans (1857-1930) e Theodor Lipps (1841-1914), cfr. R, pp. VI-VII e 31; trad. it. pp. 9-11 e 33. Per un approfondimento delle fonti psicologiche di Bergson e del suo impatto sul dibattito medico-psicologico del suo tempo in Europa, in particolare sulle riflessioni di Janet (1859-1946), Minkowsky (1885-1972), von Monakov (1853-1930) e Mourgue (1886-1950), si rimanda al saggio di Valeria Paola Babini, *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*, Il Mulino, Bologna 1990, che contribuisce peraltro a mettere in discussione l'irrazionalismo di Bergson e la sua divergenza rispetto al metodo scientifico che gli è stata spesso attribuita dalla critica italiana dal secondo dopoguerra agli anni ottanta.

⁹ H. Bergson, *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. v. I. Benrubi, mit einem Vorwort v. W. Windelband, Diederichs, Jena 1908.

della psichiatria clinica continua a prestare attenzione alla filosofia di Bergson, in particolare per le sue considerazioni sull'afasia, di cui si sottolinea la convergenza con i risultati degli esperimenti clinici dello psichiatra tedesco Robert Sommer¹⁰.

Il saggio dal titolo *Die französische Metaphysik der Gegenwart (Henri Bergson)*¹¹ pubblicato nel 1903 da Aron David Gurewitsch sulla rivista berlinese «Archiv für systematische Philosophie» è invece la prima presentazione complessiva dell'opera di Bergson dal punto di vista filosofico. L'opera di Bergson è avvicinata a partire dal problema della libertà e assimilata alla corrente francese antideterminista di Renouvier, Lachelier e Boutroux, stabilendo una sorta di canone di riferimento per i primi saggi critici successivi¹² e persino per i volantini promozionali della casa editrice delle opere di Bergson in tedesco, la jenes Diederichs, dove Bergson viene presentato accanto a Boutroux sotto la comune denominazione «neoidealismo francese»¹³. Tale dicitura non solo insiste sulla continuità di Bergson

¹⁰ È quanto testimonia l'articolo di Ernest Seillière, *L'Allemagne et la philosophie bergsonienne*, «L'Opinion. Journal de la semaine», XXVII (1909), 3 juillet, pp. 13-14: «Un filosofo bavarese, Aster, ha sottolineato la sorprendente originalità delle considerazioni degli autori sui disturbi afasici della memoria e sulle loro conseguenze quanto ai rapporti dello psichico e del morale nell'uomo. In effetti, uno dei grandi specialisti in psichiatria della Germania, Sommer, di Giessen, è recentemente giunto dal canto suo a conclusioni analoghe basandosi lavori puramente clinici: coincidenza che porta una potente conferma alla dottrina francese». La convergenza della critica bergsoniana al parallelismo psicofisico con quella dello psichiatra Robert Sommer (1864-1937) è evidenziata anche da Julius Goldstein (1873-1929), con particolare riferimento a R. Sommer, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, Stahel, Würzburg 1892, che dedica un capitolo alla tesi di Sömmering della localizzazione dell'anima nel cervello: «È degno di nota che Sommer e Bergson, del tutto indipendentemente l'uno dall'altro, siano giunti ad interpretazioni simili del problema psicofisico, in particolare a concezioni simili del significato del cervello per la vita psichica [seelisch]», cfr. Julius Goldstein, *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Problems von Leben und Wissenschaft*, Klinkhardt, Leipzig 1911, p. 124n.

¹¹ A. (Aron David) Gurewitsch, *Die französische Metaphysik der Gegenwart (H. Bergson)*, «Archiv für systematische Philosophie», IX (1903), 4, November, pp. 463-490.

¹² Vi fanno diretto riferimento in particolare la prima monografia in tedesco su Bergson, Albert Steenbergen, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, Diederichs, Jena 1909, e Karl Bornhausen, *Die Philosophie Henri Bergson und ihre Bedeutung für den Religionsbegriff*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», XX (1910), 1, pp. 39-77.

¹³ Eugen Diederichs, *Bücher-Verzeichnis des Verlags Eugen Diederichs zur Entwicklung des Lebens durch Wissenschaft und Tat*, Diederichs, Jena 1910, Oktober. Questo volantino fa parte del lascito di Bergson ed è conservato alla Bibliothèque littéraire Jacques Doucet (d'ora in poi: BLJD), cote BGN 1296/IV-BGN-V-12.

con lo spiritualismo francese ma fa anche allusione alla corrente tedesca speculare, il cui maggiore rappresentante è Rudolf Eucken, il professore più importante della facoltà di filosofia di Jena. La mediazione di Eucken è imprescindibile per comprendere la storia della trasmissione delle idee di Bergson in Germania. In ambito accademico, sono infatti figure cruciali per la recezione del bergsonismo proprio i suoi giovani allievi, come Max Scheler, Isaak Benrubi, Albert Steenbergen e Julius Goldstein, che nei primi anni del secolo contribuiscono a diffondere le idee di Bergson sia curando la traduzione delle sue opere presso l'editore Eugen Diederichs, del quale Eucken è consulente, sia pubblicando opere e articoli in tedesco dedicati alla sua filosofia.

Già da questi elementi frammentari appare chiaro che il contesto culturale jenese è storicamente il più importante per la penetrazione della filosofia di Bergson oltre il Reno, in anticipo anche su quello della capitale Berlino¹⁴. Pur avendo le dimensioni di un piccolo borgo (nel 1890 erano stati censiti 13.449 abitanti), la città della Turingia è sede di un'importante università fondata nel 1558 e che alla fine dell'Ottocento contava seicento studenti e circa novanta professori. Negli anni a cavallo tra XIX e XX secolo vi insegnano, oltre a Eucken, intellettuali del calibro di Ernst Haeckel e Ernst Abbe. La storia di Jena è inoltre legata alla vicinissima città di Weimar, insieme alla quale è stata culla del romanticismo e dove è stato recentemente istituito l'archivio di Nietzsche, nel quale hanno lavorato oltre a Rudolf Steiner anche i fratelli Horneffer¹⁵, fondatori

¹⁴ L'importanza dei due centri di Jena e di Berlino per la recezione di Bergson in Germania è stata già sottolineata da Rudolf W. Meyer, *Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung*, in *Phänomenologische Forschungen*, Karl Alber, Freiburg-München 1982, Bd. XIII, *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, pp. 10-64.

¹⁵ Ernst Horneffer (1871-1945), compie studi filosofici e sposa Hedwig Lotze, figlia del filosofo Rudolf Hermann Lotze (1817-1881). Abbandonato il progetto iniziale di entrare nel clero protestante a causa del proprio rifiuto del dogmatismo e di ogni chiesa, si dedica alla filologia classica a Berlino e a Gottinga, dove sostiene una tesi con Ulrich von Wilharmowitz-Moellendorf (1848-1931) e dove conosce Paul de Lagarde (1827-1891), orientalista noto per i suoi studi sulla religione germanica e per il suo antisemitismo, dal quale è profondamente influenzato. Dopo aver lavorato al *Nietzsche Archiv* tiene conferenze sulla filosofia di Nietzsche in molte città della Germania, venendo soprannominato per questo «apostolo di Nietzsche». Si impegna poi sul fronte della religione, negando l'elemento ebraico della cultura tedesca e accentuandone invece la componente classica al fine

nel 1909 della rivista «Die Tat» che sarà acquisita da Diederichs nel 1912. Tale rivista avrà un ruolo importante nel definire una particolare curvatura interpretativa della filosofia di Bergson, avvicinandola a quella nicciana e al movimento religioso monista che va formandosi, sempre nella Jena di inizio secolo, nel *milieu* vicino a Haeckel e ai collaboratori della rivista¹⁶.

La figura più rappresentativa della vita filosofica jenese nei primi decenni del Novecento è indubbiamente Rudolf Eucken. Dopo un breve periodo di insegnamento a Basilea dal 1871 al 1874, quando vi insegnavano anche Nietzsche e Burckhardt, Eucken è stato chiamato all'Università di Jena dove insegnerà fino al 1920. Nelle sue opere egli si oppone al positivismo e al materialismo che dominavano il XIX secolo per affermare invece il progresso della vita dello spirito (*Geistesleben*). In reazione alla crisi contemporanea della religione e del sistema di vita dell'idealismo immanente si è affermata una forma di naturalismo tecnicista che secondo Eucken ha fornito una visione del mondo parziale e insoddisfacente quanto l'idealismo a cui ha voluto opporsi. Eucken condivide dunque con Bergson il tentativo di superare simultaneamente idealismo e materialismo, che viene però inserito nella cornice tedesca della critica alla *Zivilisation*: il recupero della pienezza della *Geistesleben* auspicato da Eucken ha infatti senso anche per reagire all'aridità e al vuoto della *Zivilisation*, che tanto sul piano individuale quanto su quello degli «ingranaggi della società»¹⁷ risponde solo ai criteri dell'utile. Da queste premesse si

di delineare «la futura religione». August Horneffer (1875-1955) studia invece filosofia, filologia e musica all'Università di Berlino. Attivo nella massoneria, lavora come educatore in Svizzera e come pubblicista indipendente a Monaco; collabora con il fratello Ernst all'edizione postuma delle opere di Nietzsche presso il *Nietzsche Archiv* dal 1900 al 1903. Per il ruolo di Nietzsche nel programma editoriale di Diederichs si veda Meike G. Werner, *Das Gewissen unserer Zeit. Nietzsche im Netzwerk des Diederichs Verlages*, in Gangolf Hübinger – Andrzej Przyłębski, *Europäische Umwertungen. Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich*, Lang, Frankfurt am Main-New York 2007, pp. 85-94.

¹⁶ Cfr. Marino Pulliero, *Une modernité explosive : La revue “Die Tat” dans les renouveau religieux, culturels et politiques de l'Allemagne d'avant 1914-1918*, Labor et Fides, Genève 2008, pp. 246-285. Alla posizione di Bergson rispetto alla biologia e alla metafisica monista di Haeckel (1834-1919) è dedicato Arnaud François, *Ce que Bergson entend par “monisme” : Bergson et Haeckel*, in Frédéric Worms – Camille Riquier (éd.), *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011, pp. 121-138.

¹⁷ Rudolf Eucken (1846-1926), *Der Sinn und Wert des Lebens*, Quelle & Meyer, Leipzig 1907; 2. völlig umgearbeitete Aufl., 1908; 3. umgearbeitete und erweiterte Aufl., 1911,

comprende tanto la sua svalutazione dello Stato come organizzazione impersonale e solo esteriore dell'unione tra gli individui, quanto quella della Chiesa come emblema di una religiosità solo esteriore e paralizzante. Per superare questo problema, caratteristico della modernità occidentale, Eucken ritiene necessario ridare valore alla vita dell'uomo nella sua completezza, che non è riducibile né all'estrema valutazione della natura propria del sistema realista, né all'eccessiva importanza accordata all'uomo dall'idealismo. L'uomo deve andare oltre il frammentarismo superficiale della *Zivilisation* e partecipare alla vita dell'universo, la cui forza creatrice e il cui movimento senza posa lo spingono dall'interno di sé all'elevazione. Rifacendosi a Fichte, Eucken propone così una concezione dell'azione originata da una vita interiore unitaria, in grado di dare impulso ad ogni spirito particolare. La partecipazione alla vita dello spirito implica dunque l'unione con la natura, con la quale l'uomo mantiene un rapporto duplice, al tempo stesso di unione e di autonomia: «Pur vivendo una vita veramente sostanziale, partecipiamo nello stesso tempo alla vita del tutto dell'universo»¹⁸. Solo il recupero del proprio legame con il *Geistesleben* e l'apertura alla sua spontaneità creatrice possono permettere all'uomo di rompere con la civiltà meramente umana e di aprirsi all'unione e alla penetrazione tra soggetto e oggetto, tra uomo e natura, col risultato di ampliare la vita stessa. In questo senso Eucken interpreta il «superumano»¹⁹ di Nietzsche come un superamento della visione riduttiva della vita, appiattita al livello della *Zivilisation*, già accusata da Nietzsche di essere una forma di impoverimento di cui l'Occidente soffre da Socrate in poi. Anziché nel dionisiaco nicciano, Eucken ripone però le proprie aspettative di rinnovamento nella religione cristiana, riconosciuta come il solo ambito in grado di dare pieno valore al mondo spirituale. Come molti cristiani cattolici e protestanti a lui contemporanei, nemmeno Eucken intende la religione come insieme di formule tradizionali ma tenta di recuperarne il senso di pienezza interiore e spirituale. Solo così secondo lui l'etica potrebbe riallacciarsi alla sua fonte interiore e unificare i diversi fini umani, dando al tempo stesso un nuovo senso al lavoro, ormai ridot-

p. 152; trad. it. di G. Perticone – M. De Vincolis, *Il significato e il valore della vita*, Paravia, Torino 1925, p. 126.

¹⁸ R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens* (1911), cit., p. 158; trad. it. cit., p. 131.

¹⁹ Ivi, p. 44; trad. it. cit., p. 34.

to ad arida tecnica, che ritroverebbe la propria ispirazione in un’attività creatrice spirituale. La religione ha dunque lo scopo di liberare la vita dell’uomo dalla paralisi provocata dalla civiltà e di elevarlo al grado di energia spirituale, creando nella sua personalità «un uomo nuovo, spirituale»²⁰.

Oggi studiato più per il suo ruolo come sostenitore del nazionalismo tedesco durante la Prima guerra mondiale che per le sue opere filosofiche²¹, Eucken è considerato dai suoi contemporanei uno dei maggiori intellettuali europei, al punto che nel 1908 gli viene conferito il premio Nobel per la letteratura – riconoscimento che riceverà anche Bergson vent’anni dopo.

Eucken presta attenzione all’opera di Bergson soprattutto grazie al suo giovane allievo Isaak Benrubi. Nato a Salonicco nel 1876 da una famiglia di ebrei sefarditi della stessa comunità portoghese alla quale apparteneva Spinoza, Benrubi studia filosofia a Jena e Berlino e nel 1900 trascorre qualche mese a Parigi, dove frequenta i corsi della Sorbona²². Conseguisce il dottorato con Rudolf Eucken a Jena nel 1905 con una tesi su Rousseau, riconosciuto come importante fonte della filosofia tedesca da Kant a Nietzsche e della poesia di Goethe, Schiller e Hölderlin²³. Conosce Bergson al Congresso internazionale di filosofia del 1904 e segue il suo insegnamento al Collège de France dal 1907 al 1914. Vive poi tra Germania, Francia e Svizzera dedicando i propri sforzi intellettuali alla creazione di scambi tra i filosofi francesi e tedeschi. È molto attivo come traduttore, e si occupa in particolare della prima edizione tedesca di *Matière et mémoire* e di diverse opere di Émile Boutroux²⁴. Il suo saggio più importante sarà un compen-

²⁰ Ivi, 159; trad. it. cit., p. 132.

²¹ Gli studi che si sono recentemente occupati di Eucken da questo punto di vista sono Hermann Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1963, pp. 178-188 e Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Fest, Berlin 2000, pp. 15-35.

²² Cfr. I. (Isaak) Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1942; si veda anche Michel Espagne, *En deçà du Rhin: L’Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, Cerf, Paris 2004, pp. 105-106.

²³ Cfr. I. Benrubi, *J.J. Rousseaus ethisches Ideal*, Inaug. Diss., Druck von Beyer & Söhne, Langensalza 1905.

²⁴ H. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, übers. v. I. Benrubi, cit.; Émile Boutroux (1845-1921), *De l’idée de loi naturelle: Cours de M. Émile Boutroux professé à la Sorbonne en 1882-1883*, Alcan, Paris 1895; übers. v. I. Benrubi, *Über den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart. Vorlesungen gehalten an der Sorbonne*

dio della filosofia francese contemporanea, scritto inizialmente per il pubblico tedesco ma, a causa delle diffidenze protrattesi dalla guerra, pubblicato prima in inglese nel 1926²⁵. Chiamato finalmente dal governo prussiano a insegnare filosofia francese a Bonn dal 1927 al 1933, sarà poi costretto a lasciare la Germania e trascorrerà gli ultimi anni della sua vita a Ginevra, dove morirà nel 1943.

Nel 1907, quando è già impegnato alla traduzione di *Matière et mémoire*, Benrubi invia a Eucken una lettera subito dopo aver letto *L'évolution créatrice* per chiedergli di segnalare l'importanza dell'opera all'editore Diederichs. Nel farlo, Benrubi insiste sull'affinità delle filosofie di Bergson e di Eucken:

La lettura di questo libro mi ha procurato una duplice gioia. Da un lato per il fatto che un pensatore così rigorosamente scientifico abbia difeso coraggiosamente convinzioni e esigenze che mi stanno a cuore. Dall'altro lato invece per la vistosa affinità che ho creduto rinvenire tra la metafisica di Bergson e la Sua. [...] Proprio come Lei, così mi pare, in quest'opera Bergson combatte energicamente per il carattere sovrano della vita dello spirito [*Geistesleben*] (anche se non fa emergere il lato etico quanto Lei), quindi per l'autonomia della filosofia (filosofia = metafisica), contro l'intellettualismo, contro l'ottimismo del panlogismo²⁶.

1892-1893, Diederichs, Jena 1907; trad. it. di E. Liguori Barbieri, *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea*, pref. di G. Gentile, Vallecchi, Firenze 1925; Id., *De la contingence des lois de la nature*, Alcan, Paris 1895; übers. v. I. Benrubi, *Die Kontingenz der Naturgesetze*, Diederichs, Jena 1911; trad. it. di A. Testa, *La contingenza delle leggi della natura*, Signorelli, Milano 1960; *Avant-propos*, in Rudolf Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, trad. fr. di H. Buriot – G.-H. Luquet, Alcan, Paris 1911, pp. I-XVIII; übers. v. J. Benrubi, *Rudolf Euckens Kampf um einen neuen Idealismus*, Veit & C., Leipzig 1911.

²⁵ Cfr. I. Benrubi, *Contemporary Thought of France*, Williams and Norgate, London 1926; übers. *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Felix Meiner, Hamburg, 1928; trad. fr. *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Alcan, Paris 1933. In quest'opera Benrubi distingue tre correnti principali nella filosofia francese: il positivismo empirico-scientifico, l'idealismo critico-epistemologico e il positivismo metafisico-spiritualista, la cui matrice è fatta risalire a Maine de Biran, autore che Benrubi paragona a Fichte poiché entrambi fondavano le loro filosofie sull'esperienza interiore e sulla coscienza. A quest'ultima corrente vengono associati Félix Ravaisson (1813-1900), Jean-Marie Guyau (1854-1888), Gabriel Séailles (1852-1922), Paul Souriau (1852-1926), Bergson e Georges Sorel (1847-1922).

²⁶ Lettera di Isaak Benrubi a Rudolf Eucken del 30 giugno 1907, Nachlass Rudolf Eucken Tüninger Universitäts- und Landesbibliothek, cit. in G. Fitz, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., p. 203n.

L'assimilazione delle due filosofie da parte di Benrubi non sarà affatto irrilevante nel favorire l'accoglienza che l'opera di Eucken riceverà in un secondo momento da parte di Bergson. Del resto Eucken apprezza molto il suo pensiero: l'insistenza sulla forza creatrice del *Geistesleben* non è priva di assonanze con la dottrina de *L'évolution créatrice*, alla quale Eucken stesso si riferisce esplicitamente nella sua opera *Geistige Strömungen der Gegenwart*²⁷ citando Bergson tra gli avversari del meccanicismo, poiché caratterizza «l'attività della vita come una forza psichica»²⁸. Eucken sembra riferirsi in particolare ai passi de *L'évolution créatrice* in cui la vita è definita come «la coscienza proiettata attraverso la materia»²⁹ e come realtà «di ordine psicologico»³⁰, ovvero i passi da cui più emerge il dualismo tra vita e materia, e che più alludono ad una concezione psicologista della vita, opposta a quella meccanicista. Bergson viene così fatto rientrare in un'ampia corrente filosofica contemporanea opposta al naturalismo, abbracciata anche da Eucken e da lui prolungata ben oltre la critica all'epistemologia delle scienze della vita, sino all'affermazione dell'immanenza della vita spirituale e alla rivalutazione del cristianesimo³¹. Tale religione è considerata da Eucken soltanto nel suo nocciolo assoluto ed eterno, senza abbracciare invece il contenuto dogmatico delle molteplici chiese realizzate dalle religioni storiche. Eucken è infatti molto attento alla necessità di rinnovare il cristianesimo rispetto alla sua «parte caduca»³², cioè quella parte eccessivamente impregnata dell'intellettualismo aristotelico e incapace di rispondere ai bisogni spirituali sorti dopo l'avvento della modernità.

Non è irrilevante che Eucken e l'ambiente culturale vicino a lui, nel quale viene accolta la filosofia di Bergson, siano sensibili al tema

²⁷ R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (1904), 4. umgearbeitete Aufl., Veit & C., Leipzig 1909; trad. fr. di H. Buriot – G.-H. Luquet, préf. É. Boutroux, *Les grands courants de la pensée contemporaine* (1908⁴), Alcan, Paris 1911.

²⁸ R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, cit., p. 138.

²⁹ EC, p. 183; trad. it., p. 151.

³⁰ Ivi, p. 258; trad. it., p. 211.

³¹ La filosofia della religione di Eucken è analizzata e contestualizzata nel dibattito tedesco del suo tempo da Otto Sieber, *Die Religionsphilosophie in Deutschland in ihren gegenwärtigen Hauptvertretern. Rudolf Eucken als Festgabe zu seinem 60. Geburtstag überreicht*, Beyer, Langensalza 1906.

³² R. Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Veit & C., Leipzig 1901, p. 419; trad. it. di G. Monticelli, *Religione e verità*, Paravia, Torino 1923, p. 421.

del rinnovamento del cristianesimo: questo condiziona infatti una lettura “misticheggiante” di Bergson, che tende a identificare la sua intuizione con quella dei mistici e a fare di lui un autore vicino al movimento modernista. Pare infatti che sia proprio un teologo modernista, Friedrich von Hügel, ad introdurre per primo l’opera di Bergson nel circolo filosofico di Eucken e dei suoi allievi.

2.

Von Hügel: il rinnovamento del cristianesimo

Stando a quanto testimonierà Max Scheler nel manoscritto del corso su Bergson tenuto all'Università di Colonia nel semestre invernale del 1919/1920, il suo primo contatto con l'opera bergsoniana risale al 1902, durante la sua libera docenza all'Università di Jena, quando il barone inglese Friederich von Hügel gli offre una copia dell'*Essai*:

Sono passati circa 18 anni da quando ho sentito per la prima volta il nome di Henri Bergson, professore al Collège de France etc.. Il barone von Hügel mi portò in Germania da un viaggio a Londra passando per Parigi il primo libro di Bergson (solo la dissertazione in latino *Quid Aristoteles de loco senserit* lo aveva preceduto nel 1888): *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889¹.

¹ Il manoscritto è conservato all'archivio di Max Scheler (1875-1928) presso la Biblioteca Nazionale di Monaco di Baviera, Bayerische Staatsbibliothek, Ana 315, B, I, 99, qui f. 1; una versione del medesimo testo dattilografata da Maria Scheler è conservata alla collocazione BSB, Ana 313, CC, VII, 11 a. Alla collocazione BSB Ana 375, B, III, 13 è conservato inoltre un manoscritto con gli appunti del corso di Scheler per mano di Leyendecker, filosofo e mercante d'arte, studente di Scheler a Köln nel semestre invernale 1919/20. La testimonianza di Scheler coincide con quella di von Hügel stesso che nei suoi *Diaries* parla della sua visita a Jena nel maggio 1902, in occasione della quale intrattiene lunghe conversazioni con Eucken, alle quali talvolta partecipa anche Scheler, come è riportato nella biografia del barone: «Il 5 maggio lui e Lady Mary partirono per Jena. Lì la moglie del barone incontrò per la prima volta Rudolf Eucken e la sua famiglia, e i due filosofi trascorsero la maggior parte dei pochi giorni successivi in lunghi dialoghi filosofici a cui talvolta parteciparono anche Dobschütz e Scheler. [...] Il barone ritornò a Londra il 15», cfr. Lawrence F. Barmann, *Baron Friedrich Von Hügel and the Modernist Crisis in England*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, p. 92n. I diari manoscritti di von Hügel, quarantatré volumi che coprono l'arco di tempo 1877-1879, 1884-1900, 1902-1924, sono «in possesso dell'autore», cfr. *ivi*, p. 3n. Von Hügel ha già sentito parlare di Scheler da Eucken, che nella sua lettera del 4 aprile 1899 glielo aveva presentato come un «allievo molto diligente», cfr. Othmar Feyl, *Briefe aus dem Nachlaß des Jenaer Philoso-*

Il barone von Hügel è una delle figure cardinali del movimento modernista in Europa. Nato a Firenze nel 1852, figlio dell'ambasciatore d'Austria al Granducato di Toscana, ha trascorso gli anni dell'infanzia e della formazione a Firenze, Bruxelles, Vienna e infine a Birmingham, dove si è stabilito nel 1871 e dove due anni più tardi ha sposato Mary Hebert. Viaggia molto spesso nell'Europa continentale, dove ha l'opportunità di stringere relazioni con i più importanti pensatori della sua generazione, facilitato in questo anche dalla padronanza delle principali lingue europee. Nello scenario della crisi modernista² che nei primi decenni del Novecento investe il mondo cattolico francese, inglese, italiano e, sebbene in misura minore, tedesco³, von Hügel rappresenta una delle figure più cosmopolite e contribuisce in misura notevole alla circolazione delle nuove idee teologiche da un Paese all'altro. In Inghilterra è in contatto con Maude Dominica Petre, direttrice delle *Daughters of Mary*, un ordine femminile fondato in Francia durante la rivoluzione, e autrice di uno studio sul modernismo cattolico⁴, e con il gesuita George Tyrrell, professore di filosofia morale al *Jesuite Scholasticate* di Stonyhurst, costretto a uscire dall'ordine dalla *Lex orandi* del 1906 e autore di una recensione a *L'évolution créatrice*⁵ nel 1908. I principali interlocutori di von Hügel in Germania

phen Rudolf Eucken (1900-1926), Friedrich-Schiller-Universität, Jena 1960, cit. in Karl-Ernst Apfelbacher – Peter Neuber, *Einleitung*, in Ernst Troeltsch, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901-1923*, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1974, p. 38n.

² La letteratura sul modernismo è molto vasta; tra gli studi generali mi limito qui a ricordare l'imprescindibile Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (1962), 3^e éd. augm., Albin Michel, Paris 1996; trad. it. di F. Rinaldini, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, pref. G. Verucci, Morcelliana, Brescia 1967 e l'ampia panoramica sulla corrente offerta da Alfonso Botti – Rocco Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997*, Quattro Venti, Urbino 2000.

³ Per una ricostruzione del modernismo cattolico in Germania si veda Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1995, sintetizzato in italiano in O. Weiß, *Il modernismo in Germania*, in A. Botti – R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., pp. 311-342.

⁴ Maude Dominica Petre (1863-1942), M.D. Petre, *Modernism. Its Failure and its Futures*, T.C. & E.C. Jack, London 1918.

⁵ George Tyrrell (1861-1909), *L'évolution créatrice* (1908), «Hibbert Journal», January, pp. 435-442. Si tratta della prima recensione in inglese a EC, segnalata dallo stesso Bergson all'editore inglese Macmillan, interessato a pubblicare la traduzione dell'opera, cfr. lettera di Bergson a Macmillan del 21 aprile 1908 in C, pp. 191-192. Tyrrell corregge inoltre Friedrich von Hügel, *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Cath-*

sono invece Eucken e Ernst Troeltsch⁶, mentre in Francia sin dagli anni novanta dell'Ottocento è entrato in relazione con Alfred Loisy, Henri Bremond, Lucien Laberthonnière, Maurice Blondel⁷ e successivamente con Edouard Le Roy, allievo di Bergson e suo futuro successore alla cattedra di filosofia del Collège de France, oltre che autore di saggi di ispirazione fortemente bergsoniana che avranno una forte eco nel dibattito modernista⁸. Le Roy presenta Bergson a von Hügel nel 1907⁹, ma il suo interesse per l'opera bergsoniana è vivo già da tempo, come documenta il carteggio intrattenuto con Maude Dominica Petre tra il 1899 e il 1922, dal quale è possibile misurare l'influenza che hanno per il barone anche le filosofie di Eucken, Blondel e Laberthonnière¹⁰. In lettere ricche di elementi filosofici, von Hügel cita Bergson in particolare per la dottrina dell'*Essai*, l'opera che il barone offre a Max Scheler nel 1902. Von Hügel ne apprezza in particolare la definizione di un'esperienza radicalmente empirica e la relativizzazione del valore conoscitivo delle immagini e dei simboli a vantaggio dell'intuizione e dell'esperienza diretta e immediata¹¹. La filosofia bergsoniana viene chiamata in causa dunque per contraddire l'epistemologia positivista e per rivendicare la realtà dell'esperienza della durata interiore rispetto a quella del

erine of Genoa and her Friends, 2 vol., J.M. Dent-E.P. Dutton & Co., London-New York 1908, e ne scrive una recensione, cfr. G. Tyrrell, *The mystical Element of Religion*, «The Quarterly Review», CCXI (1909), 420, July, pp. 101-126.

⁶ L'amicizia tra von Hügel (1852-1925) e Troeltsch (1865-1923) è ripercorribile in particolare a partire dalle lettere raccolte in E. Troeltsch, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901-1923*, cit.

⁷ Cfr. L.F. Barmann, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*, cit., pp. 65-73.

⁸ Si veda in particolare Édouard Le Roy, *Qu'est-ce qu'un dogme*, «La Quinzaine», LXIII (1905), 16 avril, pp. 495-526, ripubblicato due anni più tardi con le risposte di Le Roy (1870-1954) alle critiche ricevute, cfr. É. Le Roy, *Dogme et critique*, Bloud & Cie, Paris 1907. Il saggio è messo all'Indice dal Sant'Uffizio nello stesso anno.

⁹ Cfr. L.F. Barmann, *Baron Friedrich Von Hügel and the Modernist Crisis in England*, cit., p. 137 e n: «lui e Lady Mary lasciarono Londra per trascorrere una settimana a Parigi. Là visitarono vecchi amici e il barone incontrò per la prima volta Edouard Le Roy [...] Fu portato da Le Roy a visitare Henri Bergson e i due ebbero una "lunga conversazione". (*Diaries*, 14 aprile 1907)».

¹⁰ Cfr. F. von Hügel – M.D. Petre, *The letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude D. Petre*, edited by J.J. Kelly, Peeters Publishers, Leuven 2003.

¹¹ Cfr. F. von Hügel, *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, J.M. Dent, London-Toronto-New York 1921, pp. 69-70.

«tempo dell'orologio», la cui artificialità traveste solo superficialmente la durata reale¹². La dottrina bergsoniana dell'intuizione è inserita da von Hügel nel discorso teologico e interpretata in senso antidogmatico, come avviene di frequente presso i teologi modernisti. Sebbene Bergson all'inizio del secolo mantenga un profilo di forte discrezione rispetto alle questioni teologiche, la sua dottrina diviene un punto di riferimento per i protagonisti della crisi modernista. Le forti tensioni e incomprensioni che hanno luogo allora tra gli studiosi di teologia e la gerarchia ecclesiastica si traducono in una lunga lista di opere messe all'Indice e di scomuniche delle opere e dei pensatori che si scostano dalla filosofia neoscolastica e che si propongono di rivedere l'atteggiamento del cattolicesimo nei confronti della modernità tanto sul piano della metodologia scientifica quanto su quello delle sue forme di organizzazione sociale e politica. Nel 1914 persino le tre opere principali di Bergson pubblicate fino ad allora – *L'Essai, Matière et mémoire* e *L'évolution créatrice* – vengono messe all'Indice per aver attaccato dogmi della fede quali l'unione sostanziale dell'anima e del corpo, la personalità di Dio e la libertà umana, che Bergson intenderebbe semplicemente come una forma di spontaneità¹³. Bergson in realtà non dichiara mai apertamente le proprie simpatie per i cosiddetti nuovi teologi, pur essendo in contatto con molti di loro e talvolta essendo stato persino loro allievo, come nel caso di Léon Ollé-Laprune¹⁴. Cionon-

¹² Cfr. F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, cit., p. 370; altri riferimenti a Bergson si trovano Ivi, pp. XV e 282.

¹³ Per la storia della messa all'Indice delle opere di Bergson si rinvia a Bruno Neveu, *Bergson et l'Index*, «Revue de métaphysique et de morale», CX (2003), 4, pp. 543-551, e Jean-Robert Armogathe, *La mise à l'Index de L'Évolution créatrice (1914)*, in Giovanni Invitto (a cura di), *Bergson, L'Évolution créatrice e il problema religioso*, Mimesis, Milano 2007, pp. 41-50. Per comprenderne le motivazioni è inoltre da considerare Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne : Études critiques*, Rivière, Paris 1913. Ho esaminato la storia delle relazioni di Bergson con Alfred Loisy (1857-1940), Lucien Laberthonnière (1860-1932) e i maggiori modernisti francesi in C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle "Due fonti"*, pref. M. Iofrida, Bononia University Press, Bologna 2009, pp. 125-136, 144-148.

¹⁴ Léon Ollé-Laprune (1839-1898), studioso di Malebranche, è stato professore di Bergson, Jaurès (1859-1914), Durkheim (1858-1917) e Blondel (1861-1949) all'École normale supérieure, prima di essere sospeso dall'insegnamento nel 1880 per aver guidato le proteste contro l'espulsione dei Carmelitani dalla cittadina di Bagnères-de-Bigorre, cfr. Yves Verneuil, *Un protestant à la tête de l'enseignement secondaire: Élie Rabier, «Histoire de l'éducation»*, II (2006), p. 117. Benrubi riporta una testimonianza di Bergson che

nostante i modernisti si rivelano profondamente influenzati dalla sua filosofia. Essi applicano infatti alla dottrina del dogma la teoria bergsoniana della conoscenza, ispirata ad una radicale adesione all'esperienza che sta al di sotto del comodo simbolismo scientifico.

Von Hügel in particolare tende a sovrapporre in questo senso la filosofia di Bergson a quella di Eucken, come emerge dalla lettera del 26 settembre 1900 a Maude Dominica Petre:

[...] dobbiamo ricordarci che tutte le nostre concezioni possono essere rese completamente chiare solo per mezzo di immagini derivate dallo spazio e in esso proiettate; e tutte queste immagini sono statiche e quantitative. Quando invece veniamo alla natura dell'essere strettamente spirituale e morale e a quella della vita, siamo nel *dinamico e qualitativo*, per cui possiamo comprenderlo solo veramente e quindi con una conscia vaghezza, oppure chiaramente e quindi con una conscia omissione o falsificazione di tutte le sue caratteristiche. Sarà molto meglio scegliere la prima alternativa. [...] le mie osservazioni [...] sono un'amplificazione di Eucken per mezzo di Bergson [...] riguardo all'immagine spaziale¹⁵.

Introducendo Bergson nella *Philosophische Gesellschaft* che ruotava attorno a Eucken, ai cui incontri aveva già partecipato nel 1898¹⁶, von Hügel sa inoltre di incontrare un comune interes-

mostra quanto il suo interesse nei confronti di autori legati al modernismo quali Ollé-Laprune, Blondel e Le Roy sia motivato da ragioni più filosofiche che religiose: «Per quanto riguarda Léon Ollé-Laprune, che è stato uno dei suoi maestri all'École normale, Bergson fece osservare che, pur essendo un cattolico praticante, questo professore era rimasto a suo modo molto più indipendente dalla propria fede di quanto non lo fosse, ad esempio, Maurice Blondel, la cui filosofia è profondamente impregnata di cattolicesimo. Anche Jules Lachelier era cattolico credente, ma il suo cattolicesimo non si faceva quasi sentire nella sua filosofia. Lo stesso per Edouard Le Roy, aggiunse Bergson», cfr. I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., p. 120 (19 dicembre 1934). Bergson si riferisce inoltre a L. Ollé-Laprune, *De la certitude morale* (1880), Éd. Universitaires, Paris 1989, in H. Bergson, *Cours*, 4 vol., PUF, Paris 1990-2000, t. IV, *Cours sur la philosophie grecque*, 2000, p. 326.

¹⁵ F. von Hügel – M.D. Petre, *The letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude D. Petre*, cit., pp. 9 e 14, a proposito della nozione di *Wesensbildung* esposta in R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (1896), W. De Gruyter, Berlin-Leipzig 1925.

¹⁶ Von Hügel partecipa alle riunioni della società filosofica di Eucken dal 10 al 17 maggio 1898, cfr. L.F. Barmann, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*, cit., p. 73. In un articolo del 1908 sulle Università tedesche, Benrubi descrive così le attività della società: «Nella *Philosophische Gesellschaft* di Jena, fondata da Fichte, gli studenti si raccolgono regolarmente una volta a settimana in piccole riunioni che si chiamano “serate di lettura”, e una volta al mese si tengono conferenze con discussione. I professori assistono spesso a queste conferenze, prendono parte alla discussione e anche al “gemütlichem Teil” che la segue», cfr. J. (Isaak) Benrubi, *Le mouvement philosophique contemporain en Allema-*

se per la riforma del cattolicesimo. Anche il giovane Scheler, che ha un rapporto poco costante ma sempre intenso con la religione cattolica, è vicino all'ambiente modernista, al punto da indicare Laberthonnière tra i propri principali riferimenti:

I miei maestri sono anzitutto Agostino, Pascal, e tra i più recenti Eucken; apprezzo anche il francese Laberthonnière. Sono teista e realista, ma cerco per quanto possibile di tenere in giusta considerazione le grandi verità della mistica cristiana, e mi sembra che l'immanenza di Dio nel mondo (un concetto che ha già Agostino e che non è assolutamente moderno) non venga dissolta da nessuno dei due¹⁷.

In questo passo, tratto da una lettera del 17 aprile 1906, Scheler intende probabilmente assecondare le tendenze del destinatario Georg von Hertling, al quale si rivolge per sollecitare il proprio trasferimento all'Università di Monaco, dove riesce poi ad esercitare la libera docenza dal 1906 al 1910. Il filosofo e politico barvaese von Hertling nel 1876 ha fondato la Görres-Gesellschaft, associazione assai influente nel mondo cattolico tedesco di cui diviene presidente dal 1906, proprio negli anni in cui la società viene accusata di modernismo dal Sant'Uffizio¹⁸. Anche se i modernisti tedeschi spesso, anziché

gne, «Revue de métaphysique et de morale», XVI (1908), 5, p. 552. Altrove aggiunge particolari sulla partecipazione di Eucken: «Molto spesso Eucken assiste alle conferenze degli studenti nella *Philosophische Gesellschaft*, prende parte alla discussione e tiene egli stesso conferenze», cfr. J. (Isaak) Benrubi, *La philosophie de Rudolf Eucken*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XXXIV (1909), 1, p. 373. Eucken rimane sempre un importante interlocutore di von Hügel, che dedica due articoli alla sua filosofia della religione, cfr. F. von Hügel, *Professor Eucken on the Struggle for Spiritual Life*, «The Spectator», LXVIII (1896), 3568, November 14, pp. 678-681 e Id., *The Religious Philosophy of Rudolf Eucken*, «The Hibbert Journal», X (1912), April 3, pp. 660-677 in cui si riferisce in particolare a R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems Der Menschheit Von Plato Bis Zur Gegenwart*, Veit & C., Leipzig 1890; Id., *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (1896), W. De Gruyter, Berlin-Leipzig 1925 e Id., *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Veit & C., Leipzig 1901; trad. it. di G. Monticelli, *Religione e verità*, Paravia, Torino 1923.

¹⁷ La lettera è riportata in Wilhelm Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1980, pp. 33-34, qui p. 34; cfr. anche Wolfhart Henckmann, *La réception schélérienne de la philosophie de Bergson*, trad. fr. di A. François, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2004, t. II, *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, p. 369.

¹⁸ Il ruolo della Görres-Gesellschaft nella crisi modernista è trattato da Norbert Trip-pen, *Zwischen Zuversicht und Mutlosigkeit. Die Görres-Gesellschaft in der Modernismusk-riese. 1907-1914*, «Saeculum», XXX (1979), pp. 280-291.

riferirsi alla tradizione francese di Blondel o di Bergson, preferiscono riallacciarsi a Kant o a Hegel anche attraverso la mediazione di Windelband, non mancano coloro che segnalano l'importanza della filosofia di Bergson¹⁹. È il caso del filosofo cattolico e kantiano Karl Gebert²⁰, che all'indomani della pubblicazione in tedesco di *Materie und Gedächtnis* firma un articolo sulla rivista modernista «Zwanzigsten Jahrhundert» nel quale sostiene che i teologi tedeschi spesso conoscono il modernismo solo tramite l'enciclica *Pascendi* e che per meglio comprenderlo, e in particolare per comprendere la filosofia dell'azione di Blondel, dovrebbero leggere proprio Bergson²¹.

Non è irrilevante che l'ingresso di Bergson in Germania avvenga a Jena attraverso una breccia aperta da un gruppo di pensatori come Eucken e Scheler, interessati come von Hügel al rinnovamento del cattolicesimo e alla mistica. Il riconoscimento di una vocazione antidogmatica nella filosofia di Bergson diviene infatti una costante delle letture tedesche, così come, e ancor più di frequente, l'insistenza sull'esito mistico della sua dottrina dell'intuizione.

Come in Francia e in Italia, anche in Germania l'assimilazione al modernismo gli procura poi critiche da parte della corrente neoscolastica, come ad esempio quelle di Clemens Baeumker, autore di un articolo molto critico nei suoi confronti per la rivista della *Görres-Gesellschaft*²². Allievo di Brentano e amico di von Hertling, Baeumker

¹⁹ Oltre all'esegesi di Loisy e degli studiosi vicini a lui, i modernisti tedeschi si riferiscono a fonti specifiche analizzate in O. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland*, cit.

²⁰ Karl Gebert (1860-1910) studia a Monaco e partecipa al Congresso internazionale di filosofia di Heidelberg nel 1908, l'unico prima della Grande Guerra a cui manca Bergson. Ad influenzare i modernisti è in particolare la sua opera Karl Gebert, *Katholischer Glaube und Entwicklung des Geisteslebens*, Krausgesellschaft, München 1905. Ispirato dalla filosofia di Kant e di Hegel, egli ritiene che il cristiano non debba agire moralmente per obbedire ad un'autorità ecclesiastica esteriore ma seguendo il proprio personale senso di responsabilità. Nell'articolo K. Gebert, *Die Mystik und ihre Stellung im Geistesleben der Gegenwart*, «Zwanzigsten Jahrhundert», VI (1906), pp. 279-281, egli sostiene che il vero nemico colpito della *Pascendi* sia Kant, o meglio il kantismo liberamente frainteso come soggettivismo, mirando così indirettamente a Lutero e al Protestantesimo. Sul ruolo della filosofia di Gebert nello sviluppo del modernismo tedesco si veda O. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland*, cit., pp. 272-291, e O. Weiß, *Il modernismo in Germania*, cit., pp. 327-328.

²¹ Cfr. K. Gebert, *Philosophie der Innenwelt*, «Zwanzigsten Jahrhundert», VIII (1908), pp. 565-568.

²² Clemens Baeumker (1853-1924), *Über die Philosophie von Henri Bergson*, «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», XXIV (1912), pp. 1-23.

insegna filosofia medievale in diversi atenei tedeschi e si trova a Strasburgo dal 1903 al 1912, negli stessi anni in cui vi insegna come *Privatdozent* il dottor Baensch, che nel 1909 tiene alcune lezioni su Bergson, da lui conosciuto personalmente forse durante un soggiorno a Parigi con Ernst Robert Curtius²³. L'articolo di Baeumker riprende molte argomentazioni di Maritain e quindi si presenta in primo luogo come una reazione al modernismo, ma può essere interpretato anche come una risposta in termini neoscolastici alla corrente tedesca della filosofia della vita, rappresentata in particolare dai filosofi e dai letterati dell'orbita berlinese coi quali il dottor Baensch era in contatto, così come il suo corrispondente Simmel. Come avviene di frequente, il commento a Bergson potrebbe insomma essere un espediente per intervenire indirettamente nel dibattito sull'eredità nicciana che coinvolge la cultura filosofica tedesca di inizio secolo.

Bergson stesso, al quale Baeumker invia una copia dell'articolo²⁴, presta attenzione ad alcuni passi in cui l'autore considera fallito il tentativo di liberarsi della nozione di intensità psichica²⁵ e in cui dichiara che il concetto di vita di Bergson è privo di fondamento reale e meramente astratto²⁶. Baeumker percorre infine le riprese del pen-

²³ Cfr. la lettera di Ernst Robert Curtius (1886-1956) a Friedrich Gundolf (1880-1931) del 24 agosto 1909: «Un *Privatdozent* di Strasburgo al quale devo molto, il dottor Baensch, era a Parigi nel mio stesso periodo, ha conosciuto Bergson personalmente e ha fatto lezione su di lui lo scorso semestre», cfr. F. Gundolf, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*, hg. v. L. Helbing und C. V. Bock, Castrum Peregrini, Amsterdam 1963, p. 135. Il corso è considerato anche da W. Henckmann, *La réception schélérienne de la philosophie de Bergson*, cit., pp. 371-372.

²⁴ L'articolo inviato dall'autore a Bergson presenta qualche passo sottolineato, cfr. BLJD, cote BGN 1736/VII-BGN-IV-61. Il 27 gennaio 1912 Bergson segnala l'articolo a Benrubi, cfr. I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., p. 66: «Mi raccontò che Bäumker aveva pubblicato uno studio su di lui in *Philosophisches Jahrbuch der Guther-Gesellschaft [sic]*».

²⁵ «Il tentativo di Bergson di rimuovere il concetto di intensità psichica è fallito. La sensazione non ha gradi di intensità a seconda dell'intensità dello stimolo perché è pensata come l'attività che è rivolta a un contenuto; al contrario quei gradi di intensità per il contenuto sensoriale stesso colto dall'attività della coscienza non si lasciano spiegare nel modo sviluppato da Bergson. Ciò spiega l'appello all'auto-osservazione di ciascuno. – Fallita è anche la riduzione della rappresentazione del tempo a quella dello spazio; si tratta piuttosto della stessa attività dell'intelletto [*Verstandestätigkeit*], che si mostra attiva nello sviluppo dei concetti di spazio e di tempo in modo analogo», cfr. C. Baeumker, *Über die Philosophie von Henri Bergson*, cit., p. 10; il passo è sottolineato da Bergson.

²⁶ Ivi, p. 20: «Tutte le difficoltà immanenti alla dottrina di Bergson in questi profondissimi fondamenti si fondono in un groviglio inestricabile. Un concetto astratto e svincolato

siero bergsoniano ad opera dei modernisti Le Roy, Ollé-Laprune e Blondel, avvertendo che in Bergson viene lasciata da parte la domanda sulla natura di Dio e che manca l'idea di un Dio personale come quello del cristianesimo. Baumker concede infine a Bergson di essere un buon maestro nel cammino di uscita dal materialismo, tenendo però ben presente che la sua filosofia non può essere abbracciata da chi cerchi in essa una risposta alle questioni teologiche. Questa tesi, proposta da Maritain a partire dal 1911²⁷, orienta non solo le argomentazioni della perizia del 1914 che porta alla messa all'Indice delle opere di Bergson²⁸, ma anche il campo degli studi accademici. Nella clausola della "prudenza" che gli intellettuali cattolici esprimeranno nei confronti di Bergson ancora fino al secondo dopoguerra²⁹ è in-

dai singoli fenomeni, i soli ad essere reali – il concetto della vita – si è trasformato in una potenza [*Macht*] reale che avvolge tutto». Il passo è sottolineato da Bergson. Baumker prosegue estendendo la critica ai concetti di azione e di divenire e osservando la parità tra vita e coscienza: «Non avviene diversamente con le altre astrazioni alle quali Bergson si riferisce spesso e volentieri: attività e divenire. La vita viene inoltre posta sullo stesso piano della coscienza, intendendo quest'ultima allo stesso tempo come la forza organizzatrice, il cui carattere di coscienza sonnecchia nella materia», *ivi*, pp. 20-21.

²⁷ Jacques Maritain (1882-1973) pubblica una serie di articoli su Bergson, a cominciare da *L'évolutionnisme bergsonien*, «Revue de Philosophie», septembre-octobre 1911, seguito da *Bergsonisme de fait et bergsonisme d'intention*, «Revue thomiste», juillet 1912 e da una serie di conferenze tenute per i corsi pubblici della «Revue de Philosophie» nell'aprile e nel maggio 1913. Questi interventi sono raccolti in J. Maritain, *La philosophie bergsonienne: Études critiques*, Rivière, Paris 1913, pubblicato all'età di 31 anni.

²⁸ Il saggio di Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne*, *cit.*, Rivière, Paris 1913, ha una profonda influenza negli ambienti ecclesiastici e costituisce con ogni probabilità il campanello d'allarme in seguito al quale le opere del filosofo vengono segnalate alla Congregazione dell'Indice dal domenicano P. Édouard Hugon. Le relazioni dei periti della Congregazione che esaminano le opere di Bergson, il benedettino P. Laurent Janssens e P. Arcangelo Lollì, seguono fedelmente l'argomentazione di Maritain e condannano Bergson in modo netto, definendo la sua dottrina «e diametro oppositam perenni philosophiae christianae» (Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, Index 1914-1917, fasc. 88).

²⁹ Uno dei casi più vistosi di ripresa dell'argomentazione neoscolastica sarà il duro intervento del padre gesuita Joseph de Tonquédec su «Études», rivista della Compagnia del Gesù, in seguito alla pubblicazione delle *Deux Sources*, *cfr.* J. de Tonquédec, *La clef des Deux Sources*, «Études», LXXVII (1932), 5 décembre, pp. 516-543; 20 décembre, pp. 667-683; *Id.*, *Le contenu des Deux Sources*, «Études», LXXVIII (1933), 20 mars, pp. 641-668; 5 avril, pp. 26-54. Per quanto riguarda i commenti italiani, le critiche di Maritain e Tonquédec saranno riprese da Francesco Olgiati, *La Filosofia di Enrico Bergson*, Borla, Torino 1914; *Id.*, *La morte di Henri Bergson*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXIII (1941), 1, pp. 86-94, e da Vittorio Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1954; *Id.*, *Intorno a Bergson: filosofo della religione*, «Studia Patavina», VIII (1961), 1, gennaio-aprile, pp. 79-93; *Id.*, *Bergson*, in Virgilio Melchiorre (a

fatti riconoscibile l'interpretazione di Maritain secondo cui è da salvare solo il cosiddetto «bergsonismo d'intenzione», cioè quello che aveva portato a sconfiggere lo scientismo, e occorre invece tenere le distanze dagli eccessi del «bergsonismo di fatto»³⁰, ovvero dal suo anti-intellettualismo, dai sospetti di panteismo ateo e dai rischi di risvolti modernisti.

Questo elemento condiziona sensibilmente l'accoglienza di Bergson da parte dell'intero mondo cattolico. Non solo in Francia e in Italia ma anche in Germania Bergson è un filosofo caro in particolare ad autori sensibili al tema religioso e al rinnovamento del cristianesimo, e che in molti casi sin dai primi anni del secolo cercano di intravedere nella sua opera i possibili fondamenti per un'etica o per una filosofia del misticismo.

cura di), *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 1198-1204, che sarà sempre cauto nel trattare i rapporti di Bergson con la dottrina cattolica, ricorrendo agli argomenti dei neoscolastici francesi specialmente riguardo alla mancata considerazione del dogma e della rivelazione nelle *Deux Sources*.

³⁰ J. Maritain, *Le néo-vitalisme en Allemagne et le Darwinisme*, «Revue de philosophie», X (1910), 17, juillet-décembre, pp. 417-444; Id., *La philosophie bergsonienne*, cit., p. 383.

1. *Le traduzioni*

Il rinnovamento religioso non è un tema indifferente nemmeno per l'editore delle opere di Bergson in Germania, Diederichs. Eucken e alcuni dei suoi allievi collaborano con lui e danno un impulso importante alla diffusione della filosofia di Bergson nel loro Paese promuovendo la traduzione delle sue opere in tedesco e pubblicando studi sulla sua filosofia. Tali operazioni editoriali sono rese possibili dalla sinergia che si crea tra Eucken e la sua cerchia di allievi e Eugen Diederichs¹, che si avvale delle loro consulenze per definire la linea filosofica della casa editrice, trasferitasi a Jena nella primavera del 1904 dopo un periodo di avviamento dal 1896 nella doppia sede di Firenze e Lipsia, che è allora la capitale tedesca dell'editoria².

¹ Nella vasta bibliografia che riguarda la storia dell'editore Eugen Diederichs (1867-1930), mi limito a ricordare l'autobiografia E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, Zusammenstellungen und Erläuterungen v. U. Diederichs, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1967, e la raccolta di G. Hübinge, *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag. Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, Diederichs, München 1996, che contiene i saggi di Andreas Meyer, 1896-1930. *Der Verlagsgründer und seiner Rolle als »Kulturverleger«*, pp. 26-89, e di Friedrich Wilhelm Graf, *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur "Verlagsreligion" des Eugen Diederichs Verlages*, cit., pp. 243-295.

² Le fiere del libro di Lipsia attirano editori da tutta Europa; la città già nel 1834 era sede di 83 librerie, dato impressionante per una città di 40.000 abitanti, ancor più se paragonato alle 45 librerie di Berlino, Vienna o Francoforte, cfr. Xavier Marmier, *Leipzig et la librairie allemande*, «Revue des deux mondes», VI (1834), 1^{er} janvier, pp. 93-105. Il legame di Diederichs con la realtà culturale jenesa è trattato da Meike G. Werner, *Mehr Kunst ins Leben. Eugen Diederichs' Jena als Kraftzentrum der Moderne* in Jürgen John – Justus H. Ulbricht (Hg.), *Jena. Ein nationaler Erinnerungsort?*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2007, pp. 183-194.

Il lavoro di traduzione in tedesco delle opere di Bergson³ ha inizio nel 1906 per sollecitazione dello stesso Scheler, come documenta una lettera di Diederichs a Benrubi del 16 novembre 1906 a proposito di *Matière et mémoire*: «La traduzione fu fatta per iniziativa del dottor Scheler, che anche lei conosce già da Jena»⁴. Sembra infatti che Scheler sia il primo degli allievi di Eucken a interessarsi a Bergson, dopo aver ricevuto da von Hügel la copia dell'*Essai* nel 1902. Già nella lettera a von Hertling del 27 aprile 1906, Scheler cita alcune tesi di *Matière et mémoire* come proprio punto di riferimento per il superamento del materialismo e del parallelismo psico-fisico:

Come cerco di mostrare, la materia ci è data nella sua esistenza da un atto di pura intuizione [*Anschauung*], che è avvolto in modo particolare nella nostra sensibilità, ma che logicamente è del tutto indipendente dagli organi di senso e dal cervello (anche se non lo è nella sua funzione concreta). Il sensualismo che si nasconde ancora in Kant deve essere completamente superato per mezzo di questa teoria, a cui si può qui solo accennare. In tali questioni ho appreso molto dalla filosofia francese contemporanea, specialmente da Bergson⁵.

Già verso la fine del 1906 Diederichs sottopone a Bergson la prima versione della traduzione di *Matière et mémoire*, di cui però Bergson non è soddisfatto poiché la traduttrice, che pure conosce bene il francese, ha scarse competenze filosofiche. Scheler consiglia allora all'editore di rivolgersi per le revisioni al suo allievo Albert

³ In questa sede mi limito a ripercorrere sinteticamente la storia delle traduzioni delle opere di Bergson in tedesco, che è già stata trattata in modo analitico e con particolare attenzione al ruolo di Simmel e della sua cerchia da G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., pp. 198-228. Per il rapporto tra Bergson e Diederichs si vedano inoltre Günther Pflug, *Eugen Diederichs und Henri Bergson*, in Monika Estermann e Michael Knocke (a cura di), *Von Götschen bis Rowohlt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens. Festschrift für Heinz Sarkowski zum 65. Geburtstag*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1990, pp. 158-176, e Irmgard Heidler, *Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896-1930)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998. Le corrispondenze di Diederichs con Bergson, Benrubi, Simmel e Scheler, significative ai fini della ricostruzione delle vicende intorno alle traduzioni tedesche delle opere, sono raccolte in E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, cit., e in Lulu von Strauß – Torney Diederichs, (Hg.), *Eugen Diederichs. Leben und Werk*, Diederichs, Jena 1936, dove sono raccolte le lettere di Diederichs a Bergson del 28 agosto 1908 (ivi, pp. 162-163) e del 22 ottobre 1919 (ivi, pp. 355-356).

⁴ E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, cit., p. 162.

⁵ W. Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, cit., p. 33.

Steenbergen, col quale Diederichs invita Benrubi a mettersi in contatto affidando a entrambi la traduzione. Tra Diederichs e Benrubi inizia così una lunga collaborazione volta alla diffusione della filosofia francese in Germania, nell'ambito della quale Benrubi traduce anche alcune opere di Boutroux⁶. Nella lettera a Benrubi del 16 novembre 1906, Diederichs descrive così il proprio progetto editoriale:

Per il 1907 sono ancora molto occupato dalla mistica tedesca e il Rinascimento italiano, ma per il 1908 e gli anni successivi mi impegnerei volentieri a spianare la strada all'influsso francese in Germania. In linea di principio sono pronto già ora a trattare con lei per una traduzione di Boutroux e possiamo almeno stabilire un programma successivo⁷.

Nelle intenzioni di Diederichs l'introduzione della filosofia francese di Bergson e di Boutroux nel proprio catalogo si innesta dunque in un programma di rinnovamento culturale che prende avvio dal tema della mistica, presente già nelle pubblicazioni dei suoi primi anni di attività⁸. Fin dal suo trasferimento a Jena nel 1904, Diederichs dichiara la vocazione di creare una «nuova cultura tedesca»⁹, per attuare la quale intende rifarsi non solo ai modelli del rinascimento italiano o della mistica tedesca, ma anche dell'antichità classica d'ispirazione nicciana e del romanticismo, di cui proprio Jena è stato uno dei maggiori centri.

Come sul piano religioso il rinnovamento dovrebbe passare attraverso l'unione dei due mondi, auspicando l'«unione del protestantesimo e del cattolicesimo in una religione dell'avvenire»¹⁰, così sul piano culturale emerge progressivamente l'esigenza di fon-

⁶ Cfr. É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle : Cours de M. Émile Boutroux professé à la Sorbonne en 1882-1883*, cit.; Id., *De la contingence des lois de la nature*, Alcan, Paris 1895; übers. v. I. Benrubi, *Die Kontingenz der Naturgesetze*, cit., 1911; trad. it. cit.; Id., *Avant-propos*, in R. Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, trad. fr. di H. Buriot – G.-H. Luquet, Alcan, Paris 1911, pp. I-XVIII; übers. v. J. Benrubi, *Rudolf Euckens Kampf um einen neuen Idealismus*, Veit & C., Leipzig 1911.

⁷ E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, cit., p. 163.

⁸ Tra i titoli di Diederichs si ricordano Arthur Bonus, *Die Religion als Schöpfung*, Diederichs, Leipzig 1902 e Albert Kalthoff, *Die Entstehung des Christentums*, Diederichs, Leipzig 1904.

⁹ E. Diederichs, *Der Verlag Eugen Diederichs in Jena in Thüringen*, Verlagskatalog, Jena 1904, copertina.

¹⁰ F.W. Graf, *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur "Verlagsreligion" des Eugen Diederichs Verlags*, cit., p. 284.

dare filosoficamente il rinnovamento della coscienza religiosa del suo tempo. A questo proposito Diederichs non rimane estraneo alla discussione sul modernismo che coinvolge direttamente la filosofia di Bergson. È significativo a questo proposito che Benrubi, nella lettera a Diederichs del 22 dicembre 1907, cerchi di valorizzare il legame di Bergson con il modernismo cattolico per andare incontro agli interessi dell'editore:

È al corrente che uno dei maggiori esponenti del “modernismo” condannato dal Papa (nell'enciclica *Pascendi*) – Ed. Le Roy – è un allievo di Bergson? È di grande importanza specialmente l'opera di Le Roy *Dogme et critique*. L'influenza dell'enciclica si fa sentire dal fatto che quest'anno molti ecclesiastici rimangono lontani dalle interessantissime lezioni di Bergson al Collège de France. Ciononostante alle lezioni vi è un affollamento straordinariamente grande¹¹.

Nella lettera a Arthur Drews dell'11 marzo 1908, dunque di poco successiva, Diederichs esprime l'intenzione di pubblicare le opere dei modernisti¹², pur consapevole delle difficoltà ad ottenere i diritti di traduzione, che gli autori non concedono per timore di essere scomunicati: «La mia mia nuova fase è che voglio rappresentare il cattolicesimo riformato».

L'interesse di Diederichs per la filosofia francese è inoltre mediato dalla filosofia neoidealista di Eucken, non priva di ispirazione religiosa. In un catalogo del 1913 Diederichs pubblica un breve saggio dal titolo *Wo stehen wir?*, in cui constata: «Il movimento neoidealista è filosoficamente più avanzato in Francia che in Germania. Il suo esponente principale è Bergson»¹³. La categoria del «neoidealismo francese»¹⁴ sotto la quale Diederichs raggruppa opere di Boutroux

¹¹ La lettera è conservata nel *Nachlaß A*: Diederichs, Teil I, 3., Literaturarchiv Marburg, cit. in G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., p. 203n.

¹² Cfr. L. von Strauss – E. Diederichs, Torney (Hg.), *Eugen Diederichs*, cit., p. 156. L'interesse di Diederichs per Bergson e il suo ruolo nel modernismo francese è approfondito da Niels Diederichs, *60 Jahre Eugen Diederichs Verlag. Ein Almanach*, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1956, pp. 24-31.

¹³ E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, cit., p. 44; cfr. anche G. Pflug, *Eugen Diederichs und Henri Bergson*, cit., p. 165.

¹⁴ Così è indicato nel prospetto dell'editore E. Diederichs, *Bücher-Verzeichnis des Verlags Eugen Diederichs zur Entwicklung des Lebens durch Wissenschaft und Tat*, cit., pp. 6-7, cfr. BLJD, cote BGN 1296/IV-BGN-V-12.

e di Bergson fa evidentemente eco al neoidealismo del professore jense. L'accoglienza riservata da Diederichs a Bergson è inoltre da ricondurre al fatto che egli vuole fare della propria casa editrice «un punto di raccolta [...] per tutti coloro che si oppongono al dominio assoluto del razionalismo e che difendono il sentimento immediato della vita»¹⁵, come scrive egli stesso a Bergson nella lettera del 28 agosto 1908 con cui accompagna l'invio di una copia fresca di stampa di *Materie und Gedächtnis*.

La pubblicazione delle opere di Bergson in tedesco prende dunque avvio nel 1908 con *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, infine tradotto da Isaac Benrubi e accompagnato da una prefazione di Wilhelm Windelband. Seguono ben presto *Einführung in die Metaphysik* (1910), *Das Lachen. Essay über die Bedeutung des Komischen* (1911), *Die schöpferische Entwicklung* (1912), e dopo la guerra *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen* (1920), *Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge* (1928) e infine *Die beide Quellen der Moral und der Religion* (1933). Nel frattempo anche sull'importante rivista «Die neue Rundschau» viene pubblicata la conferenza di Bergson *Leib und Seele*¹⁶ (1913). La sola opera a non essere edita da Diederichs è *La pensée et le mouvant*, pubblicata in francese nel 1934 e che dovrà attendere il 1948 per essere tradotta in tedesco¹⁷.

¹⁵ L. von Strauss – E. Diederichs, Torney (Hg.), *Eugen Diederichs*, cit., pp. 162-163.

¹⁶ H. Bergson, *Leib und Seele*, «Die neue Rundschau», XXIV (1913), 7, pp. 889-908. Non viene indicato il nome del traduttore. La conferenza *L'âme et le corps*, tenuta al convegno *Foi et vie* il 28 aprile 1912, è pubblicata per la prima volta in Paul Doumergue (éd.), *Le matérialisme actuel, par MM. Bergson, H. Poincaré, Ch. Gide, Ch. Wagner, Firmin Roz, De Witt-Guizot, Friedel, Gaston Riou*, Flammarion, Paris 1913.

¹⁷ H. Bergson, *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1948. Il ritardo tedesco nella traduzione di quest'opera è irrisorio rispetto a quello italiano: *Pensiero e movimento* è pubblicato da Bompiani solo nel 2000 – dato significativo della diffidenza nei confronti di Bergson e della sua filosofia della vita nel secondo dopoguerra anche in Italia, cfr. C. Zanfi, *Reazioni italiane al bergsonismo nel secondo dopoguerra*, in *Impegno per la ragione. Filosofia e Società nell'Italia contemporanea. Il caso del Neoilluminismo. Atti del convegno del 25-26 giugno 2009, Università di Bologna*, a cura di Walter Tega, in «Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia», III (2/2010-1/2011), pp. 127-152.

2. L'antirazionalismo

Diederichs accompagna le traduzioni delle opere di Bergson con un paio di brevi monografie dedicate all'opera di Bergson. La prima di queste è legata indirettamente a Max Scheler in quanto si tratta della tesi di Albert Steenbergen, un suo giovane allievo di origini olandesi¹⁸. Già nel 1906 Steenbergen si occupa insieme a Benrubi della correzione della prima traduzione tedesca di *Matière et mémoire*¹⁹. Egli avvia così una ricerca su Bergson che confluisce nel saggio pubblicato nel 1909 con il titolo *Henri Bergsons intuitive Metaphysik*, che per molti aspetti rivela la percezione della filosofia di Bergson all'interno del circolo jenese, in particolare per il tentativo di confrontare il filosofo francese con la tradizione idealista e di unirlo ad un insieme europeo di «correnti neoidealiste»²⁰ di cui fanno parte l'attivismo tedesco, il pragmatismo americano e la tradizione spiritualista francese da Ravaisson a Bergson, passando per Secrétan e Renouvier: Steenbergen anticipa infatti l'accostamento tra Bergson, Eucken e James che viene ripreso nel 1911 da un altro allievo di Eucken, Julius Goldstein. Dopo aver conseguito a Jena il dottorato nel 1899 e l'abilitazione nel 1903, Goldstein studia a Berlino e a Darmstadt. Qui esercita la libera docenza dal 1901 ma sarà nominato professore solo nel 1925 anche a causa di resistenze antisemite incontrate fin dall'inizio della propria carriera. La sua difficile situa-

¹⁸ Scheler presenta Steenbergen come suo allievo nel corso di Colonia del 1919/1920 su Bergson: «La prima presentazione tedesca della sua filosofia ebbe origine sotto la mia direzione: *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, A. Steenbergen, Jena 1909», cfr. BSB, Ana 315, B, I, 99, f. 1. Wolfhart Henckmann ha però verificato che formalmente il direttore di Steenbergen è Eucken, cfr. W. Henckmann, *La réception schélierienne de la philosophie de Bergson*, cit., p. 372: «Poiché Scheler lasciò l'Università di Jena nel 1906 e fu abilitato a Monaco, la sua accettazione della tesi di Steenbergen può aver avuto luogo solo all'inizio di quell'anno; Steenbergen arrivò a Jena nel semestre invernale del 1905; il suo direttore di tesi ufficiale era Eucken. Steenbergen non riporta nulla di una direzione del proprio lavoro da parte di Scheler». Anche Diederichs, nella lettera a Benrubi del 16 novembre 1906, dà credito all'ipotesi che Scheler sia il maestro di Steenbergen, definito «uno dei suoi studenti», cfr. E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, cit., p. 162.

¹⁹ Oltre alla lettera di Diederichs a Benrubi del 16 novembre 1906 citata nella nota precedente, la collaborazione di Steenbergen alla traduzione di *Matière et mémoire* è ricordata anche da Benrubi: «Ero stato incaricato dall'editore Eugen Diederichs di Jena di correggere le bozze della traduzione tedesca di *Matière et mémoire* con il mio amico olandese Albert Steenbergen». I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., p. 9 (senza data).

²⁰ A. Steenbergen, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, cit., p. III.

zione è segnalata anche da Eucken nel 1904 in una lettera al barone von Hügel, che decide quindi di sostenere Goldstein per diversi anni con uno stipendio mensile di 50 sterline inviatogli tramite Eucken come dono di un "anonimo benefattore"²¹. Goldstein rimane sempre molto legato al maestro jense anche filosoficamente: nel saggio *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart*²² del 1911 gli dedica ampio spazio e, come Steenbergen, presenta Bergson e James accanto a lui come i maggiori esponenti della corrente filosofica contemporanea rivolta al superamento del razionalismo e dello scientismo, sulla strada aperta dalla filosofia della scienza di Mach, Poincaré e Duhem. Nel programma di rinnovamento del pensiero tradizionale di cui Bergson sarà considerato esponente, già Steenbergen riconosce un ruolo fondamentale alle teorie della conoscenza di Poincaré e dei tedeschi Mach e Avenarius, che egli accosta in particolare al pragmatismo per la loro considerazione del pensiero come funzione vitale alla stregua delle altre e al pari di esse giudicata secondo il principio del minimo sforzo. L'interpretazione tedesca del pragmatismo in questi anni tende infatti ad attribuire un forte rilievo al fondamento biologico del pensiero e alla subordinazione della conoscenza all'attività vitale, offrendone una versione molto vicina anche alle correnti tedesche della filosofia della vita.

Il saggio di Steenbergen contribuisce in questo modo a fissare anche altri tratti canonici dell'interpretazione di Bergson in Germania. La vicinanza a Eucken e al pragmatismo di James propone Bergson non solo come avversario di materialismo e positivismo, ma anche come alternativa al razionalismo di stampo hegeliano e al kantismo. È interessante a questo proposito che Steenbergen scelga di rendere il termine francese *intelligence* con il tedesco *Verstand*, impregnato di significati ben diversi. Ne *L'évolution créatrice* Bergson preferisce *intelligence* a *entendement* proprio per evitare ogni allusione metafisica e per accentuare il legame con la vita: la facoltà di comprendere

²¹ E. Troeltsch, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901-1923*, hg. v. K-E. Apfelbacher – P. Neuber, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1974, p. 38n, in riferimento a una lettera di Eucken a von Hügel del 12 settembre 1904. Nel 1925 Goldstein fonderà la rivista ebraica «Der Morgen», che nel 1929, in occasione della sua scomparsa, gli dedicherà un numero (V, n. 4) in cui sono pubblicate due lettere di Bergson raccolte in C, pp. 277-278 e pp. 414-415.

²² J. Goldstein, *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart*, cit.

viene infatti intesa come «un adattamento sempre più preciso, sempre più complesso e duttile, della coscienza degli esseri viventi alle condizioni di esistenza in cui si trovano»²³. L'intelligenza stessa viene esaminata da Bergson a partire dalla storia dell'evoluzione della vita e dunque posta accanto all'istinto tra le forme di attività coscienti della vita stessa: «istinto e intelligenza si distaccano su un fondo unitario che, in mancanza di un termine migliore, potrebbe essere chiamato la coscienza in generale, e che dev'essere coestensivo alla vita universale»²⁴. Traducendo il termine *intelligence* con *Verstand*, Steenbergen instaura consapevolmente un raffronto con la filosofia kantiana e neokantiana del suo tempo. Il primo capitolo del saggio di Steenbergen è dedicato infatti a «Intelletto [*Verstand*] e intuizione» e tratta dell'*intelligence/Verstand* in primo luogo a partire dalla sua «spiegazione bioenergetica»²⁵, come funzione pratica e votata al dominio della materia che si sviluppa nel regno animale accanto alla linea dell'istinto (*Instinkt*). In quanto facoltà fabbricatrice di strumenti e votata a conoscere le relazioni, il *Verstand* bergsoniano viene definito «strumento di conoscenza [*Erkenntniswerkzeug*]»²⁶, essendo una facoltà pratica e volta a ciò che era utile alla sopravvivenza dell'uomo in quanto essere vivente: «in primo luogo l'uomo è un essere che vive, che vuole, che agisce»²⁷.

La scelta di tradurre *intelligence* con *Verstand* è del resto la più ricorrente anche in *Materie und Gedächtnis*, sia nella versione di Isaak Benrubi del 1908 che in quella del 1919 di Julius Frankenberger. Di formazione letteraria, Frankenberger aderisce dal 1910 al *Sera-Kreis*, un circolo studentesco organizzato da Eugen Diederichs simile a quelli dei *Wandervögel* che dal quartiere berlinese di Steglitz si organizzano in questi anni in molte città tedesche²⁸. Si occupa già nel 1913 della traduzione de *Le rire* con Walter Fränzel ed è poi incaricato di tradurre

²³ EC, p. III; trad. it., p. 1.

²⁴ Ivi, p. 187; trad. it., p. 155.

²⁵ A. Steenbergen, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, cit., p. 13.

²⁶ Ivi, p. 14.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Per informazioni sulle attività del *Sera-Kreis* si veda M. Pulliero, *Une modernité explosive*, cit., pp. 447-453; per notizie su Frankenberger (1888-1943) si rinvia invece alla sua tesi su Jane Austen, J. Frankenberger, *Jane Austen und die Entwicklung des englischen bürgerlichen Romans im achtzehnten Jahrhundert*, Wagner, Weimar 1910 e a G. Pflug, *Eugen Diederichs und Henri Bergson*, cit., p. 170.

nuovamente *Matière et mémoire* dopo le rimostranze che Diederichs riceve da Simmel per la scarsa qualità del lavoro di Benrubi²⁹. La seconda edizione tedesca dell'opera viene quindi pubblicata nel 1919 in una nuova versione, priva dell'introduzione di Windelband e con l'aggiunta della prefazione di Bergson alla settima edizione. Frankenberger interviene soprattutto sullo stile e mantiene molte scelte lessicali di Benrubi sui termini chiave: anche nella sua traduzione prevale infatti il ricorso al termine *Verstand* per tradurre *intelligence*³⁰.

Margarete Susman, che traduce *Introduction à la métaphysique* nel 1909, e Gertrud Kantorowicz, che si occupa della traduzione de *L'évolution créatrice* nel 1912, preferiscono invece ricorrere unicamente a *Intellekt*, sottolineando così piuttosto il legame di Bergson con la tradizione empirista. Il fatto che la traduttrice sia affiancata da un esperto di Kant come Georg Simmel è molto probabilmente significativo per l'abbandono del ricorso al troppo kantiano *Verstand*, a cui invece si affidano più spesso Benrubi e Frankenberger, la cui formazione filosofica non è altrettanto approfondita.

L'insistenza sul modello gnoseologico anti-kantiano di Bergson contribuisce a legarlo al programma culturale di Diederichs, teso anzitutto a criticare il razionalismo moderno e in particolare il kantismo³¹. Così viene infatti presentato Bergson nel catalogo della casa

²⁹ Per la storia della traduzione tedesca di *Matière et mémoire* rinvio a G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., pp. 198-202 e alla lettera di Bergson a Benrubi del 3 marzo 1909, che rivela un precedente scambio di lettere tra Bergson, Diederichs e Simmel a proposito della qualità della traduzione di Benrubi, cfr. C, p. 249: «Una decina di giorni fa ho ricevuto una lettera di Diederichs che mi dice scriverà a Simmel. Del resto doveva già essere al corrente di tutta questa faccenda prima che io gli scrivessi poiché, anche se nella mia lettera non ho menzionato l'opinione di Simmel sulla traduzione di *Matière et Mémoire*, la sua risposta riguarda quasi esclusivamente questo punto: in proposito mi scrive che "es sich nur um Einzelheiten handelt [si tratta solo di dettagli]". – Le farò sapere non appena mi avrà scritto di nuovo. Non vi tormentate per questa faccenda».

³⁰ Benrubi traduce *intelligence* quasi esclusivamente con «*Verstand*» (cfr. H. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, übers. v. I. Benrubi, cit., pp. 80, 97, 114, 126, 157, 161, 162, 165, 191, 243, 255, 256) e solo un paio di volte con «*Einsicht*» (ivi, pp. 97, 109). Anche nella versione di Frankenberger «*Verstand*» è la traduzione più frequente (cfr. H. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, neu übers. v. J. Frankenberger, cit., pp. 119, 149, 152, 156, 230, 241, 242); solo tre volte viene invece preferito il termine «*Intellekt*» (ivi, pp. 76, 91, 152), due volte «*Intelligenz*» (ivi, pp. VI e 103) e una volta «*deutliches Bewußtsein*» (ivi, p. 92).

³¹ L'inserimento di Bergson nel programma antikantiano è stato osservato anche da M. Pulliero, *Une modernité explosive*, cit., p. 261: «Il centro del movimento filosofico alternativo è Bergson, l'«anti-Kant» e il critico dell'ottimismo razionalista» e p. 261n,

editrice: «È l'antipode di Kant e, con la sua fondazione dell'idealismo sulle basi della scienza naturale, potrebbe fare avanzare la filosofia tedesca»³², o ancora, in occasione della pubblicazione di *Schöpferische Entwicklung*: «La sua filosofia è anti-kantiana, pone le basi di una metafisica fondata sulla scienza naturale»³³. L'editore inoltre allega al saggio di Steenbergem un volantino su cui viene annunciata la prossima pubblicazione di *Einführung in die Metaphysik* e di *Schöpferische Entwicklung*, e su cui è riproposto un articolo di Hermann von Keyserling uscito pochi mesi prima sul quotidiano bavarese «Allgemeine Zeitung». Keyserling vi sostiene che Bergson è originale quanto lo era Kant ai suoi tempi, ma che la sua filosofia è di orientamento opposto poiché rifiuta premesse astratte e pone come punto di partenza la coscienza immediata e la sua durata³⁴.

La traduzione dell'*intelligence* bergsoniana con il tedesco *Verstand*, adottata successivamente anche da altri autori³⁵, è parallela

dove l'autore fa riferimento a F. W. Graf, *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur "Verlagsreligion" des Eugen Diederichs Verlages*, cit., p. 281: «Bergson diventerà il filosofo della mistica moderna, dell'irrazionalismo, "dell'immediatezza della vita, dell'intuizione dell'unità cosmica che si oppone all'intelletto" limitato, allo spirito analitico, così come della "forza creatrice" (o religione, secondo Diederichs)».

³² I. Heidler, *Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896-1930)*, cit., p. 342, dove viene citato il settimo prospetto del 1909.

³³ *Quart-Buchhandelsprospekt di Diederichs della primavera 1912*, cit. in I. Heidler, *Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896-1930)*, cit., p. 339. Anche il volantino pubblicitario della *Schöpferische Entwicklung* allegato a Eberhard Schimmer, *Philosophie der Technik*, Diederichs, Jena 1914, insiste sull'antirazionalismo di Bergson: «Il coraggio di fare metafisica è il segno distintivo della filosofia di Bergson, e il suo principale valore, la sua forza di produrre futuro, consiste nel fatto che fa uscire la metafisica dalla prigione del razionalismo e dell'intellettualismo, e la fonda sulla biologia e sulla psicologia, che qui, insomma, la vita della natura e quella spirituale e psichica dell'uomo vengono ricondotte ad una grande unità».

³⁴ Cfr. Hermann von Keyserling, *Bergson*, «Allgemeine Zeitung», München, 28. November 1908, p. 750: «La sua filosofia rappresenta forse la prestazione più originale dai tempi di Kant. Ho detto che tutti i sistemi successivi erano per così dire prefigurati già in Kant. Ciò non vale per Bergson. Per questo la lettura del libro [*Matière et mémoire*] è così difficile: ovunque occorre abbandonare le strade abituali. Bergson non parte da premesse astratte, egli inizia dalla coscienza immediata, dalla vita concreta». Si noti che nel riferimento alla coscienza immediata (*das unmittelbare Bewußtseyn*) riecheggia l'espressione con cui Fichte definisce l'*Intellektuelle Anschauung*, cfr. Johann Gottlieb Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (1797), in *Fichtes Werke*, 11 Bde., hg. v. I.H. Fichte, W. de Gruyter, Berlin 2013, Bd. I, p. 463.

³⁵ È il caso di Ernst Gundolf, *Die Philosophie Henri Bergsons*, «Jahrbuch für die Geistige Bewegung», III (1912), p. 72, e di Ernst Bernhard, *Bergsons Lebensbegriff*, «Die

all'assimilazione dell'*intuition* all'*Anschauung*, alla quale l'idealismo postkantiano faceva appello per opporsi alla dottrina della *Kritik der reinen Vernunft*³⁶. L'opposizione bergsoniana tra intelligenza e intuizione è dunque convertita in tedesco ricorrendo al lessico dell'idealismo postkantiano caro a Diederichs, che ne apprezza in particolare la forma neofichtiana espressa da Eucken.

Aniché escludere come Kant la possibilità di ogni metafisica, Bergson fa infatti appello all'intuizione, in grado di accedere anche a ciò che non è conoscibile dall'intelligenza. Così Keyserling afferma nel suo articolo sull'*«Allgemeine Zeitung»*: «[Bergson] vuole cogliere intuitivamente ciò che oltrepassa l'intelletto [*Verstand*]»³⁷. Diederichs si riferisce di nuovo all'articolo di Keyserling in un catalogo del 1910: «Mentre in Francia sostenitori entusiasti lo hanno acclamato come il metafisico più significativo dopo Descartes, così anche un critico tedesco lo ha già designato come il pensatore più originale dopo Kant»³⁸. I motivi dell'originalità di Bergson sono così riassunti da Diederichs:

In sé e per sé l'idea che né la percezione né l'intelletto [*Verstand*], ma solo una visione intuitiva porti alla più alta conoscenza della realtà, certamente non è nuova. Ad essere molto originale è il modo in cui Bergson fonda il proprio irrazionalismo. Questa originalità è forte abbastanza da giustificare che si dedichi la massima attenzione alla filosofia di questo pensatore. Una grande quantità di idee interessantissime sui processi psicologici, la ricca scoperta di nuove relazioni, differenze e opposizioni, una luce particolare gettata sull'antico problema di anima e corpo, oltre ad un abile impiego dei fatti e delle osservazioni biologiche e psicologiche fanno dell'opera di Bergson una delle prestazioni più eminenti in ambito filosofico negli ultimi anni. E la lingua di questo filosofo è tanto originale quanto il mondo dei suoi pensieri³⁹.

Tat», IV (1912), 5, p. 242: «L'intelletto [*Verstand*], che scompone e ricomponde, che riesce a pensare solo le forme solide e grezze, non è in grado di cogliere immediatamente l'oceano fluttuante e ondeggiante delle forme di vita». L'uso di *Verstand* ricorre inoltre in Wilhelm Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie* (1899), 5. u. 6. Aufl., Wilhelm Braumüller, Wien-Leipzig 1913, pp. 103-105, e nella maggior parte dei filosofi tedeschi qui considerati.

³⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Felix Meiner, Hamburg 1998; trad. it. di A.M. Marietti, *Critica della ragion pura*, 2 voll., Rizzoli, Milano 1998.

³⁷ H. von Keyserling, *Bergson*, cit., p. 750.

³⁸ E. Diederichs, *Bücher-Verzeichnis des Verlags Eugen Diederichs zur Entwicklung des Lebens durch Wissenschaft und Tat*, cit., cfr. BLJD, cote BGN 1296/IV-BGN-V-12.

³⁹ *Ibid.*

Da parte sua, Albert Steenbergen tiene a distinguere l'intuizione di Bergson da quella della tradizione kantiana: «L'intuizione è più affine all'*Anschauung*, alla percezione, che al pensiero»⁴⁰. Utilizzando *Anschauung* nel suo senso *sinnlich*, ovvero di intuizione sensibile (non intellettuale), Steenbergen precisa che mentre per Kant questa è ritenuta inferiore al *Verstand*, per Bergson è invece vero l'opposto, come ribadisce egli stesso nella prima delle conferenze di Oxford del 1911: «Quando non è dato percepire, si cerca di comprendere e il ragionamento è fatto per colmare i vuoti, per estendere la portata della percezione»⁴¹. Incomparabile al *Vernunft*, l'intuizione bergsoniana è infatti riconosciuta simile alla percezione (*Wahrnehmung*), alla coscienza immediata e al metodo dell'esperienza integrale (*integrale Erfahrung*)⁴², che molti vogliono paragonare all'intuizione intellettuale (*intellektuelle Anschauung*) di matrice fichtiana e schellinghiana. Ernst Gundolf, letterato vicino a Stefan George, pubblica un articolo nel 1912 dove fa ricorso alternativamente a «intuition» e a «anschauung»⁴³. Farà lo stesso Benrubi quando nel suo saggio del 1928 sulla filosofia francese contemporanea sottolineerà il carattere morale e religioso della filosofia bergsoniana a partire da *L'évolution créatrice* e dalla celebre lettera al gesuita Joseph de Tonquédec del 20 febbraio 1912 in cui Bergson rifiuta il monismo e il panteismo e afferma l'idea «di un Dio creatore e libero»⁴⁴; ciò permetterà a Benrubi

⁴⁰ A. Steenbergen, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, cit., p. 26. Nella sua traduzione Benrubi fa sempre ricorso ad «Anschauung» (H. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, übers. v. I. Benrubi, cit., 1908, pp. 56-57, 61, 67, 73, 162, 189, 206, 208, 231, 240, 246, 259) e solo una volta a «Intuition» (ivi, p. 60), così come Frankenberger preferisce quasi sempre «Anschauung» (H. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, neu übers. v. J. Frankenberger, cit., 1919, pp. 54, 58, 64, 69, 153, 179, 195-196, 218, 227, 232, 245), ricorrendo solo due volte a «Schaung» (ivi, pp. 54, 61) e una volta a «Intuition» (ivi, p. 57).

⁴¹ PM, p. 145; trad. it., p. 122.

⁴² Cfr. A. Steenbergen, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, cit., p. 29. Steenbergen traduce fedelmente la definizione bergsoniana della metafisica come esperienza integrale descritta nell'*Introduction à la métaphysique* (1903), cfr. PM, p. 227; trad. it., p. 189.

⁴³ E. Gundolf, *Die Philosophie Henri Bergsons*, «Jahrbuch für die Geistige Bewegung», cit., pp. 62, 73. L'uso delle lettere minuscole nel tedesco è una caratteristica del *George-Kreis*, così come l'abbandono dei caratteri gotici tipici della tradizione tedesca a favore di quelli bassi e tondeggianti di stile rinascimentale, considerati dal *Meister* più simmetrici ed armonici, cfr. Giampiero Moretti, *La questione della forma. Note sulla contrapposizione tra Klages e George*, in Stefan George, *L'anima e la forma*, trad. it. di G. Moretti, Fazi Editore, Roma 1995, p. 125n.

⁴⁴ M, pp. 963-964.

di sostenere che: «Tali accenni bastano a constatare che anche la filosofia di Bergson conferma in alto grado l'intuizione [*Anschauung*] di Ravaisson riguardo alla convergenza di filosofia e religione»⁴⁵. Il riferimento alla *Anschauung* di Ravaisson vuole essere un richiamo indiretto a Schelling, le cui lezioni sono state frequentate da Ravaisson a Monaco nel 1835⁴⁶. Ravaisson è infatti spesso indicato come l'anello di congiunzione tra le filosofie di Schelling e di Bergson, benché quest'ultimo smentisca sempre la presenza di simili influenze, sostenute in particolare da René Berthelot⁴⁷.

Anche Ernst Troeltsch nella sua opera del 1922 *Der Historismus und seine Probleme* accosterà l'intuizione intellettuale di Schelling a quella di Bergson e alla *Lebensanschauung* di Simmel, a proposito della quale affermerà infatti: «La stessa concezione metafisica fondamentale viene ricondotta gnoseologicamente, come avveniva in Bergson e prima ancora in Schelling, all'intuizione ovvero visione intellettuale, che scaturirebbe dall'analisi dell'esperienza in modo logicamente oscuro epperò stringente e si comproverebbe per la sua fecondità»⁴⁸. L'oscurità logica dell'intuizione, o come direbbe Bergson il «vago alone nebuloso»⁴⁹ con cui l'intuizione circonda il «nucleo luminoso»⁵⁰ dell'intelligenza, corrisponde al carattere simpatetico che le permette di conoscere i propri oggetti dall'interno anziché osservarli dall'esterno e conoscerli in modo utile e chiaro ma inevitabilmente simbolico e frammentario. Questo aspetto acco-

⁴⁵ I. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Felix Meiner, Hamburg, 1928, p. 436.

⁴⁶ Sul rapporto di Ravaisson con la filosofia schellinghiana si rinvia a Daniel Panis, *Ravaisson et Schelling*, «Les études philosophiques», LXI (1998), 3, pp. 395-413; Dominique Janicaud, *Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling*, «Les études philosophiques», LIX (1984), 4, octobre, pp. 451-466; Jean-François Courtine, *Les relations de Ravaisson et de Schelling*, in Jean Quillien (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve-d'Ascq 1994, pp. 111-134.

⁴⁷ Cfr. René Berthelot, *Un romantisme utilitaire : Étude sur le mouvement pragmatiste*, 3 vol., Alcan, Paris 1911-1922, t. II, *Le pragmatisme chez Bergson*, 1913.

⁴⁸ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), in *Kritische Gesamtausgabe*, 20 Bde., hg. v. F.W. Graf, W. de Gruyter, Berlin 1998-, Bd. XVI/2, 2006, p. 884; trad. it. di G. Cantillo e F. Tessitore, *Lo storicismo e i suoi problemi*, 2 voll., Guida, Napoli 1989, p. 360.

⁴⁹ EC, p. 178; trad. it., p. 147.

⁵⁰ *Ibid.*

muna l'intuizione all'istinto più che all'intelligenza, come afferma Bergson nell'*Introduction à la métaphysique* del 1903: «Chiamiamo qui intuizione quella *simpatia* per cui ci si trasporta all'interno di un oggetto, in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico e, per conseguenza, di inesprimibile»⁵¹. Il medesimo concetto è ripreso per definire l'istinto ne *L'évolution créatrice*: l'istinto consiste in «una simpatia (nel senso etimologico del termine)»⁵², in «un'intuizione (*vissuta* più che *rappresentata*) che senz'altro assomiglia a ciò che, in noi, si chiama simpatia divinatrice»⁵³. La trasposizione di tali idee nella cultura filosofica tedesca finì quasi inevitabilmente per fare riferimento alla teoria di ascendenza romantica dell'*Einfihlung*⁵⁴, che a inizio Novecento ha particolare eco nel campo dell'estetica, secondo cui l'uomo trova nelle cose il riflesso del sentimento che vi ha proiettato. Soprattutto nell'ambiente vicino all'editore Diederichs l'intuizione bergsoniana è quindi spesso intesa come «una sorta di compassione, attraverso l'empatia, attraverso la simpatia»⁵⁵, la sua filosofia come «una vittoria dell'artista "empatico" [*einfühlend*] sul pratico»⁵⁶. Anche l'allievo di Eucken

⁵¹ PM, p. 181; trad. it., p. 151.

⁵² EC, p. 175; trad. it., p. 144.

⁵³ Ivi, pp. 176-177; trad. it., p. 146.

⁵⁴ La teoria dell'*Einfihlung* viene articolata in particolare a partire dalla psicologia di Theodor Lipps (1851-1914) e nel campo della storia dell'arte è sviluppata specialmente da Wilhelm Worringer (1881-1965), cfr. T. Lipps, *Asthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Teubner, Leipzig-Berlin 1903-1906; Bd. I, *Grundlegung der Aesthetik*, 1903; Bd. II, *Die aesthetische Betrachtung und die bildende Kunst*, 1906; W. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie* (1908), Piper, München 1976; trad. it. a cura di A. Pinotti, *Astrazione e empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*, Einaudi, Torino 2008. A mia conoscenza Bergson era estraneo a questo dibattito, mentre meriterebbe di essere considerato maggiormente il ruolo della sua filosofia nei saggi scheleriani sulla simpatia, entrambi redatti in anni in cui l'attenzione dell'autore era rivolta a Bergson, cfr. M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (1913), in *Gesammelte Werke*, 16 Bde., hg. v. M.S. Frings u. M. Scheler, Franke, Bern 1954-1998, Bd. e M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1922), in *Gesammelte Werke*, 16 Bde., hg. v. M.S. Frings u. M. Scheler, Franke, Bern 1954-1998, Bd. VII, Bouvier, Bonn 1973 (Neuauf. 2009), pp. 7-258; trad. it. di L. Pucci, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova Editrice, Roma 1980.

⁵⁵ Adolf Keller (1872-1963), *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson)*, Diederichs, Jena 1914, p. 17.

⁵⁶ Prospetto pubblicitario di Eugen Diederichs dedicato all'opera di Bergson, 1933, p. 1. La presentazione della *Schöpferische Entwicklung* recita: «La vera essenza dell'anima è ininterrotto e indivisibile fluire e scorrere, che è sempre nuovo e sempre creativo,

Julius Goldstein descrive l'intuizione in questi termini in un articolo su Bergson del 1910:

Vi è ovunque il medesimo tentativo di porsi all'interno della vita originaria dell'oggetto attraverso una sorta di empatia intellettuale [*intellektuelle Einfühlung*]. [...] Bergson ha descritto nei dettagli la collaborazione di intelletto [*Verstand*] e intuizione [*Intuition*] come di due modi di conoscenza diversi e complementari, e ha interpretato in modo molto profondo la posizione dell'intuizione nel tutto della vita⁵⁷.

Con l'espressione «*intellektuelle Einfühlung*», Goldstein vuole probabilmente tradurre la «*sympathie spirituelle*»⁵⁸ di cui Bergson parla nell'*Introduction à la métaphysique*. La definizione di Goldstein è infatti ripresa da Diederichs nella sua presentazione di *Einführung in die Metaphysik* in un catalogo del 1910: «Si chiama intuizione [*Intuition*] questa sorta di empatia intellettuale [*intellektuelle Einfühlung*]»⁵⁹.

Alcuni interpreti attuano addirittura il passaggio dall'intuizione-*Einfühlung* all'intuizione mistica. È ad esempio il caso di Wilhelm Jerusalem, nella cui opera del 1913 *Einleitung in die Philosophie* inserisce Bergson tra gli autori intuizionisti accanto a Platone, Plotino e Spinoza nel paragrafo dedicato al misticismo e all'intuizione (*Intuition*), dove sono trattati anche gli occultisti, i teosofi e gli spiritisti della Society for Psychical Research di Londra, una società internazionale che si dedica allo studio di esperienze che oggi definiremmo parapsicologiche, frequentata da filosofi e scienziati del calibro di William James, Ferdinand Cunnig Scott Schiller, Hans Driesch, Carl Gustav Jung e dallo stesso Bergson, che proprio nel 1913 ne è eletto presidente⁶⁰.

imprevedibile e libero, che non può essere compreso per mezzo dell'intelletto [*Verstand*], bensì solo immergendosi nel proprio io, attraverso l'"intuizione" [*Intuition*] che è l'empatia [*Einfühlung*] nell'essenza delle cose e che sola permette una conoscenza libera da costrizioni. [...] L'essenza del mondo esterno è dunque eterno divenire e vivere, e va compresa solo per mezzo dell'empatia [*Einfühlung*] », ivi, p. 2. Il volantino è inserito tra le pagine della copia di H. Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, übers. v. E. Lerch, Diederichs, Jena 1933, cfr. BLJD, cote BGN 1285/IV-BGN-V-1.

⁵⁷ Julius Goldstein, *Henri Bergson und die Sozialwissenschaften*, «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», XXXI (1910), I, pp. 3-4.

⁵⁸ PM, p. 226; trad. it., p. 188.

⁵⁹ E. Diederichs, *Bücher-Verzeichnis des Verlags Eugen Diederichs zur Entwicklung des Lebens durch Wissenschaft und Tat*, cit.

⁶⁰ L'interesse di Bergson per le scoperte delle scienze psichiche e parapsichiche è uno degli aspetti meno conosciuti del suo pensiero, ma documentato dalla conferenza

La dottrina della conoscenza di Bergson è in tal modo pronta per essere prestata a riflessioni sulla religione che vengono anticipate dai lettori tedeschi già dagli anni Dieci, in modo più o meno pertinente.

3. *La religiosità moderna*

Negli stessi anni in cui è in corso la pubblicazione delle opere di Bergson, la casa editrice di Eugen Diederichs acquisisce la rivista mensile «Die Tat», nota soprattutto per essere stata uno dei principali portavoce dell'ideologia nazional-patriottica (*völkisch*)⁶¹. Già nel 1917 Max Weber definirà il catalogo dell'editore Diederichs un «supermercato di visioni del mondo»⁶², ma sarà in particolare negli anni della Repubblica di Weimar e del Terzo Reich che la sua rivista di punta diventerà un organo di diffusione delle ideologie più conservatrici e al tempo stesso rivoluzionarie, in reazione alle quali editori come Fischer e Suhrkamp tenteranno di dar voce ad altri versanti della cultura tedesca.

Diederichs diviene l'editore di «Die Tat» a partire dalla sua quarta annata, nel primo semestre del 1912, ed interviene sensibilmente sulla

«*Phantômes de vivants*» et «*recherche psychique*» tenuta il 28 maggio 1913 alla Society for Psychical Research, cfr. ES, pp. 61-84; trad. it., pp. 47-63, oltre che dai verbali delle sedute all'Institut général de psychologie riportati in M, pp. 673-674. Il saggio di Giacomo Scarpelli, *Il cranio di cristallo. Evoluzione della specie e spiritualismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, rappresenta uno dei rari studi che toccano questo tema, insieme a Christine Blondel, *Eusapia Palladino: la méthode expérimentale et la « diva des savants »*, in Bernadette Bensaude-Vincent – Christine Blondel (éd.), *Des savants face à l'occulte: 1870-1940*, La Découverte, Paris 2002, pp. 143-171. È interessante infine ricordare la novella di Alfred Döblin, *Reiseverkehr mit dem Jenseits*, in *Heitere Magie*, Keppler, Baden-Baden 1948; trad. it. di E. Arosio, *Traffici con l'aldilà* (1948), Adelphi, Milano 1997, che si prende gioco con sarcasmo dell'attività della Society e dei circoli di provincia ad essa ispirati.

⁶¹ Alla rivista «Die Tat» (1909-1939) e al suo ruolo culturale negli anni del primo anteguerra è dedicato il recente studio M. Pulliero, *Une modernité explosive*, cit., che si pone sulle orme di George L. Mosse riconoscendo le radici dell'ideologia nazionalsocialista già nel misticismo naturalistico *völkisch* di cui la casa editrice Diederichs e la sua rivista di punta sono un importante episodio. Mosse stesso dedica all'argomento il capitolo sul neoromanticismo in George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, Grosset & Dunlap, New York 1964; trad. it. di F. Saba-Sardi, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 79-100.

⁶² L'espressione compare nella testimonianza del convegno di Lauensteiner del 1917 in Theodor Heuss, *Erinnerungen 1905-1933*, 2 Bde., Wunderlich, Tübingen 1963, p. 214.

sua linea editoriale pur continuando ad affidarne la direzione a Ernst e August Horneffer, i due fratelli che hanno fondato la rivista a Lipsia nel 1909 con la missione di promuovere una rinascita della cultura nazionale tedesca. Ispirati da Nietzsche, del quale cercano di superare l'individualismo alla ricerca di un socialismo nazionale alternativo alla socialdemocrazia marxista, gli Horneffer ospitano sulla loro rivista riflessioni sulla nazione, sul ruolo dell'élite intellettuale, sulla crisi della scienza positiva. «Die Tat» espone inoltre critiche nei confronti del modernismo e delle forme tradizionali della religiosità cristiana, che investono tanto la forma protestante, compresa la sua corrente liberale, quanto il cattolicesimo, e fa spazio piuttosto al recupero di religioni anticogermaniche o a movimenti neomistici, nell'intento di definire una nuova religione per l'avvenire. È da collocare in questa peculiare cornice un breve articolo su Bergson firmato dal giovanissimo Ernst Bernhard⁶³, che esce sul numero del maggio 1912, quindi nella prima annata stampata da Diederichs. Il futuro psicanalista junghiano è appena diciottenne quando scrive l'articolo su Bergson per «Die Tat». La presenza di autori giovanissimi è un tratto caratteristico della rivista: Diederichs è infatti in stretto contatto con la *Jugendbewegung*, il movimento giovanile sviluppatosi in Germania all'inizio del secolo⁶⁴. La sua stessa casa è infatti frequentata dai membri della *Jugendbewegung*, che partecipano al suo *Sera-Kreis*, una sorta di raggruppamento studentesco che ha come foro pubblico «Die Tat»⁶⁵. Adolf Keller, nel suo

⁶³ Ernst Bernhard, *Bergsons Lebensbegriff*, «Die Tat», IV (1912), 5, pp. 239-245. Ernst Bernhard (1896-1965) nasce a Berlino in una famiglia ebrea di medici originari dell'Ungheria. Non si hanno molte notizie della sua formazione giovanile, a parte il fatto che studia medicina e che partecipa alla prima guerra mondiale come volontario nella Sanità; dagli anni Trenta si avvicina alla psicologia di Jung, con il quale collabora a Zurigo interpretando la sua dottrina in chiave teosofica ed esoterica. Si trasferisce a Roma nel 1936, dove pratica la psicanalisi junghiana per trent'anni avendo tra i propri pazienti Natalia Ginzburg e Federico Fellini. Nel 1940/41 è internato in un campo di concentramento in Calabria. Oltre a Jung, sono fondamentali nella sua formazione l'ebraismo e il romanticismo tedesco.

⁶⁴ La *Jugendbewegung* è particolarmente attiva a Monaco, dove ha sede la rivista *Die Jugend*, che ispira il nome dello *Jugendstil*, famosa per le sue cover-girls in versione naturista e che arriva a vendere fino a 700.000 esemplari in occasione del carnevale di Monaco, caratterizzandosi come un vero e proprio fenomeno culturale di massa, che ben combina il proprio messaggio ottimista con la crescita guglielminiana e con il monismo. L'editore della rivista, Georg Hirth, è del resto tra i membri della Lega monista (*Monistenbund*) fondata da Haeckel nel 1906, cfr. M. Pulliero, *Une modernité explosive*, cit., p. 260n.

⁶⁵ George Mosse riporta che l'editore, indossando pantaloni di pelle di zebra e un turbante turco, presiede le riunioni del suo circolo, le più importanti delle quali sono le

saggio del 1914 sulla filosofia di Bergson, la definisce «filosofia della giovinezza, il cui privilegio è l'entusiasmo e la speranza»⁶⁶, e persino Troeltsch rileverà l'entusiasmo della gioventù per Bergson, avvertendo il fraintendimento a cui è andata facilmente incontro: «La gioventù, che oggi ha un'intonazione tanto rivoluzionaria nelle cose scientifiche, si sente attratta verso tale pensiero e verso teorie affini con appassionata esultanza, incrociando quindi certamente nel modo più variopinto il suo contrario, il razionalismo radicalmente antistorico, che sembra incontrarsi con esso nelle idee di libertà e di attività»⁶⁷.

Nell'articolo di Bernhard del 1912 Bergson è presentato come autore critico dello scientismo ma a partire da un punto di vista diverso da quello delle *Geisteswissenschaften* e dello storicismo, guidato da Dilthey nella cultura tedesca di quegli anni: la critica al materialismo di Bergson proviene infatti dallo studio della natura e della biologia. Sotto la penna di Bernhard l'*élan vital* diviene «l'impulso [*Trieb*] creativo», «le ultime forze propulsive [*treibend*] della vita spirituale [*seelisch*] e organica» e «forza vitale che si eleva verso l'alto»⁶⁸, con il risultato di germanizzare il concetto bergsoniano attraverso la ripresa di un lessico e di concetti famigliari alla tradizione tedesca. Vengono inoltre paragonate alla filosofia di Bergson l'attivismo di Fichte – già incontrato da Eucken –, la metafisica della volontà di Schopenhauer e la concezione della vita di Nietzsche, Dilthey e Simmel⁶⁹. Nondimeno Bernhard riconosce la specificità di Bergson rispetto alla filosofia tedesca, così come rispetto alla corrente pragmatista americana: «Questa filosofia intuitiva possiede l'autosufficienza di una creazione personale che si sottrae alla critica; si pone per principio su un altro piano rispetto alla corrente tedesca che vuole fare una filosofia scientifica»⁷⁰. Il

celebrazioni annuali del solstizio d'estate, che prevedono musiche e danze popolari e che si concludono spesso con feste greche in spirito dionisiaco, cfr. G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology* (1964), trad. it. cit., pp. 80, 89-90, che non cita però le fonti di tali informazioni; si veda anche il capitolo sul movimento giovanile, ivi, pp. 253-281 e M. Pulliero, *Une modernité explosive*, cit., pp. 447-453, 683-695.

⁶⁶ A. Keller, *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson)*, cit., p. 46.

⁶⁷ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, cit., p. 952; trad. it. cit., p. 413.

⁶⁸ E. Bernhard, *Bergsons Lebensbegriff*, «Die Tat», IV (1912), cit., p. 240.

⁶⁹ «Tutto è azione, tensione, attività; per Bergson l'atto è all'inizio e, come in Fichte, precede l'essere. Qui si potrebbe anche richiamare la metafisica della volontà di Schopenhauer», ivi, p. 241. Per l'analogia con Nietzsche, Simmel e Dilthey cfr. ivi, pp. 243-244.

⁷⁰ Ivi, p. 242.

tratto più originale della filosofia di Bergson è dunque indicato nel suo ricorso alla «intuizione [*Intuition*] guidata dall'istinto [*Instinkt*]»⁷¹. La teoria della conoscenza di Bergson, per la quale l'intuizione ha un legame primario con la vita, è intesa in un senso talvolta troppo proteso verso il significato biologico della vita, in una chiave antirazionalista che spesso si sbilancia verso l'irrazionalismo. L'interesse per Bergson manifestato dalla cerchia più vicina all'editore Diederichs si innesta infatti nel suo progetto di ricercare una nuova forma di religiosità che vada al di là dei dogmi delle chiese cristiane tradizionali e che recuperi il legame mistico e immediato dell'esperienza religiosa. Interpretando il concetto romantico di *Geist* come «aspirazione dell'anima alla fusione»⁷², Diederichs ad esempio stampa l'opera completa di Meister Eckhart, preferito a Lutero per il suo contatto mistico con Dio, non mediato dalla Bibbia. Per vivificare il *Geist* tedesco si dovrebbe passare secondo lui per l'adesione ad un mondo mistico, emotivo e irrazionale. Nell'intento di promuovere il neoromanticismo, l'editore dà spazio anche alla ricerca di forme di religiosità che uniscono cristianesimo e religioni antico-germaniche⁷³. Bernhard stesso conclude l'articolo mettendo in evidenza la comunanza di intenti tra Bergson e le correnti tedesche che si propongono di definire una religiosità moderna:

⁷¹ *Ibid.*

⁷² E. Diederichs, *Politik des Geistes*, Diederichs, Jena 1920, p. 28.

⁷³ Cfr. G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, trad. it. cit., p. 76. Mosse mostra che i punti di riferimento di tali teorie sono gli scritti di Julius Langbehn e Paul de Lagarde, profeti del movimento nazional-patriottico, divulgatori e promotori dell'atteggiamento di rinascita spirituale nazionale. Lagarde in particolare, al quale è dedicato un numero monografico di «Die Tat» nell'aprile 1913, rifiuta il cristianesimo tradizionale per il suo irrigidimento nell'ortodossia e propone la riscoperta del cristianesimo originale attraverso la storia tedesca e la diretta corrispondenza tra individuo, Dio e popolo tedesco, dotato di elevate qualità emozionali, spirituali e mistiche. Ciò va di pari passo con il rifiuto del capitalismo, dell'industrialismo e dei valori materialisti, non di rado associati alla cultura ebraica. Mosse sottolinea che Diederichs mantiene sempre un tono rispettabile e non cade mai nel nazionalismo più popolare ed estremista: egli riconosce in particolare che l'unione tra popolo e cosmo non è una prerogativa tedesca, ma che essa è reperibile anche tra slavi, celti ed ebrei. L'editore si dedica tuttavia alla pubblicazione di antichi miti e saghe tedesche, ritenendo che conservino ancora la purezza della cultura teutonica, cfr. L. von Strauss – T. Diederichs (Hg.), *Eugen Diederichs. Leben und Werk* cit., p. 196. Per un approfondimento sulla linea religiosa dell'editore Diederichs, espressa in particolare dalla rivista «Die Tat» si rimanda al capitolo sul libero cristianesimo e sul modernismo in I. Heidler, *Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896-1930)*, cit., pp. 283-290 e a M. Pulliero, *Une modernité explosive*, cit., pp. 526-644.

Di solito la religiosità moderna prende più volte le mosse da un senso e un valore intrinseci all'esistenza stessa. La vita qui non è indirizzata verso un polo trascendente, bensì oscilla attorno al proprio centro e segue la propria legge. Non è un caso che Ernst Horneffer nel suo tentativo di abbozzare un'immagine del mondo a partire dalla religiosità, sia giunto a visioni [*Anschauungen*] che in fondo sono affini a quelle di Bergson⁷⁴.

Non è dunque solo il già ricordato modernismo cattolico a richiamarsi alla filosofia di Bergson, ma anche forme di religiosità di tutt'altra estrazione, come quella del direttore della rivista Ernst Horneffer, il quale si ispira alla combinazione di Nietzsche e del cristianesimo, inteso in particolare nelle sue forme mistiche espresse dal medioevo germanico, riproposte in quegli anni dal teologo Arthur Bonus.

La critica di Bergson al razionalismo viene dunque prestata alle più diverse ideologie, che si trovano censite dal pastore svizzero Adolf Keller in un saggio su Bergson del gennaio 1914, scritto mentre l'autore si trova a Zurigo e collabora con Jung. Il saggio compare inizialmente sulla rivista «Wissen und Leben» ed è immediatamente ripubblicato da Diederichs come monografia, con il titolo *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson)*. Anche Keller riprende la contrapposizione dell'intuizione bergsoniana al *Verstand*⁷⁵, e la intende come una forma di irrazionalismo, sulla quale Bergson – nota Keller – ottiene il consenso dei nemici del razionalismo e dell'intellettualismo (tra i quali Keller annovera Arthur Bonus), i difensori della mistica, dell'individualismo metafisico (Leibniz, Schleiermacher), della *Gefühlsphilosophie* (Hamann, Jacobi). La filosofia di Bergson è insomma accolta come un «romanticismo moderno dalle tinte cristiane o pagane»⁷⁶. Infatti secondo Keller, che si riferisce alla linea neoromantica sostenuta da Diederichs, alcuni interpreti riconoscono che nella filosofia di Bergson «i pensieri di Herder, Jacobi, Schelling e Fichte tornano di nuovo in vita»⁷⁷.

La prima accoglienza ricevuta da Bergson in Germania, avvenuta nel contesto culturale jenese, accorda insomma un ruolo centrale a

⁷⁴ E. Bernhard, *Bergsons Lebensbegriff*, «Die Tat», IV (1912), cit., p. 244.

⁷⁵ «L'inadeguatezza di questo tentativo diviene estremamente chiara quando l'intelletto [*Verstand*] pretende di comprendere la vita psichica [*seelisch*] e di esprimerla con i suoi concetti. Questo sforzo è così vano e fuorviante, da poter osare affermare che la psicologia uccide l'anima [*Seele*]», cfr. A. Keller, *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson)*, cit., p. 9.

⁷⁶ *Ivi*, p. 37.

⁷⁷ *Ibid.*

tre grandi questioni: lo statuto della vita, in particolare rispetto allo spirito, la dottrina della conoscenza, nella sua originalità rispetto al positivismo e al kantismo, e infine il risvolto di tali presupposti teorici sulle questioni morali e religiose. Il marchio di questa prima ricezione jenese impresso dall'editore e dal *milieu* di traduttori e studiosi che lo circonda, condiziona il dibattito tedesco su Bergson orientando verso i medesimi temi le letture di Bergson che hanno luogo al di fuori del contesto culturale jenese.

L'interesse dei filosofi tedeschi per Bergson non è privo di effetti sulla sua filosofia. Gli scambi che egli intrattiene con studiosi e professori tedeschi sono molto frequenti soprattutto negli anni dal 1906 al 1914. Sebbene nel periodo successivo si diradino o avvengano preferibilmente attraverso la mediazione di altri filosofi francesi, non attenuano il loro effetto di ritorno sulla filosofia del secondo Bergson.

È possibile quindi tracciare un percorso inverso rispetto a quello svolto fin qui, che ha accompagnato le opere di Bergson fino a Jena. Si tratta insomma di percorrere il ritorno a Bergson della propria filosofia dopo la trasformazione subita con il primo innesto in territorio tedesco, e di osservare le reazioni del filosofo. Attraverso l'esame delle letture tedesche di Bergson si può ritrovare l'immagine che egli riceve della filosofia dei suoi contemporanei tedeschi e soprattutto del modo in cui essi accolgono e comprendono la sua opera. Alla luce di queste percezioni incrociate, è infine possibile riconoscere tracce di queste letture e di questi scambi anche nelle opere di Bergson successive al 1907, per comprendere il significato della loro velata presenza o della loro voluta assenza.

Sono soprattutto gli allievi di Eucken ad alimentare i primi scambi di Bergson con la Germania, riconoscendo in lui una sorta di alter ego del loro maestro jenese Rudolf Eucken e reinterpretando il pensiero bergsoniano all'interno di un sistema di riferimento filosofico parzialmente eterogeneo rispetto a quello dal quale proveniva. Eucken a sua volta allaccia ben presto un dialogo con Bergson, che è possibile rintracciare attraverso le rispettive opere e attraverso la mediazione di alcuni giovani allievi.

Nel 1900 Eucken figura tra i membri del comitato promotore del Congresso internazionale di filosofia¹ e corrisponde con Xavier Léon, uno dei fondatori della «Revue de métaphysique et de morale» e iniziatore della serie di Congressi internazionali di filosofia che hanno un ruolo assai importante per gli scambi filosofici europei nei primi decenni del Novecento². Eucken partecipa sia al primo che al quarto di questi congressi, che hanno luogo rispettivamente a Parigi nel 1900 e a Bologna nel 1911. Anche Bergson vi partecipa, ma dalle testimonianze di entrambi pare che il loro primo incontro personale avvenga solo nel febbraio 1913 a New York, dove si recano per svolgere cicli di conferenze. Mentre Eucken tiene le *Deem Lectures* alla

¹ Fanno parte del *Comité de patronage* Georg Cantor, Rudolf Eucken, Kuno Fischer, Gottlob Frege, Ernst Mach, Alexius Meinong, Paul Natorp, Friedrich Paulsen, Alois Riehl, Ferdinand Tönnies, Wilhelm Wundt, Hans Vaihinger, Edouard Zeller; cfr. *Ier Congrès international de philosophie*, 4 voll., Armand Colin, Paris 1900-1903; t. I, *Philosophie générale et métaphysique*, 1900, rééd. Klaus Reprint, Nendeln-Lichtenstein 1968, p. VII.

² I Congressi internazionali di filosofia sono promossi dalla Société française de philosophie e dalla redazione della «Revue de métaphysique et de morale» avvalendosi della sua ricca rete di contatti all'estero; al Congresso di Parigi del 1900 fanno seguito il Congresso di Ginevra del 1904, di Heidelberg del 1908 e di Bologna del 1911, cfr. *Ier Congrès International de philosophie*, cit.; Edouard Claparède (éd.), *Congrès international de philosophie : 2. Session tenue à Genève du 4 au 8 septembre 1904*, H. Kundig, Genève 1905; rééd. Klaus Reprint, Nendeln-Lichtenstein 1968; *Atti del 4. congresso internazionale di filosofia. Bologna, 5-11 aprile 1911*, Formiggini, Genova 1911; rist. Klaus Reprint, Nendeln-Lichtenstein 1968; Theodor Elsenhans (Hg.), *Bericht über den 3. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg 1. bis 5. September 1908*, Winter, Heidelberg 1909; Neuauf. Kraus Reprint, Nendeln 1974. Per notizie sul ruolo di tali occasioni di scambio filosofico rimando al settimo capitolo di Christophe Prochasson, *Les années électriques 1880-1910*, La Découverte, Paris 1991, e G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., pp. 29-30, 49, 53-54, che considera in particolare la partecipazione di Georg Simmel. Ai congressi scientifici internazionali è dedicato Wolf Feuerhahn – Pascale Rabault-Feuerhahn (éd.), *La fabrique internationale de la science : Les congrès scientifiques de 1865 à 1945*, numéro monographique de la «Revue germanique internationale», XII (2010) e al Congresso di Bologna del 1911 come momento emblematico degli scambi filosofici e scientifici internazionali prima della Grande Guerra è stato dedicato il convegno internazionale di Parigi e Bologna *L'Europa filosofica e scientifica dal Congresso di Bologna (1911) alla prima guerra mondiale* il 13 e il 18-19 ottobre 2012, organizzato da me e dai professori Manlio Iofrida, Walter Tega e Frédéric Worms, di cui saranno pubblicati gli atti nel 2014. Sulla rete di intellettuali che fa capo alla «Revue de métaphysique et de morale» si veda invece Stéphane Soulié, *Les philosophes en République : L'aventure intellectuelle de la «Revue de métaphysique et de morale» et de la Société française de philosophie (1891-1914)*, avec une préf. de C. Prochasson, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009 e M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, PUF, Paris 1999, pp. 259-260.

New York University³, Bergson svolge tre corsi alle Università Columbia, Princeton e Harvard⁴. I due filosofi sono però in rapporto già da tempo e prestano attenzione alle rispettive opere per sollecitazione dei giovani allievi di Eucken, che spesso sottolineano la somiglianza tra le filosofie dei due autori. È in particolare Isaak Benrubi a svolgere il ruolo del mediatore, poiché tra gli allievi di Eucken è quello che durante i suoi numerosi soggiorni a Parigi ha l'opportunità di entrare in contatto più stretto con Bergson, occupandosi di alcune traduzioni in tedesco dei suoi testi negli anni 1906-1909 e stringendo con lui un rapporto personale che si interromperà solo durante la prima guerra mondiale. Le memorie degli incontri di Benrubi con Bergson, tramandate nel suo libro di memorie *Souvenirs sur Henri Bergson*, offrono molti elementi per ricostruire l'atteggiamento del filosofo francese nei confronti della filosofia tedesca e in particolare degli autori ai quali Benrubi è più vicino, come è appunto il caso del suo *Doktorvater* Eucken.

³ I testi delle lezioni tenute dal 20 febbraio al 1 marzo sono raccolti in R. Eucken, *Ethic and Modern Thought. A Theory of Their Relation. The Deem Lectures delivered in 1913 at New York University*, G.P. Putnam's Sons, New York 1913.

⁴ Le cronache dei corsi tenuti da Bergson dal 3 al 24 febbraio *Esquisse d'une théorie de la connaissance e Spirituality and liberty* sono riportate in M, pp. 975-989. L'autobiografia di Eucken non fa riferimento ad alcun incontro anteriore alla cena data in loro onore in occasione di quel viaggio, cfr. R. Eucken, *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens* (1921), 2. bearbeitete Aufl., K.F. Koehler, Leipzig 1922, p. 88: «Il presidente Butler diede una cena solenne in onore mio e di Bergson, che tenne alcune lezioni nel mio stesso periodo. La cena fu molto stimolante e ci condusse in discussioni vivaci (parlammo inglese). È stato offerto anche un galà in nostro onore; entrambi fummo circondati da uno sciame di signori e ancor più di signore, e tempestati di domande. Mia moglie e mia figlia si preoccupavano che io non avessi né fame né sete; andava peggio a Bergson, che era senza accompagnamento e non riusciva a sfuggire alle signore; infine l'ho trascinato fuori dalla cerchia con violenza e mi sono occupato del suo benessere corporeo». Nel raccontare a Benrubi dell'incontro newyorkese con Eucken, Bergson sottolinea la stranezza del fatto che per incontrarsi avessero dovuto entrambi attraversare l'Oceano. Benrubi riporta nei suoi *Souvenirs* in data 22 marzo 1913: «In America Bergson ha conosciuto personalmente R. Eucken, che quest'inverno ha tenuto conferenze alle Università Harvard e Columbia», cfr. I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., p. 75. Il fatto che Benrubi, sempre molto attento all'opera di Eucken e alla sua reputazione presso Bergson, non riporti notizie su incontri anteriori porta a escludere l'ipotesi che ve ne siano stati altri prima del 1913. Anche a proposito del Congresso di Bologna, dove si recano sia Bergson che Eucken e Benrubi nell'aprile 1911, Benrubi non accenna ad alcun incontro avvenuto tra i due. Inoltre Jacques Chevalier, nel suo libro di memorie su Bergson, riporta una testimonianza del filosofo su questo incontro: «Ho conosciuto Eucken in America, abbiamo molto simpatizzato», cfr. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris 1959, p. 229.

Già in un articolo pubblicato sulla «Revue philosophique» nel 1908, in occasione dell'attribuzione a Eucken del premio Nobel per la letteratura, Benrubi suggerisce alcune analogie con Bergson, in primo luogo riguardo all'avversione al positivismo, a cui corrisponde la volontà dei due autori di affermare l'autonomia della filosofia rispetto alle scienze. Per Benrubi coloro che non ritengono il positivismo come un progresso dal punto di vista filosofico sono però solo una minoranza:

I rappresentanti più eminenti di questa minoranza sono Bergson e Boutroux in Francia e Eucken in Germania. Questi tre pensatori combattono energicamente contro la tendenza ad abbassare la filosofia al rango di ancella delle scienze particolari, non vogliono più che la filosofia continui a nutrirsi esclusivamente della linfa della scienza positiva. Invitano i loro contemporanei a scegliere : o la filosofia deve portare qualcosa di essenzialmente nuovo, o deve rassegnarsi al suicidio. Sono francamente metafisici. Ma non spingono ugualmente lontano le loro speculazioni. Mentre Boutroux si attacca soprattutto ad applicare la propria metafisica al problema della libertà, Bergson va più avanti e pone il fondamento di una delle più solide concezioni del mondo e della vita. Infine Eucken accetta il rischio di trarre tutte le conseguenze della sua metafisica che si ispira, come quella di Bergson, soprattutto alla metafisica neoplatonica⁵.

Bergson e Eucken sono quindi considerati come esponenti della medesima corrente filosofica antipositivista, accomunati anche dall'ispirazione neoplatonica delle loro filosofie, che nel caso di Bergson probabilmente viene ricondotta, oltre che alla dottrina de *L'évolution créatrice*, anche ai corsi su Plotino tenuti al Collège de France nel 1897/1898⁶. In una conversazione con Benrubi nel febbraio 1909 Bergson gli conferma l'esattezza delle somiglianze rilevate, come riporta Benrubi stesso nei *Souvenirs*: «Bergson mi fece le congratulazioni per l'articolo che avevo pubblicato nel numero di aprile della

⁵ J. Benrubi, *La philosophie de Rudolf Eucken*, cit., pp. 353-354.

⁶ Già nel primo semestre dell'anno 1879/1898 Bergson ha tenuto un corso di filosofia greca al Collège de France in supplenza a Charles Lévêque, cfr. Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, Paris 1989, p. 109. Bergson ha tenuto un corso su Plotino anche all'École normale supérieure probabilmente l'anno successivo, nel 1898/1899, secondo quanto è indicato in *Cours*, cit., t. IV, *Cours sur la philosophie grecque*, 2000. Sul neoplatonismo di Bergson si rimanda a Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, PUF, Paris 1959.

“Revue philosophique” su R. Eucken, in occasione dell’ottenimento del Premio Nobel per la letteratura. Trovò esatte le mie allusioni a certe analogie tra lui e Eucken e gli hanno fatto piacere»⁷.

Nel 1911 Bergson riceve inoltre il libro di Julius Goldstein, *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart*⁸, in cui viene presentato insieme a James e Eucken come uno dei maggiori esponenti della corrente filosofica contemporanea rivolta al superamento del razionalismo e dello scientismo. Nell’esprimere un apprezzamento dell’opera in una lettera indirizzata a Goldstein, che come Benrubi è stato allievo di Eucken a Jena, Bergson indica come fattore comune tra sé e gli altri due autori trattati il fatto che «questa dottrina non porta più, come le dottrine tradizionali, un sistema già fatto: la *direzione* diventa primaria»⁹. La direzione riconosciuta da Goldstein comune all’empirismo radicale di James, alla psicologia e alla metafisica di Bergson e alla filosofia attivista di Eucken consiste nella ricerca di una nuova relazione tra scienza e vita, «contro la concezione razionalista della scienza»¹⁰. Per questo Goldstein riconosce nei tre autori una tendenza a considerare la scienza da un punto di vista pragmatista, come un sistema di simboli prodotti dall’uomo in funzione del proprio lavoro e della propria sopravvivenza. Pur constatando differenze negli atteggiamenti dei tre filosofi nei confronti del pragmatismo, Goldstein esprime un tipo di lettura molto diffuso all’epoca, per cui il pragmatismo converge con la teoria dell’evoluzione e la filosofia della vita. Eucken stesso è incluso nell’orientamento pragmatista da Wilhelm Jerusalem nell’introduzione alla traduzione tedesca del *Pragmatism* di James¹¹. Anche Benrubi, in un articolo del 1908 per la «Revue de métaphysique et de morale», sottolinea la sensibilità di Eucken per il pragmatismo e per chiarire la posizione euckeniana fa ricorso a formule e argomenti di Bergson, instaurando così un implicito parallelismo nella strategia con cui i due filosofi finiscono per superare la corrente pragmatista in direzione della metafisica e della religione:

⁷ I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., p. 22 (8 febbraio 1909).

⁸ J. Goldstein, *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart*, cit.

⁹ Lettera di H. Bergson a J. Goldstein del 18 giugno 1911, in C, pp. 414-415, qui p. 415.

¹⁰ J. Goldstein, *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart*, cit., p. 14.

¹¹ Wilhelm Jerusalem, *Einführung*, in William James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907); übers. v. W. Jerusalem, *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*, Klinkhardt, Leipzig 1908, pp. I-XIV.

Eucken prende una posizione opposta sia all'intellettualismo sia al volontarismo e stima che questa via non possa essere realizzata dalla pura intelligenza o dalla volontà, ma da un'azione liberatrice e elevatrice di tutto l'insieme del nostro essere. Per questo Eucken riconosce l'importanza del movimento pragmatista del nostro tempo, ma trova che il pragmatismo, se vuole superare l'intellettualismo, debba superare il punto di vista puramente umano e giungere a una metafisica. Deve riconoscere che nella ricerca della verità lottiamo per il nostro vero io, per risalire alla nostra origine spirituale, la filosofia di Eucken conduce dunque direttamente alla religione¹².

L'espressione di Benrubi «superare il punto di vista puramente umano» sembra infatti ricalcata su quella dell'*Introduction à la métaphysique*, «la filosofia dovrebbe essere uno sforzo per oltrepassare la condizione umana»¹³, così come l'allusione al «vero io» ricorda l'«io più profondo»¹⁴ e l'«io fondamentale»¹⁵ dell'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Termini bergsoniani sono impiegati da Benrubi anche per descrivere la metafisica euckeniana del divenire:

La metafisica di Eucken in questo è differente sia dall'evoluzionismo darwinista che dal *Weltprozess* di Hegel; ci sembra presentare una grande analogia con la filosofia della contingenza di Boutroux e soprattutto con la metafisica del divenire di Bergson.

In effetti l'idea di creazione, di libertà creatrice, di spontaneità, di divenire creatore, attraversa tutta la filosofia di Eucken. Dai *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit* (1885) fino alla *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens* (1908), Eucken non finisce di sottolineare che la sua «vita dello spirito», il suo «superumano» [*surhumain*] è un'azione perenne (*fortwährende Tat*), una spiritualità creatrice di realtà («*eine beiseit selbstbefindliche, wesenhafte, wirklichkeitbildende Geistigkeit*», *ein selbständiges Schaffen*)¹⁶.

Eucken, nella ricostruzione di Benrubi, riconduce l'avanzamento a tentoni della vita a una spinta in senso contrario da parte di forze irrazionali, che provoca in taluni casi un arretramento e un movimento contrario al progresso:

¹² J. Benrubi, *Le mouvement philosophique contemporain en Allemagne*, cit., p. 580.

¹³ PM, p. 218; trad. it., p. 182.

¹⁴ DI, p. 93; trad. it., p. 81.

¹⁵ Ivi, p. 96; trad. it., p. 83.

¹⁶ J. Benrubi, *La philosophie de Rudolf Eucken*, «*Revue philosophique de la France et de l'étranger*», cit., pp. 356-357.

L'evoluzione spontanea della vita dello spirito è spesso impedita, intralciata, rimandata da circostanze imprevedibili; non sempre è un progresso, un sicuro passo avanti, è spesso arrestata e persino spinta indietro da forze contrarie che Eucken chiama l'irrazionale: per quanto riguarda la vita umana, l'animalità (*Blossmenschlich*)¹⁷.

È bene sottolineare che per Bergson lo stesso tentennamento della vita rivela piuttosto la sua mancanza di finalità e la sua ineludibile interazione con la materia, ma è sempre un movimento di crescita e progresso: nella metafisica della durata bergsoniana infatti il passato fa parte del presente e non sono dunque ammessi né la ripetizione dell'identico né il movimento a ritroso. Per Eucken – riporta Benrubi –, l'arretramento si risolve invece sul piano della vita umana in una forza che trattiene al livello irrazionale dell'animalità (*Blossmenschlich*). Dal lato opposto sta invece l'elevazione dell'uomo, partecipe della *Geistesleben* e manifestazione di una vita più vasta di quanto non sia rivelato dalla mera intelligenza. Per descrivere ciò, Benrubi ricorre nuovamente al lessico di Bergson:

L'intelligenza non costituisce il tutto della vita spirituale dell'uomo, è viva solo in quanto parte e espressione di una vita più vasta che si manifesta nell'uomo. Partecipare alla vita dello spirito significa di conseguenza partecipare a una vita più che umana (*Mehralsmenschlich*). Questa vita superiore, questa sopracoscienza [*supraconscience*] è al di sopra dell'opposizione dell'oggetto e del soggetto¹⁸.

La traduzione del *Geistesleben* con il termine bergsoniano «sopracoscienza [*supraconscience*]»¹⁹ rivela la tendenza interpretativa di Benrubi: ciò che ne *L'évolution créatrice* indica l'origine della vita e si connota come esigenza di creazione attraverso la materia è inteso nel senso del *Geistesleben*, superiore per Eucken sia alla vita biologica che alla vita psichica soggettiva. Commentando la lettura delle opere di Eucken *Der Sinn und Wert des Lebens* e *Können wir noch Christen sein* in occasione di un incontro con Benrubi, Bergson stesso riconosce l'affinità del professore jenese con la propria filosofia in merito al concetto di *Geistesleben* e al dualismo

¹⁷ Ivi, p. 357.

¹⁸ Ivi, p. 361.

¹⁹ Cfr. EC, pp. 246 e 261; trad. it., pp. 202 e 214.

tra *esprit* e *matière* – suggerita già diverse volte dai commentatori, come si legge nei *Souvenirs* di Benrubi:

Bergson ha letto recentemente *Der Sinn und Wert des Lebens* di Eucken e scrive una prefazione per la traduzione francese di quest'opera; mi diede ragione quando gli feci notare che c'era una certa intima affinità tra la dottrina del *Geistesleben* di Eucken e quella dell'evoluzione creatrice e della sovracoscienza; ma aggiunse che Eucken non aveva approfondito l'aspetto scientifico della questione. Questo mi è sembrato del tutto giusto. A proposito di *Können wir noch Christen sein*, ho detto che Eucken era cristino, nel senso che riconosceva la realtà del male. Anche Bergson concepisce il male come qualcosa di positivo. «La materia, precisò, è proprio il principio negativo. Senza dubbio all'origine vi è lo spirito, ma la materia se ne è staccata, così come ancora ai nostri giorni si formano nebulose. La materia esiste dunque accanto allo spirito. La vita si crea alla maniera della creazione artistica»²⁰.

Assimilando *supraconscience* e *Geistesleben*, Bergson fa coincidere lo spirito con il principio positivo e si oppone a quello negativo della materia, che si distacca dal primo. La negatività della materia, che nella battuta riportata da Benrubi sembra coincidere addirittura con il male morale, viene assorbita dalla positività del principio del *Geistesleben/supraconscience*. Alcuni passi de *L'évolution créatrice* accreditano questo tipo di lettura, dall'eco neoplatonica: «Al fondo della “spiritualità” da una parte, e della “materialità” e intellettualità dall'altra, ci sarebbero dunque due processi di direzione opposta, e il passaggio dal primo al secondo potrebbe effettuarsi per inversione, o forse anche per semplice interruzione»²¹. Bergson ha preso però al tempo stesso le distanze dallo spiritualismo: «Il grande errore delle dottrine spiritualiste è stato di credere che, isolando la vita spirituale da tutto il resto, sospendendola quanto più in alto possibile nello spazio e al di sopra della terra, l'avrebbero messa al riparo da ogni pericolo»²². Invece di essere fatta coincidere con l'*esprit*, ne *L'évolution créatrice* la vita è definita come «la coscienza proiettata attraverso la materia»²³. E la coscienza stessa ha per Bergson, come la vita, due direzioni: una libera e creatrice – l'intuizione, l'altra adattata alla materia che attraversa – l'intelligenza. Come ribadisce nella conferenza del 1911 *La conscience et*

²⁰ I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., pp. 61-62 (10 dicembre 1911).

²¹ EC, p. 202; trad. it., p. 167.

²² Ivi, p. 268; trad. it., p. 220.

²³ Ivi, p. 183; trad. it., p. 151.

la vie, «In linea di principio, la coscienza è coestensiva alla vita»²⁴. In modo parzialmente analogo, il *Geistesleben* di Eucken non è riducibile al *Geist* ma interagisce con la vita. L'espressione *Geistesleben* non si riferisce infatti solo al *Geist* inteso come principio razionale, ma anche ad una sua versione misurata sulla vita e sul suo movimento creativo²⁵.

Questo aspetto è ribadito anche da Boutroux nella prefazione all'opera di Eucken *Les grands courants de la pensée contemporaine*, pubblicata in francese da Alcan nel 1911²⁶. Boutroux vi mette in evidenza soprattutto l'attivismo dello spirito euckeniano, non senza aggiungere qualche riferimento implicito alla tradizione biraniana dello sforzo, a cui si richiama lo spiritualismo francese: «Lo spirito di affermazione e di creazione è anch'esso movimento e sforzo»²⁷. Superando simultaneamente l'intellettualismo e il naturalismo del XIX secolo, Eucken è riuscito secondo Boutroux ad elaborare un nuovo concetto di spirito, la cui attività si esercita per mezzo della natura e dell'intelligenza. Al contrario dell'idealismo, lo spirito di Eucken si realizza infatti non a discapito della materialità, ma grazie alla sua unione con essa, per realizzare però in ultima istanza uno spirito :

Non è sovrapposto alla natura alla maniera della libertà-noumeno di Kant: le è immanente, guida la sua azione, di cui in fondo è lui stesso il primo attore, attenua il suo determinismo. Il nuovo idealismo, dunque, anziché stabilirsi al di fuori della scienza, dell'arte, delle religioni, delle realtà date, secondo la concezione dualista, trova nel dato stesso la materia con l'aiuto della quale si sforza di realizzare lo spirito²⁸.

²⁴ ES, p. 8; trad. it., p. 8. Un concetto analogo è già espresso in EC, pp. VIII e 187; trad. it., pp. 4 e 155.

²⁵ Ciò sarà osservato in particolare da Troeltsch: «[...] già la congiunzione di “spirito” e “vita” nell'espressione che sta a designarla fa pensare a certe estensioni molto moderne. [...] Se si prende infatti la vita-dello-spirito come “spirito”, essa allora è la continuazione dell'antico, eterno, necessariamente razionale e essenzialmente consistente di idee ideale di umanità (*Humanität*) o concetto di umanità (*Menschheit*), che è sempre e ovunque lo stesso e proprio solo nel mondo europeo ha trovato la sua rappresentazione privilegiata. [...] Ma di fronte a questa versione razionale sta una versione più irrazionale e vitalistica (*lebensmäßige*), in base alla quale il pensiero e l'intelletto appaiono solo come uno dei momenti di un movimento molto più ricco, e la vita-dello-spirito si presenta soprattutto come vita sempre nuova, creativa e vincolante la sua creazione in modo ogni volta nuovo ed originale», cfr. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, cit., pp. 745-746; trad. it. cit., p. 263.

²⁶ R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, cit.; É. Boutroux, *Avant-propos*, cit.

²⁷ Ivi, p. XIII.

²⁸ Ivi, p. XII.

Per Boutroux l'immanenza della vita dello spirito alla natura è quindi infine superata dalla realizzazione del solo spirito. Anche in alcuni passi di Bergson, sino alle sue ultime opere, sono presenti riflessioni di questo tipo, che cioè affiancano ad una visione "ibrida" della coscienza e della materia un altro tipo di tensione, volta a esprimere pienamente la libertà della coscienza e quindi a liberarsi di ogni peso materiale. Si pensi in particolare alle ultime pagine de *Les deux sources*, dove l'universo sarà definito «macchina per produrre dèi»²⁹, e dove Bergson penserà alla meccanica non solo come ad una manifestazione dell'*élan vital* e dell'intelligenza, ma anche come ad un peso che ostacola la diffusione dell'intuizione mistica nell'umanità.

Bergson stesso sembra riconoscere e suggerire la propria vicinanza a Eucken nella prefazione che accompagna l'edizione francese della sua opera *Der Sinn und Wert des Lebens*, pubblicata in francese nel 1912³⁰. La critica all'intellettualismo avanzata da Eucken – sottolinea Bergson in quelle pagine –, va di pari passo con l'accentuazione del «sentimento dello sforzo e del progresso» che accompagna ogni attività vitale:

Questa attività è lo spirito stesso. Nessuno ha capito meglio di Eucken le limitazioni che ci impone la materia. Ma nessuno ha visto meglio come lo spirito può impossessarsi della materia e trascinarla nella propria orbita. L'idea che lo spirito inserito nella natura sia veramente creatore di energia e infonda in essa la forza di issare se stessa, per così dire, a gradi crescenti di spiritualità, è il *Leitmotiv* di quest'opera³¹.

L'*esprit* di Eucken è insomma un'attività in grado di superare se stessa costantemente e di creare energia, così come l'*élan vital* bergsoniano. Jean-Louis Vieillard Baron riconosce in queste parole di Bergson un suo avvicinamento all'idealismo tedesco:

Si vede che la relazione spirito/natura che aveva ispirato le filosofie della natura di Schelling e Hegel è ripresa da Bergson; sembra avere un senso più ampio della relazione spirito/materia, utilizzato per caratterizzare la vita ne

²⁹ DS, p. 338; trad. it., p. 243.

³⁰ R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, cit.; trad. fr. di A. Hullet – A. Leicht, *Le Sens et la valeur de la vie*, Alcan, Paris 1912. Il testo della prefazione di Bergson, alle pp. I-VI dell'edizione Alcan, è riportato in M, pp. 971-973.

³¹ Ivi, pp. 972-973.

L'évolution créatrice. Con Eucken e grazie a lui Bergson comprende che, al contrario di quanto pretenderà René Berthelot nel 1913, il proprio evoluzionismo può associarsi all'idealismo. Si tratta di un idealismo rinnovato nel senso di un dinamismo spirituale, che prende il nome di «accrescimento di energia» oppure «intensificazione della vita». Di fronte alla dispersione, all'insignificanza dell'epoca, ma anche di fronte al naturalismo (in particolare di Haeckel), Eucken propone una rigenerazione della filosofia tramite il ricorso all'idealismo tedesco e al suo concetto di spirito. Riconosce così un nuovo spiritualismo liberamente fondato nella religione cristiana³².

Oltre al superamento del naturalismo e dell'intellettualismo, Eucken è dunque apprezzato da Bergson per il suo attivismo: il *Geist* è infatti connotato come vita (*Leben*) e atto (*Tat*). Per Bergson Eucken è in grado di trasmettere nei suoi scritti «un sovrappiù di energia interiore e di vitalità»³³. Il prolungamento della vitalità dell'*Évolution créatrice* attraverso l'opera filosofica è un tratto della filosofia di Eucken che Benrubi ha messo in risalto già nell'articolo dedicato a lui sulla «Revue philosophique» nel 1908, e che sembra ripreso da Bergson:

Vuole mostrare piuttosto come e fino a che punto le opere dei grandi filosofi possono essere considerate la realizzazione spontanea della «vita dello spirito», come una metafisica in atto, infine come il simbolo più perfetto dell'evoluzione creatrice³⁴.

Per tradurre i concetti di Eucken, Benrubi fa ricorso nuovamente al lessico di Bergson, il quale già nell'opera del 1907 ha affermato che la dottrina dell'evoluzione creatrice non ha un vantaggio meramente speculativo: «ci dà anche più forza per gire e per vivere»³⁵. La «metafisica in atto» di Eucken insiste infatti sull'atto (*Tat*) come azione dello spirito in una sintesi vitale che trascende l'opposizione di soggetto e oggetto, e che assegna alla filosofia un carattere principalmente morale e religioso. Mentre Bergson ha a mala pena considerato questo aspetto ne *L'évolution créatrice*, inizia a svilupparlo proprio nei primi anni Dieci,

³² J.-L. Vieillard-Baron, *Das Geistesleben bei Bergson, Eucken und Kroner*, book of abstracts del convegno *Bergson und Deutschland – Das Problem des Lebensphilosophie*, Magonza, 5-7 luglio 2007, p. 5.

³³ M., p. 973.

³⁴ J. Benrubi, *La philosophie de Rudolf Eucken*, cit., p. 371.

³⁵ EC, p. 271; trad. it., p. 221.

per dargli poi piena espressione ne *Les deux sources*. Il risvolto morale della filosofia di Eucken è invece già esplicito nei primi anni del secolo, quando Benrubi scrive il suo articolo:

La vita umana è una cocreazione (*Mitschaffen*). [...] L'uomo realizza la vita dello spirito solo attraverso molti tentennamenti, rischi, ritirate; non conquista la vita dello spirito una volta per tutte, deve riconquistarla con uno sforzo costante. [...] Eucken ha dato alla propria dottrina il nome di *attivismo*. L'uomo, in quanto animale e individuo, non possiede la vita dello spirito, non la conquista in modo semplice e certo, è piuttosto liberandosi della propria natura puramente umana, della propria animalità, che diventa capace di un'azione creatrice. La sua attività ha dunque un carattere *morale*: è con grandi sacrifici, superando il suo amor proprio, che può partecipare all'evoluzione, allo stabilimento di un regime di ragione e amore³⁶.

Proprio nella conferenza *La conscience et la vie* tenuta a Birmingham il 29 maggio 1911³⁷, dunque poco prima di redigere la prefazione al saggio di Eucken (1912), Bergson afferma per la prima volta la superiorità del punto di vista morale su quello artistico e filosofico, come culmine della facoltà umana di prolungare il movimento vitale:

Superiore è il punto di vista del moralista. Soltanto nell'uomo, e soprattutto nei migliori di noi, il movimento vitale si svolge senza ostacoli, lanciando attraverso quell'opera d'arte che è il corpo umano, che esso stesso ha creato di passaggio, la corrente infinitamente creatrice della vita morale. [...] Le grandi figure morali, e più in particolare coloro il cui eroismo inventivo e semplice ha aperto alla virtù nuove strade, sono rivelatori di verità metafisica³⁸.

In occasione del viaggio a Birmingham, come egli stesso racconta a Benrubi il 13 novembre 1911,

Bergson ha incontrato in Inghilterra Tudor Jones e Gibson, gli interpreti di R. Eucken, che hanno attirato la sua attenzione sull'affinità tra la sua dottrina e quella del filosofo di Jena. Jones ha fatto a Bergson l'impressione di un apostolo. Del resto, Bergson ha letto recentemente *Der Sinn und Wert des Lebens* di Eucken e ha scritto una prefazione per la traduzione francese di quest'opera³⁹.

³⁶ J. Benrubi, *La philosophie de Rudolf Eucken*, cit., pp. 357-358.

³⁷ La conferenza *Life and consciousness* è pubblicata inizialmente sullo «Hibbert Journal» dell'ottobre 1911 ed è poi tradotta in francese nella raccolta ES, pp. 1-28; trad. it., pp. 3-22.

³⁸ Ivi, p. 25; trad. it., p. 20.

³⁹ Cfr. I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, pp. 57-58.

Le allusioni che Tudor e Gibson⁴⁰, i due esperti inglesi di Eucken, fanno a Bergson si riferiscono a quelle che l'allieva di Gibson Emily Hermann pubblicherà nella primavera del 1912 nel saggio *Eucken and Bergson. Their significance for Christian thought*⁴¹, dunque è verosimile che riguardino principalmente la filosofia della vita e il pensiero cristiano. Basandosi sulla vicinanza di Eucken e Bergson con il pragmatismo, Emily Hermann rileverà la loro comune incompatibilità con il dogma, motivandola nel caso di Eucken con il suo attivismo, nel caso di Bergson in ragione della sua dottrina della durata⁴², che in Francia sta influenzando notevolmente i «neo-cattolici»⁴³. Anche dall'Inghilterra quindi gli studiosi del pensiero di Eucken, probabilmente vicini al teologo Friedrich von Hügel che risiede proprio a Birmingham e che è in contatto con Eucken e la cerchia dei suoi allievi, riconoscono la presenza di risonanze tra il pensiero del filosofo tedesco e quello di Bergson. I due filosofi vengono assimilati anche nell'importante saggio *Mysticism* della filosofa inglese Evelyn Underhill⁴⁴, che sarà per Bergson una delle fonti per *Les deux sources*⁴⁵. Nella sezione «Misticismo e Vitalismo», Evelyn Underhill riconosce in Eucken, Bergson e Nietzsche una comune visione della vita cosmica come trascendente

⁴⁰ William Tudor Jones (1865-1946) dedica alcuni studi a Eucken tra i quali il principale è W.T. Jones, *An interpretation of Rudolf Eucken's philosophy*, Williams & Norgate, London 1912; William Ralph Boyce Gibson (1869-1935), di origini australiane, svolge i propri studi in diverse università europee tra le quali Jena, dove segue le lezioni di Eucken nel 1893. Prima di rientrare in Australia è docente all'Università di Londra dal 1900 al 1910. Traduce opere di Eucken in inglese e pubblica il saggio *Rudolf Euckens Philosophy of Life*, A. and C. Black, London 1907.

⁴¹ Emily Hermann, *Eucken and Bergson. Their significance for Christian thought*, Clarke and Co., London 1912. Una copia inviata a Bergson dall'autrice è alla BLJD, cote BGN 1047/IV-BGN-IV-61.

⁴² Emily Hermann cita le parole di Friedrich von Hügel per chiarire questo punto: «Poiché ogni valore e ideale tipicamente umano, anzi la nozione stessa di valore, sono sviluppati, colti e mantenuti non nel tempo ma nella durata, la storia è impegnata con realtà che in fondo, anche qui ed ora, non sono affatto nel tempo», cfr. E. Hermann, *Eucken and Bergson*, cit., p. 207.

⁴³ Ivi, p. 132.

⁴⁴ Evelyn Underhill (1875-1941), teologa anglicana, concentra i propri studi sul tema del misticismo e sul cattolicesimo. È la prima donna ammessa all'insegnamento all'Università di Oxford.

⁴⁵ In DS, p. 241n; trad. it., p. 175n, Bergson accosta le ricerche di Evelyn Underhill a quelle di Henri Delacroix: «Si trovano idee analoghe nelle opere importanti di Evelyn Underhill (*Mysticism*, London, 1911; e *The mystic way*, London, 1913). Questa autrice ricollega alcune sue opinioni a quelle da noi esposte nell'*Évolution créatrice*, e che riprendiamo, per ampliarle, in questo capitolo. Cfr., in particolare, *The Mystic Way*».

rispetto alle vite individuali⁴⁶, e in particolare in Eucken una forma di «vitalismo spirituale o filosofia attivista»⁴⁷. L'attivismo di Eucken è considerato tanto da Evelyn Underhill quanto da Emily Hermann soprattutto per i suoi risvolti sulla filosofia della religione, già sottolineati da Benrubi nell'articolo sulla «Revue philosophique»:

L'interiorità (*Innerlichkeit*) o la vita mistica di Eucken non è quindi semplicemente un ardente desiderio di dissolversi nell'infinito: è invece di natura attiva e energica, riposa su un'attività continua e spontanea. Spinge l'uomo a combattere l'irrazionale in tutte le sue forme e non fa di lui un semplice spettatore ma un collaboratore nella costruzione di un mondo nuovo⁴⁸.

La propensione per la vita attiva dei mistici descritti ne *Les deux sources de la morale et de la religion* non è il solo tratto che sembra fare eco a Eucken: lo è anche la superiorità attribuita da Bergson al misticismo cristiano, proprio in ragione del suo risvolto morale, nell'azione. Anche Eucken riconosce nel cristianesimo la religione della gioia e dell'attività, in opposizione alla distorsione nicciana e alle versioni che propongono un atteggiamento passivo e negativo verso la vita. Così Benrubi riporta questo aspetto della filosofia della religione di Eucken, nel 1908:

Ciò che obbliga Eucken a vedere soprattutto nel *cristianesimo* la religione suprema dell'umanità è il fatto che qui la metafisica ha un carattere morale e la morale ha un carattere metafisico, in altri termini, è che l'essenziale nel cristianesimo non è la cultura intellettuale, ma un rinnovamento morale e radicale, l'elevazione verso un mondo dell'amore, della grazia e del rispetto⁴⁹.

Se la comune critica al naturalismo e all'intellettualismo vede Bergson e Eucken vicini sin dalle prime opere, l'attivismo è invece un tema che Bergson sviluppa soprattutto nella seconda fase del suo pensiero, successiva a *L'évolution créatrice*, e di cui una tappa significativa è la conferenza di Birmingham del 1911 *La conscience et la*

⁴⁶ «Bergson, Nietzsche, Eucken, differenti nella loro opinione sul significato della vita, sono simili nell'insistenza che pongono sulla suprema importanza e valore della vita – una grande vita Cosmica che trascende e include la nostra», Evelyn Underhill, *Mysticism. A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Methuen & co., London 1912, p. 27.

⁴⁷ Ivi, p. 33.

⁴⁸ J. Benrubi, *La philosophie de Rudolf Eucken*, cit., pp. 366-367.

⁴⁹ Ivi, pp. 369-370.

vie, elaborata proprio nel momento in cui Bergson sta riflettendo sull'opera di Eucken pubblicata da Alcan nel 1912, *Le sens et la valeur de la vie*, di cui scrive la prefazione.

Il percorso verso *Les deux sources* si presenta infatti come un riconoscimento sempre più profondo del legame tra la vita e la morale e tra la vita e la mistica, oltrepassando la concezione naturalistica della vita di cui già Eucken è stato nemico. È opportuno riprendere di nuovo le parole di Benrubi in un articolo sulla filosofia di Eucken: «Il naturalismo non vede che la grande forza della vita umana non è l'utile, il piacere, bensì il desiderio di felicità, cioè una spinta interiore verso la vita superumana [*surhumaine*]. Il naturalismo distrugge se stesso quando crede l'uomo capace di agire e di amare»⁵⁰. Traducendo *Mehralsmenschlich* con *surhumaine*, Benrubi aggiunge al pensiero di Eucken una connotazione non solo nicciana ma anche, e forse soprattutto, bergsoniana: ne *L'évolution créatrice* Bergson stesso ha parlato di «superuomo»⁵¹ per indicare ciò che la vita ha cercato di realizzare attraversando la materia. Ma ciò che colpisce di più di questa citazione di Benrubi è la rottura dello stretto naturalismo per mezzo dell'amore e dell'azione morale, che sarà la base della riflessione di Bergson de *Les deux sources*: là il naturalismo *in senso stretto* continuerà a ricevere critiche, ma sarà proposta una filosofia che pur facendo riferimento alla vita in senso biologico, ne estenderà il senso anche alla vita metafisica, comprendendo così anche la direzione dell'amore e dell'apertura.

Le parole usate da Benrubi per descrivere il misticismo di Eucken ricordano inoltre il doppio senso dell'amore che intercorrerà ne *Les deux sources* tra gli uomini e Dio. Benrubi estende infatti alla dimensione religiosa la teoria della percezione del Goethe della *Farbenlehre*: «Dice con Goethe: "Se non ci fosse sole nel nostro occhio, mai esso potrebbe vedere il sole. Se la forza di Dio non fosse in noi, come potrebbe incantarci?"»⁵² Persino i mistici di cui parlerà Bergson, «*adjutores Dei*, passivi rispetto a Dio, attivi rispetto agli uomini»⁵³ sembreranno confermare la concezione limitata della libertà di Eucken. Per dirlo di nuovo con le parole di Benrubi che sappiamo essere state lette da Bergson: «pur agendo libe-

⁵⁰ Ivi, p. 360.

⁵¹ EC, p. 267; trad. it., p. 218.

⁵² J. Benrubi, *La philosophie de Rudolf Eucken*, cit., p. 364.

⁵³ DS, p. 246; trad. it., p. 178.

ramente, [i mistici] hanno sentito di essere portati da forze superiori. La loro libertà è stata accompagnata dalla coscienza di una dipendenza»⁵⁴.

Eucken può essere insomma aggiunto a buon diritto tra le varie fonti alle quali Bergson si servirà nella definizione di una filosofia della mistica di tipo attivista ne *Les deux sources*, insieme – tra le altre – alla psicologia del misticismo dei pragmatisti William James e Henri Delacroix e all'opera di Jean Baruzi su San Giovanni della Croce.

Il fatto di essere accostato da tanti commentatori a Eucken e di leggere la presentazione di Benrubi nei termini stessi della propria filosofia de *L'évolution créatrice* è forse per Bergson uno stimolo ad un confronto che produrrà però non solo convergenza di idee ma anche elementi di demarcazione importanti. Ciò è vero in particolare rispetto alla critica del naturalismo, che Bergson svilupperà in modo originale, e rispetto alla filosofia della durata, fulcro del pensiero bergsoniano che non gode però di altrettanta considerazione da parte di Eucken, come scrive Benrubi: «Le scienze particolari hanno punti di vista diversi sulla realtà, è un loro diritto; ma non basta. Bisogna che ci sia una scienza che veda le cose ricollocandosi nel tutto (*ein Sehen vom Ganzen*) e *sub specie aeterni*»⁵⁵. È proprio il tipo di filosofia indicato da questa formula spinoziana quello al quale Bergson contrappone la propria visione delle cose «*sub specie durationis*»⁵⁶ nella conferenza del 1911 *La perception du changement* e che riecheggia nella seconda parte dell'introduzione a *La pensée et le mouvant* del 1922, laddove critica le teorie dell'intuizione di Schelling e Schopenhauer di essere «una ricerca immediata dell'eterno»⁵⁷.

⁵⁴ J. Benrubi, *La philosophie de Rudolf Eucken*, cit., p. 364. Benrubi si riferisce al saggio di R. Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, cit.

⁵⁵ J. Benrubi, *La philosophie de Rudolf Eucken*, cit., pp. 352-373, qui p. 371. Eucken si esprime in questi termini in *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, cit., p. 406; trad. it., p. 409.

⁵⁶ PM, p. 176; trad. it., p. 148.

⁵⁷ Ivi, p. 25; trad. it., p. 23.

II. Berlino

I.

I primi contatti con Simmel e il *George-Kreis*

Con pochissimo ritardo rispetto al circolo jenesse, anche Georg Simmel dimostra ben presto il proprio interesse per Bergson. Già dagli ultimi anni dell'Ottocento egli si interessa alla sociologia e alla filosofia francese e la sua opera inizia ad essere conosciuta in Francia nello stesso periodo, quando il giovane Célestin Bouglé segue i suoi corsi durante un soggiorno a Berlino nel 1893/1894. Al suo ritorno in Francia Bouglé introduce infatti il pensiero di Simmel attraverso la «Revue de métaphysique et de morale», fondata nel 1893 da Xavier Léon, Elie Halévy, Léon Brunschvicg e Louis Couturat¹. Simmel corrisponde da allora con Léon e Halévy, i quali lo inseriscono nel comitato scientifico internazionale che presiede i Congressi Internazionali di Filosofia, promossi proprio dalla Société Française de Philosophie e dalla «Revue de Métaphysique et de Morale». Tuttavia Simmel non partecipa mai personalmente ai Congressi, mancando così l'occasione di incontrare Bergson che è invece presente a quelli di Parigi nel 1900, di Ginevra nel 1904 e di Bologna nel 1911. L'interesse per Simmel in Francia è testimoniato inoltre dagli articoli voluti per la «Revue internationale de sociologie» da René Worms, che lo inserisce tra i 54 membri ordinari dell'Institut international de sociologie sin dalla sua fondazione nel luglio 1893. Bouglé tenta inoltre di coinvolgere Simmel nel processo di istituzionalizzazione della sociologia in Francia e lo mette in contatto con Durkheim auspicando il suo inserimento nella redazione de «L'année sociologique». Già nel 1895 però, durante la preparazione del primo numero della rivista, lo sforzo di Bouglé fallisce di fronte al conflitto inconciliabile tra Simmel e Durkheim, ovvero di fronte alla

¹ Cfr. Célestin Bouglé (1870-1940), *Les sciences sociales en Allemagne : G. Simmel*, «Revue de métaphysique et de morale», II (1894), 3, mai, pp. 329-355.

contrapposizione tra una sociologia materiale, del fatto sociale, e una sociologia più formale come quella simmeliana².

Nel panorama francese, più che la sociologia è la filosofia di Bergson che svolge il ruolo più significativo nell'evoluzione del pensiero di Simmel³. Il dialogo tra le due filosofie sembra motivato inizialmente dal comune intento di superare l'impostazione kantiana della conoscenza fondata su categorie trascendentali; a partire da queste prime riflessioni, l'approfondimento della filosofia bergsoniana accompagnerà poi il passaggio di Simmel verso la fase tarda della *Lebensphilosophie*.

I primi contatti diretti di Simmel con Bergson risalgono al momento immediatamente successivo alla pubblicazione di *Materie und Gedächtnis*. L'allora Privatdozent berlinese scrive a Bergson e a Diederichs proprio a proposito della traduzione di Benrubi, che egli giudica tanto poco riuscita da farsi carico della traduzione dell'opera successiva prevista dall'editore, ovvero quella de *L'évolution créatrice*. In seguito alle osservazioni di Simmel, la traduzione di Benrubi di *Materie und Gedächtnis* non sarà riproposta nella seconda edizione del 1919 e sarà sostituita da una nuova traduzione di Frankenberg⁴. Dopo aver letto le bozze della difficile traduzione de *L'évolution*

² Per una ricostruzione dettagliata degli scambi tra Simmel e i sociologi francesi in questa fase si rinvia al ricchissimo studio di G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., pp. 19-47. Gli articoli di Simmel pubblicati a partire dal 1894 sulla «Revue internationale de sociologie», sulla «Revue de métaphysique et de morale», sulle «Annales de l'Institut international de sociologie» e su «L'année sociologique» sono raccolti in Id., *Gesamtausgabe*, 24 Bde., hg. v. O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989-ff., Bd. XIX, *Französisch- und italienischsprachige Veröffentlichungen. Mélanges de philosophie relativiste*, 2002, pp. 9-106, 117-136.

³ Ciò è stato mostrato dagli studi di Fitzi, in particolare dal saggio già più volte citato G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit.; gli aspetti essenziali sono ripresi in Id., *Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie : Une comparaison franco-allemande*, in F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2002, t. I, *Bergson dans le siècle*, pp. 243-264 e in G. Fitzi, *Frammento, flusso e limite nell'indagine dell'esperienza*, «La società degli individui», VII (2004), 2, pp. 45-60. Si veda inoltre lo studio preliminare Id., *Lignes pour la reconstruction des rapports personnels et de l'échange intellectuel entre Henri Bergson et Georg Simmel*, «Simmel Newsletter», VIII (1998), 2, pp. 87-93.

⁴ Pur non essendo un conoscitore della filosofia di Bergson, Frankenberg viene scelto per la sua competenza tecnica nella traduzione, cfr. Günther Pflug, *Eugen Diederichs und Henri Bergson*, in Monika Estermann – Michael Knocke (Hg.), *Von Göschen bis Rowohlt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens. Festschrift für Heinz Sarkowski zum 65. Geburtstag*, Harrassowitz, Wiesbaden 1990, p. 170.

créatrice già avviata da Benrubi, Simmel convince Bergson e Diederichs ad assegnarla invece all'allieva Gertrud Kantorowicz, dalla formazione filosofica e storico-artistica⁵. Cugina del più celebre storico Ernst, Gertrud Kantorowicz frequenta il circolo di Stefan George insieme a Simmel, con il quale ha un forte legame intellettuale e personale, tanto che egli le affiderà i manoscritti del proprio lascito⁶. Simmel affida poi la traduzione dell'*Introduction à la métaphysique* a Margarete Susman⁷, una sua allieva che si dedica alla lirica. L'edi-

⁵ Così riporta Michael Landmann nel suo saggio su Gertrud Kantorowicz (1876-1945): «Per mediazione di Simmel, nel quale la scoperta di Bergson aveva suscitato una vera ebbrezza, ella ricevette il compito di tradurre *L'évolution créatrice*, un'attività molto adatta a lei, in cui poté far valere anche il proprio grande talento linguistico. Raccontava di come aveva cercato per ore ed ore con Stefan George (1868-1933) una traduzione appropriata per l'*élan vital*», cfr. M. Landmann, *Gertrud Kantorowicz*, in Id. (Hg.), *Figuren um Stefan George*, Castrum Peregrini, Amsterdam 1982, p. 43. Il figlio di Simmel, allora studente di medicina, collabora inoltre alla traduzione dei passi più scientifici, come ricorda nelle *Lebenserinnerungen*, Simmelarchiv, Bielefeld, p. 59, citato da G. Fitzì, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., p. 218: «La difficilissima traduzione de *L'évolution créatrice* fu condotta da Gertrud Kantorowicz, con la collaborazione e la supervisione di mio padre – e la mia per alcuni passi puramente scientifici!» Max Scheler darà un giudizio positivo sulla traduzione di EC nel suo corso su Bergson a Colonia nel semestre invernale 1919/1920: «la principale opera metafisica di Bergson, *L'évolution créatrice* del 1907, fu tradotta – davvero bene – dalla signorina Kantorowicz con la collaborazione e la supervisione di Georg Simmel, con il titolo *Die Schöpferische Entwicklung* Jena 1910», BSB Ana 315, B, I, 99, f. 1. Gertrud Kantorowicz ha conseguito a Zurigo un dottorato sulla pittura veneziana ed è esperta di arte greca, cfr. G. Kantorowicz, *Über den Meister des Emmausbildes in San Salvatore zu Venedig*, Druck von E. Buchbinder, Neu-Ruppin 1903; Id., *Vom Wesen Der Griechischen Kunst*, Wallstein Verlag, Heidelberg-Darmstadt 1961.

⁶ Simmel assegnerà invece alla vedova Gertrud Simmel il compito di pubblicare i manoscritti già ultimati. La storia degli ultimi drammatici mesi della vita di Gertrud Kantorowicz e della sua deportazione nel campo di concentramento di Theresienstadt è documentata da Angela Rammstedt, «*Wir sind des Gottes der begraben stirbt...*» *Gertrud Kantorowicz und der nationalsozialistische Terror*, «Simmel Newsletter», VI (1996), 2, pp. 135-177.

⁷ Così testimonia Margarete Susman: «Per volontà di Simmel io e Gertrud Kantorowicz abbiamo tradotto in tedesco ciascuna un libro di Bergson, che tra i pensatori del suo tempo fece la più profonda impressione: io tradussi prima la *Einführung in die Metaphysik*, una traduzione che poi Simmel corresse in maniera eccellente. Tuttavia non potei accettare nessuna proposta di correzione, così che mi rifiutai di pubblicare la traduzione a mio nome», cfr. Kurt Gassen (Hg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin 1958, p. 283 cit. in R. W. Meyer, *Bergson in Deutschland*, cit., p. 17. Il testo tradotto da Margarete Susman è pubblicato a Jena nell'autunno 1909 con una prima tiratura di 1700 copie, cfr. G. Fitzì, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., p. 217. Gertrud Kantorowicz viene citata come unica traduttrice della *Schöpferische Entwicklung*, anche se di fatto lavora a partire dal manoscritto di Benrubi già rivisto da Adolf Lasson (1832-1917), al quale Diederichs

tore Diederichs accoglie positivamente la proposta di Simmel poiché incontra la sua volontà di fare traduzioni «più artistiche»⁸. Anche Simmel ritiene che una buona traduzione sia il presupposto per una corretta ricezione di Bergson, a suo avviso decisiva per il rinnovamento della cultura tedesca. Egli stesso assicura a Diederichs la supervisione della traduzione de *L'évolution créatrice* e si incarica della rilettura di quelle dell'*Introduction à la métaphysique*, dell'*Essai* e di *Le rire*, tradotto da Julius Frankenberger e Walter Fränzel nel 1914⁹. Tutto fa sembrare che egli ricopra ormai il ruolo di consulente per l'edizione delle opere bergsoniane al posto di Scheler, che si è trasferito a Monaco nel 1906 interrompendo bruscamente le relazioni con Diederichs e l'ambiente jenese¹⁰. *L'Essai* è invece affidato nel 1911 a Paul Fohr, in seguito traduttore di opere politiche¹¹, mentre dopo la morte di Simmel usciranno in tedesco anche *L'énergie spirituelle* e *Les deux sources*, tradotte rispettivamente nel 1928 e nel 1933 da Eugen Lerch, professore berlinese di romanistica e redattore della rivista «Deutsche Philologie», che si identifica con il neoidealismo caro alla casa editrice di Diederichs.

Attraverso le figure di Margarete Susman e di Gertrud Kantowicz, Simmel introduce il pensiero di Bergson nel circolo del poeta Stefan George, di cui egli è frequentatore così come le giovani traduttrici¹². Una lettera di Friedrich Gundolf a George dell'inizio

sottopone il manoscritto in un primo momento, cfr. G. Pflug, *Eugen Diederichs und Henri Bergson*, cit., p. 171.

⁸ Cfr. I. Heidler, *Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896-1930)*, cit., p. 342.

⁹ La vicenda che riguarda l'intervento di Simmel nella traduzione dell'opera bergsoniana è ricostruita da Fitzi a partire soprattutto dai carteggi tra Bergson, Simmel e Diederichs e dalle memorie di Hans Simmel e Margarete Susman, cfr. G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., pp. 203-228.

¹⁰ Cfr. *infra* e W. Mader, *Max Scheler*, cit., p. 30.

¹¹ Cfr. G. Pflug, *Eugen Diederichs und Henri Bergson*, cit., pp. 174-175.

¹² La vicinanza di Simmel al circolo del poeta George, che tende però ad escludere figure filosofiche dal proprio entourage, è attestata in particolare dal suo carteggio con George e Friedrich Gundolf, cfr. M. Landmann (Hg.), *Briefe Georg Simmels an Stefan George und Friedrich Gundolf*, in H.-J. Dahme – O. Rammstedt (Hg.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, pp. 430-448. Il loro rapporto è tratteggiato e periodizzato da H.-J. Dahme – O. Rammstedt – M. Landmann, *Georg Simmel und Stefan George*, in *Georg Simmel und die Moderne*, cit., pp. 147-173. Simmel stesso dedica alcuni brevi saggi a George: G. Simmel, *Stefan George. Eine kunstphilosophische Betrachtung* (1898), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. V, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, 1992, pp. 287-299; Id.,

di febbraio 1909 documenta che già allora essi si interessano alle opere di Bergson¹³. È infatti soprattutto negli anni in cui Gertrud Kantorowicz prepara la traduzione che il circolo berlinese presta attenzione al filosofo francese. In particolare pare che alcune soluzioni della traduzione de *L'évolution créatrice* vengano discusse con George stesso: è insieme a lui ad esempio che si giunge a coniare il termine tedesco *Lebensschwungkraft* per rendere l'intraducibile espressione francese *élan vital*. A questo proposito è interessante notare che non si affidino a termini già correnti come il drieschiano *Lebenskraft*, proprio per distinguere Bergson dalla tradizione vitalista tedesca. Del resto Driesch stesso, nella sua recensione a *L'évolution créatrice* del 1908¹⁴, si è riferito all'*élan vital* mantenendolo in francese, senza nemmeno tentare di tradurlo in tedesco. La traduzione di Gertrud Kantorowicz distingue inoltre il concetto bergsoniano dai termini *Trieb* e di *Impuls*, connotati troppo biologicamente, che sono invece già stati proposti da Benrubi e da altri interpreti¹⁵.

Stefan George. Eine kunstphilosophische Studie (1901), *Gesamtausgabe*, cit., Bd. VII, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band I*, 1995, pp. 21-35; Id., *Der siebente Ring* (1909), in *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze von Georg Simmel*, hg. v. G. Simmel, Kiepenheuer Verlag, Potsdam 1922; erneut veröffentlicht in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XII, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, Bd. I*, 2001, pp. 51-54. Una testimonianza della presenza di Simmel e della Kantorowicz nella cerchia di George è offerta inoltre da Ernst Robert Curtius, che li nomina tra i frequentatori del salotto della coppia di pittori Reinhold e Sabine Lepsius, anch'essi vicini a George, cfr. E.R. Curtius, *Stefan George im Gespräch*, in *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Franke Verlag, Bern 1950, p. 100.

¹³ Cfr. Stefan George – Friedrich Gundolf (1880-1930), *Briefwechsel*, hg. v. R. Boehringer u. G.P. Landmann, Küpper, Düsseldorf-München 1962, p. 193: «Ti invio il Bergson che ho appena ricevuto e che ti inoltro subito senza averlo letto. L'altro lavoro è *esaurito*: credo che l'altro sia più significativo per noi. Del resto ho sentito da [Arthur] Salz che a Monaco si tengono già esercitazioni seminariali sulle idee di Bergson. Quindi non è così sconosciuto nemmeno in Germania».

¹⁴ Hans Driesch, *H. Bergson, der biologische Philosoph*, «Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre», II (1908), 1-2, pp. 48-55.

¹⁵ Cfr. I. Benrubi, *Henri Bergson*, «Die Zukunft», XVIII (1910), 36, 4. Juni, p. 321: «In tedesco questo concetto si esprime al meglio con le parole "continua pulsione interiore della vita" [*innerer Forttrieb des Lebens*]». Karl Bornhausen traduce *élan vital* con "impulso vitale" [*Lebensimpuls*] nel suo articolo *Die Philosophie Henri Bergson und ihre Bedeutung für den Religionsbegriff*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», XX (1910), 1, p. 69. Ernst Bernhard rende invece *élan vital* con «l'impulso creativo [*der schöpferische Trieb*]», cfr. E. Bernhard, *Bergsons Lebensbegriff und die Moderne*, cit., p. 240. Anche in seguito alla traduzione tedesca dell'EC le interpretazioni dell'*élan vital* continueranno ad attingere ad un lessico tedesco estraneo alla tradizione francese da cui proviene Bergson. Ad esempio

Uno dei maggiori estimatori di Bergson tra i membri della cerchia di George è Ernst Gundolf, fratello minore del più celebre Friedrich. Frequentatore del *George-Kreis* dall'età di 18 anni, già nel 1900 Ernst Gundolf collabora con George e Wolfskehl alla parte relativa a Goethe della loro opera in tre volumi sulla poesia tedesca¹⁶ e dedica la propria vita ai viaggi in Europa e alla poesia. La sua ammirazione per la filosofia bergsoniana è particolarmente evidente in un articolo pubblicato sulla rivista del *George-Kreis* «Jahrbuch für die geistige Bewegung» nel 1912¹⁷, lo stesso anno della *Schöpferische Entwicklung*.

L'articolo di Gundolf riflette la provenienza dal contesto berlinese per diversi aspetti. In primo luogo poiché tende a sovrapporre il lessico della filosofia della vita tedesca di Dilthey o di Simmel a quella di Bergson identificando l'*expérience immédiate*¹⁸ con l'*Erleben*. Per Gundolf Bergson ritiene infatti che «Compito del filosofo è [...] fare esperienza [*erleben*] del mondo»¹⁹. Su questo tipo di esperienza si fonda la metafisica: «Per lui la fonte della conoscenza filosofica è l'espe-

nel 1914 il filosofo della religione Emil Ott affermerà: «Per questo impulso [*Impuls*], che Bergson chiama anche forza di slancio della vita [*Schwungkraft des Lebens*], da un punto di vista religioso è naturalmente da intendere Dio», cfr. E. Ott, *Henri Bergson der Philosophie moderner Religion*, Teubner, Leipzig 1914, pp. 274-275. Ancora nel 1933 un volantino dell'editore Diederichs descriverà l'*élan vital* addirittura ricorrendo al *Drang*: «Anche nel mondo esterno, come nell'anima, domina quell'incessante flusso che scorre, non ripetizione regolare e subordinazione meccanica, bensì impulso [*Drang*] evolutivo creativo, lo slancio [*Schwung*] della vita o *élan vital*, come lo chiama Bergson. Esso è l'assoluto, il divino, da cui occorre partire se si vuole comprendere la materia, l'inerte, la vita irrigidita», cfr. prospetto della casa editrice Diederichs inserito nella copia di *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Diederichs, Jena 1933, BLJD, cote BGN 1285/IV-BGN-V-1.

¹⁶ Cfr. Stefan George, Karl Wolfskehl (Hg.), *Deutsche Dichtung*, 3 voll., G. Bondi, Berlin 1900. Gli scritti di Ernst Gundolf (1881-1945) sono raccolti in E. Gundolf, *Werke. Aufsätze, Briefe, Gedichte, Zeichnungen und Bilder*, hg. v. M. Thimann, Castrum Peregrini, Amsterdam 2006.

¹⁷ E. Gundolf, *Die Philosophie Henri Bergsons*, «Jahrbuch für die Geistige Bewegung», III (1912), pp. 32-92. Ernst Gundolf aveva già iniziato a redigere il saggio all'inizio di gennaio 1911, come attesta una lettera di Friedrich Gundolf a George: «Ernst lavora su Bergson», cfr. S. George – F. Gundolf, *Briefwechsel*, cit., p. 218. Il testo è probabilmente completato già in maggio, come si desume dalla lettera di George a Gundolf dell'8 maggio 1911, cfr. Ivi, p. 226: «mi sono fatto presentare ora il lavoro di Ernst su Bergson. È più un trattato che una panoramica ed ha una sicurezza e correttezza impressionanti; ha quasi l'unico difetto che adesso per sapere "cosa c'è di interessante" in Bergson non c'è più bisogno di leggerlo».

¹⁸ L'espressione ricorre in MM, pp. 46 e 280; trad. it., pp. 37 e 208, ma il concetto è presente nell'arco dell'intera opera di Bergson.

¹⁹ E. Gundolf, *Die Philosophie Henri Bergsons*, cit., p. 33.

rienza vissuta [*erlebnis*], l'esperienza [*erfahrung*] umana immediata»²⁰. Ciò ha però per Bergson il carattere dell'adesione simpatetica all'oggetto, più che il carattere psichico e interiore dell'*Erlebnis* diltheyana, funzionale invece alla fondazione delle scienze storiche²¹. L'*Erlebnis* bergsoniana suggerita da Gundolf è da intendere piuttosto nel senso simmeliano di un'esperienza vissuta anteriore ad ogni astrazione e frammentazione concettuale, e in ogni caso nel senso antipositivista che aveva caratterizzato le riflessioni tanto di Simmel quanto di Dilthey, animati dalla ricerca della definizione di un metodo filosofico alternativo a quello delle scienze dei fenomeni fisici.

In secondo luogo Ernst Gundolf può essere inteso come portavoce del circolo poetico di George poiché il suo interesse per Bergson è rivolto soprattutto all'aspetto intuizionista della sua filosofia²², di cui vengono considerati soprattutto i risvolti estetici. La durata creatrice viene infatti ricondotta alla visione dell'uomo come artista. Mentre la scienza naturale non crede nella creazione di novità ma solo nell'ordine – nota Gundolf – la metafisica bergsoniana lascia spazio alla libera creatività della natura e dell'uomo, opponendosi alla visione scientifica del mondo: «Perciò la scienza vede sempre anche nel vivente un insieme di parti, anche nell'evoluzione una serie di

²⁰ *Ibid.*

²¹ La fascinazione della cerchia di George per questo aspetto del pensiero di Bergson, fatto convergere con le filosofie di Dilthey, Simmel e Nietzsche, sarà messa in luce da Troeltsch nel suo saggio del 1921 *Die Revolution in der Wissenschaft. Eine Besprechung von Erich von Kahlers Schrift gegen Max Weber: "Der Beruf der Wissenschaft" und der Gegenschrift von Artur Salz: "Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern"*, Duncker & Humblot, München 1921; erneut veröffentlicht in *Gesammelte Schriften*, 4 Bde., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Leipzig 1922-1925, Bd. IV, 1925, p. 661; trad. it. di V. Pinto, *La rivoluzione nella scienza*, Guida, Napoli, p. 20: «Con Bergson, [Gundolf] cerca la vita che fluisce al di sopra del casualismo e dell'ordine spaziale, lo sviluppo creativo con i suoi punti nodali di originarie esperienze vissute creative che provengono dalle profondità del divenire o del dio sconosciuto». Un'analisi dell'esperienza vissuta di Dilthey svolta in parallelo ai concetti analoghi in Brentano, James, Bergson e Husserl è svolta da Alfredo Civita, *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, UNICOPLI, Milano 1982, pp. 127-233.

²² Ciò è osservato anche da E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, cit., pp. 952-956; trad. it. cit., pp. 413-414: «Presso di noi Bergson ha trovato una forte eco nelle indagini storico-letterarie della scuola di George [...]. Qui le ispirazioni sue, di Dilthey, Nietzsche, Husserl e Simmel si mescolano dando origini ad un nuovo metodo intuitivo, e nel contempo l'idea di norma, unita al profetismo di George, è fermamente e polemicamente contrapposta ad ogni mero fluire e ad ogni elemento moderno democratico e socialista».

stati. Non crede nella nuova creazione ma solo nel riassetto, perché l'uomo è artigiano più che artista»²³.

L'affinità dell'intuizione metafisica con quella estetica ed artistica e l'analogia tra la creatività dell'*élan vital* e la creazione artistica, su cui si sofferma anche Benrubi in un articolo del 1910²⁴, sono del resto affermate con chiarezza da Bergson in diverse opere, da *Le rire* alle conferenze degli anni Dieci, passando per *L'évolution créatrice*²⁵.

Persino il romanista Curtius, che negli anni giovanili è strettamente legato ai fratelli Gundolf, in un saggio del 1919 affermerà a proposito della filosofia di Bergson: «Visione del mondo mistica e creazione del mondo artistica, che nella filosofia vengono appena trattate, qui vengono difese»²⁶. Curtius pone inoltre la filosofia di Bergson all'origine del rinnovamento artistico e letterario francese successivo al decadentismo²⁷. Questo tipo di interpretazioni, unite all'eco della filosofia bergsoniana nel mondo letterario e artistico di inizio

²³ E. Gundolf, *Die Philosophie Henri Bergsons*, cit., p. 70.

²⁴ I. Benrubi, *Henri Bergson*, «Die Zukunft», XVIII (1910), 36, 4 juin, p. 321: «Bergson pensa la creazione [*Schöpfung*] della vita a partire dall'analogia della creazione [*Schaffens*] artistica».

²⁵ La parentela dell'intuizione con l'esperienza estetica è affermata in particolare in EC, p. 178; trad. it., p. 147: «Ma all'interno della vita ci potrà condurre l'intuizione, ovvero l'istinto divenuto disinteressato, cosciente di sé, capace di riflettere sul proprio oggetto e di estenderlo all'infinito. Uno sforzo di questo genere non è impossibile: basta a dimostrarlo l'esistenza, nell'uomo, di una facoltà estetica accanto alla percezione normale». La medesima idea è ribadita in R, pp. 115-121; trad. it., pp. 90-94 e in PM, pp. 149-154 e 175; trad. it., pp. 126-130 e 147. Il ricorso di Bergson alla metafora della creazione artistica per descrivere l'evoluzione creatrice della vita è proposto già nel saggio *La vie et l'œuvre de Ravaisson* del 1904, cfr. PM, pp. 274-275; trad. it., p. 228. Il parallelismo ritorna di frequente in EC, in particolare cfr. pp. 90-91; trad. it., pp. 78-79. Un breve saggio sull'analogia tra creazione artistica e creazione vitale è di Annamaria Contini, *Dire la vie : art et création vitale chez Bergson*, in Claudia Stancati (éd.), *Henri Bergson : Esprit et langage*, Mardaga, Sprimont 2001, pp. 205-217, sviluppato in A. Contini, *Arte e metafisica in Bergson*, in *Estetica della biologia. Dalla scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Mimesis, Milano 2012, pp. 159-180.

²⁶ E.R. Curtius, *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*, Kiepenheuer, Potsdam 1919, p. 39. Un documento della vicinanza di Curtius con Friedrich Gundolf è il carteggio F. Gundolf, Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius, a cura di L. Helbing e C. V. Bock, Castrum Peregrini, Amsterdam 1963.

²⁷ È quanto Curtius sostiene nella prefazione al suo saggio E.R. Curtius, *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*, cit., specialmente alle pp. 31-41. Secondo Curtius la filosofia della vita e dell'intuizione di Bergson ha aperto la strada alla letteratura di Gide, Rolland, Claudel, Suarès e Péguy. Curtius dedica inoltre a Bergson il saggio Id., *Der Bergsonismus*, in *Französischer Geist im neuen Europa*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1925, pp. 319-326.

secolo, contribuiranno a rinforzare l'idea di trovarsi di fronte più ad una letteratura che ad una filosofia. Tale argomento sarà rinforzato dall'attribuzione a Bergson del premio Nobel per la letteratura nel 1927, spesso paradossalmente usato per screditare la sua filosofia in quanto scarsamente rigorosa sul piano strettamente concettuale²⁸.

Dal canto suo Bergson si interessa all'estetica non solo nelle opere giovanili ma anche intorno al 1910, in un momento di esitazione in cui non sa se dedicarsi all'estetica o all'etica. Il 24 ottobre 1909 Benrubi gli domanda in una conversazione quali siano i suoi progetti per l'inverno seguente: «rispose che contava di dedicarsi completamente alla nuova opera che preparava, ma di cui non sapeva ancora se si sarebbe trattato di un'estetica o una morale o forse l'una e l'altra al tempo stesso»²⁹. Nell'intervista con Joseph Lotte del 21 aprile 1911 Bergson appare ancora scisso tra questi due orientamenti: «La morale? Sì, me ne interessa. Ovviamente è là che vorrei arrivare. Vorrei fare qualcosa che serva alla pratica. [...] Anche l'estetica mi cattura. Lavoro molto. Estetica, morale, deve esserci parentela, ci devono essere punti comuni...»³⁰.

Un segno evidente dell'interesse di Bergson tanto per i temi etici quanto per quelli estetici nei primi anni Dieci sono soprattutto le conferenze che tiene in Inghilterra nel maggio 1911. Nelle due conferenze di Oxford *La perception du changement*, pronunciate il 26 e 27 maggio e raccolte ne *La pensée et le mouvant*, Bergson tratta infatti il punto di vista dell'artista e la sua vicinanza con l'intuizione filosofica, che si distingue da quella estetica per il fatto di non dipendere dalla natura ma di essere determinata dalla volontà e quindi accessibile a tutti e non solo a pochi individui privilegiati. Soli due giorni dopo, il 29 maggio, Bergson tiene a Birmingham la conferenza *La conscience et la vie*, pubblicata in seguito ne *L'énergie spirituelle*, dove per la prima volta compare esplicitamente il tema etico. In quell'occasione

²⁸ Lo noterà ad esempio Henri Jourdan, responsabile della *Maison française* di Berlino negli anni Trenta e traduttore francese di Curtius, mettendo in guardia dai fraintendimenti dovuti alla recezione letteraria di Bergson: «Il successo di Bergson si basa su un malinteso. I suoi uditori e lettori hanno trattenuto da lui ciò che volevano udire, e si sono aggrappati all'aspetto musicale [...] della "durée pure". Così è nato il bergsonismo in cerchie prevalentemente letterarie e mondane», cfr. Henri Jourdan, *Französischer Brief*, in Erich Rothacker, *Probleme der Weltanschauungslehre*, Reichl, Darmstadt 1927, vol. IV.

²⁹ I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., p. 32.

³⁰ M, p. 881.

Bergson afferma la superiorità del punto di vista dell'uomo morale rispetto a quello dell'intuizione filosofica, poiché nella realizzazione della vita morale a partire dall'intuizione della durata la creatività della vita viene non solo contemplata ma anche prolungata – tratto che apparirà anche ai mistici de *Les deux sources*. Da questo momento Bergson riconosce quindi nella morale la forma superiore di espressione della vita umana e propende dunque per il tema etico, che organizzerà compiutamente nell'opera del 1932³¹.

Ernst Gundolf non manca del resto di riconoscere un significato morale nella filosofia bergsoniana, travisandolo però in parte. Egli identifica il principio materiale, corporeo e meccanico con uno stato maligno (*bösen*), decaduto e nemico del principio spirituale. Gundolf si riferisce ripetutamente al principio spirituale utilizzando il termine *Seele*³², che viene così definito: «Potremmo chiamare ciò che è davvero creativo anima [*Seele*] – lui lo chiama coscienza e questo nome conduce alla fonte primaria e al senso della sua intuizione»³³.

La scelta di tradurre il francese *conscience* con *Seele* è probabilmente da attribuire all'influenza del filosofo della vita Ludwig Klages, con il quale Ernst Gundolf è in contatto nei primi anni del secolo, frequentando nel 1901 anche la *Runde der Kosmiker*, cenacolo intellettuale del quartiere di Schwäbing a Monaco di cui Klages è una delle colonne portanti accanto a Karl Wolfskehl e Alfred Schuler³⁴. I Cosmici hanno in comune con la cerchia di George in particolare la fascinazione per gli antichi culti germanici e romani³⁵

³¹ L'itinerario concettuale di Bergson nella scelta tra etica ed estetica negli anni successivi alla pubblicazione dell'EC è ricostruito da Brigitte Sitbon-Peillon, "*Les Deux Sources de la morale et de la religion*" suite de "*L'Évolution créatrice*" ? Genèse d'un choix philosophique : entre morale et esthétique, in F. Worms (éd), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2008, t. IV, "*L'Évolution créatrice*" 1907-2007 : *Épistémologie et métaphysique*, pp. 325-338.

³² Il termine ricorre in E. Gundolf, *Die Philosophie Henri Bergsons*, cit., pp. 34 (*seeleleben*), 35 (*seele, seelisch*), 36, 37 e *passim*.

³³ E. Gundolf, *Die Philosophie Henri Bergsons*, cit., p. 80.

³⁴ Per informazioni sui Cosmici si veda G. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, trad. it. cit., pp. 111-113; inoltre è ispirato alla loro attività il romanzo di Franziska von Reventlow, *Herrn Dames Aufzeichnungen, oder Begebenheiten aus einem merkwürdigen Stadtteil* (1913), Idel, Oldenburg 2004.

³⁵ Grande conoscitore dei miti e della simbolica antica, Schuler ha persino cercato di curare la follia di Nietzsche con un antico rito spiritico romano (G. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, trad. it. cit., p. 112) e ha tenuto a Monaco conferenze alle quali lo stesso Adolf Hitler avrebbe assistito sul significato esoterico della svastica, simbolo che peraltro

e la condanna dell'individualismo materialista, uno dei cui sintomi è la crescente urbanizzazione. All'intellettualismo tecnicista e borghese, espressione del *Geist*, Klages oppone il principio spontaneo e creativo della *Seele*³⁶. Anche Gundolf, nell'articolo su Bergson, contrappone la vita della *Seele* alla meccanica³⁷ e la intende come una funzione agente e creativa dello spirito. Sembra in particolare che Gundolf si riferisca alla categoria dell'anima definita da Klages anche per evitare di ricorrere a *Geist*, a cui appunto la *Seele* è contrapposta. Così Gundolf giustifica la scelta di *Seele* al posto di *Geist* insistendo sul carattere agente della prima: «L'anima come essere agente viene sostenuta anche dal corpo animato, l'anima come essere che si eleva attraverso lo spirito. Perciò il libro [*Matière et mémoire*] si intitola giustamente saggio sulla relazione tra “il corpo e lo spirito”, non tra “il corpo e l'anima”»³⁸.

Per non rischiare di confondere l'*esprit* bergsoniano con il *Geist* contro cui si pone la filosofia della vita di Klages, Gundolf decide dunque di ricorrere al concetto più dinamico di *Seele*. In questo modo asseconda anche la contrapposizione della filosofia della vita bergsoniana non solo al meccanicismo ma anche al macchinismo e alla cultura metropolitana e capitalista che è l'obiettivo polemico

compare su molti testi del *George-Kreis*, cfr. Giampiero Moretti, *La questione della forma. Note sulla contrapposizione tra Klages e George*, in S. George, *L'anima e la forma*, a cura di G. Moretti, Fazi Editore, Roma 1995, pp. 146-147.

³⁶ Klages distinguerà queste due categorie in particolare nella sua opera monumentale *Der Geist als Widersacher des Lebens* (1929), in *Sämtliche Werke*, Bde. I-II, Bouvier, Bonn 1981². Per una descrizione della filosofia della vita di Klages e nel contesto del dibattito tedesco su vita e spirito nei primi decenni del Novecento si rimanda a Edoardo Simonotti, *La svolta antropologica: Scheler interprete di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006, p. 29.

³⁷ «Egli fonda di nuovo la libertà umana in contrapposizione all'idea che il nostro agire sarebbe assoggettato a un meccanismo materiale o a una simile meccanica psichica [*seelisch*]», cfr. E. Gundolf, *Die Philosophie Henri Bergsons* cit., p. 45. La meccanizzazione degli stati di coscienza era l'obiettivo polemico principale di Bergson in DI.

³⁸ Ivi, pp. 49-50. Anche Cassirer assimilerà Bergson a Klages nella sua recensione alle DS del 1933, in questo caso esplicitamente: «La teoria di Bergson, pertanto, sembra appartenere a quel tipo romantico di filosofare che nella filosofia contemporanea è rappresentato innanzi tutto da Klages. Anch'egli sembra scorgere nello spirito, nell'intelletto soprattutto, l'oppositore della vita e dell'anima – una potenza demoniaco-distruttiva, in preda a cui la vita è caduta nell'istante in cui si è elevata al livello dell'uomo», cfr. E. Cassirer, *Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie*, cit., p. 26; trad. it. cit., p. 147. Nel caso di Cassirer, l'accostamento tra Bergson e la *Lebensphilosophie* tedesca di matrice nicciana è da ascrivere alla lettura neokantiana schematizzata da Heinrich Rickert in *Die Philosophie des Lebens*, Mohr, Tübingen 1920.

tanto di Klages quanto dei frequentatori del *George-Kreis*, ma a cui negli anni Dieci Bergson non è ancora sensibile.

Bergson riceve da Gundolf il saggio e lo legge con attenzione³⁹; gli aspetti che però lo colpiscono maggiormente non sono tanto legati all'estetica quanto allo spiritualismo e all'irrazionalismo che Gundolf fa emergere nella sua interpretazione. Benché egli riconosca nello sviluppo del pensiero di Bergson dalle prime opere a *L'évolution créatrice* una sempre maggiore legittimità accordata alle scienze naturali e una progressiva attenuazione del dualismo tra principio spirituale e materiale⁴⁰, la sua lettura prevalente è sbilanciata in una direzione antimaterialista. Ciò non sfugge a Bergson, che sottolinea alcuni passi significativi del saggio. Una serie di punti interrogativi notati a margine sembrano racchiudere tutta la sua perplessità di fronte ad interpretazioni assiologiche dello spazio: «lo spaziale-corporeo svolge quasi il ruolo di un principio maligno, di uno stato decaduto»⁴¹, o ancora laddove Gundolf riconosce nel suo pensiero una tendenza scetticista: «La sua dottrina racchiude in sé esteriormente il pericolo di un

³⁹ Una copia è conservata alla BLJD, cote VII-BGN-IV-65/BGN 1740, con una dedica dell'autore: «A Henri Bergson con la massima ammirazione, E. Gundolf». Il saggio di Norton sul *George-Kreis* fa riferimento anche alla lettera di ringraziamento di Bergson, che però non è citata in C e di cui non si precisa la fonte: «Anche il filosofo francese Henri Bergson, da allora il pensatore più letto in Europa e professore al prestigioso Collège de France, si prese il disturbo di rispondere a Gundolf, dicendo di essere particolarmente affascinato dall'idea di dedicare un periodico al "movimento spirituale"», cfr. Robert Edward Norton, *Secret Germany: Stefan George and his circle*, Cornell University Press, Ithaca, NY 2002, p. 444.

⁴⁰ Gundolf afferma che nell'EC «Bergson aspira all'unificazione delle delle opposizioni inizialmente divise quando ritrova le qualità dello spirito in quelle della materia. Egli riconosce dunque anche alla materia durata e libertà, in grado minore, o meglio la considera nel suo insieme come una coscienza le cui parti si sospendono reciprocamente [*aufheben*]. Nella serie degli esseri viventi egli riconosce una scala di tensioni psichiche. Inerte e animato rimangono per lui essenzialmente due modi diversi dell'uno ma in fondo possiamo scorgere in loro solo diverse manifestazioni di un'essenza», cfr. E. Gundolf, *Die Philosophie Henri Bergsons*, cit., pp. 60-61. La legittimazione della scienza è ribadita a p. 65: «Per la natura inerte Bergson riconosce l'intuizione scientifica come fondamentalmente corretta», e a p. 75: «La scienza svolge così il proprio compito quando tratta la materia in modo matematico».

⁴¹ Ivi, p. 35. Bergson sottolinea inoltre questo passo: «il corpo è solo l'ultimo livello di realizzazione dell'anima, il materiale una manifestazione indebolita del vivente», ivi, pp. 46-47. Altrove lo stesso concetto è ripetuto con termini ancora più forti: «Si comprende però anche che per il filosofo ciò che è spaziale e visibile, comprensibile e comunicabile è divenuto un principio veramente negativo ed ostile alla filosofia», ivi, pp. 81-82.

nuovo scetticismo, poiché richiede un'impossibile intuizione priva di spazio e rende l'intera conoscenza impensabile, invisibile, non solo ineffabile e invalutabile»⁴². Proprio su tali aspetti si fonda infatti il rinnovamento messo in atto da Bergson rispetto alla tradizione spiritualista.

⁴² Ivi, p. 91; cfr. anche p. 33, sottolineato da Bergson: «Bergson non conosce nessuna verità permanente».

2.

Simmel e Bergson avversari di Kant

Nell'orizzonte berlinese, la scarsa intesa che Bergson instaura con Gundolf è compensata da un dialogo intellettuale molto più ricco e fertile intrattenuto con Simmel tra il 1908 e il 1914 e documentato da uno scambio di libri e di lettere¹. Purtroppo l'epistolario sarà quasi interamente perduto in seguito alla morte di Simmel. Già negli anni Venti una parte dei manoscritti inediti saranno rubati a Gertrud Kantorowicz durante un viaggio in treno per consegnarli all'editore, e durante la seconda Guerra mondiale saranno dispersi anche il diario, le lettere ricevute, le prime edizioni e i manoscritti delle sue opere, racchiuse in casse forse spedite negli Stati Uniti e perdute durante il viaggio, o forse lasciate in un deposito di Amburgo bombardato nel 1941; Hans, il figlio di Georg Simmel, ne perderà traccia dopo il 1939, quando sarà deportato nel campo di concentramento di Dachau². Nonostante questa grandissima perdita, è comunque possibile rintracciare alcuni temi sui quali si concentra lo scambio intellettuale tra i due filosofi attraverso l'analisi delle pochissime fonti d'archivio sopravvissute, di alcune vicende editoriali, oltre che a partire dal-

¹ Hans Simmel scrive nelle sue *Lebenserinnerungen*: «L'altro grande francese che mio padre liberamente non ha visto a Parigi, ma col quale aveva una vivace corrispondenza, era Henri Bergson. Mio padre lo considerava il più grande filosofo vivente ed era molto impegnato a farlo conoscere in Germania. [...] "Che Bergson sia più capace di me, me ne rallegro, ma che io sia meno capace di lui, è doloroso", ha affermato una volta. Loro due si sono incontrati solo una volta, circa due anni prima della guerra, a Firenze. Ma non sono veramente entrati in contatto», cfr. H. Simmel, *Lebenserinnerungen*, in Hannes Börlinger – Karlfried Gründer (Hg.), *Georg Simmel, Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*, hg. von Hannes Börlinger und Karlfried Gründer, Frankfurt am Main, 1976, p. 263 cit. da R.W. Meyer, *Bergson in Deutschland*, cit., pp. 13n-14n.

² La storia del lascito di Simmel è ricostruita in Rüdiger Kramme, *Wo ist der Nachlaß von Georg Simmel?*, «Simmel Newsletter», II (1992), 1, pp. 71-76.

la mediazione di interpreti francesi che negli anni tra le due guerre contribuiranno a diffondere il pensiero di Simmel in Francia, come il giovane Vladimir Jankélévitch.

L'attenzione di Simmel per l'opera di Bergson nasce dalla questione della conoscenza e dalla comune impostazione antikantiana delle loro filosofie, che propongono un superamento dell'intellettualismo fondato su una riconsiderazione della relazione tra la vita e le categorie dell'intelletto. Simmel stesso nella lettera a Keyserling del 31 ottobre 1908 afferma le ragioni del suo interesse:

In molti mi hanno parlato di Bergson. La sua *tourneur d'esprit* è, mi è stato detto, affine alla mia. Ora, questo non è esattamente un richiamo per me, dato che, essendo me stesso 24 ore al giorno, di me ne ho già abbastanza. A prescindere da ciò, Bergson sembra essere davvero qualcosa di eminente, e cercherò di nutrirmene, tanto più che ora sono di nuovo bloccato in questioni epistemologiche e metafisiche – ma ancora una volta con la sensazione che ci rigiriamo nella teoria della conoscenza internamente basata su presupposti kantiani, come lo scoiattolo nella ruota. Che cosa ha fatto al mondo quest'uomo, spiegandolo come una rappresentazione! Quando arriverà il genio che ci libererà dal sortilegio del soggetto come Kant ci ha liberati da quello dell'oggetto? E quale sarà il terzo?³

La lettera a Keyserling è seguita ben presto da una presa di contatto personale con Bergson, che poco più di un mese dopo, l'8 dicembre 1908, scrive a Simmel una lettera di ringraziamento per l'invio del saggio sulla filosofia della storia:

Ho appena iniziato la lettura dei *Probleme der Geschichtsphilosophie*: mi interessano vivamente, sia per l'ingegnosità delle indagini sia per l'originalità dell'idea direttrice, che è di primaria importanza. Benché le nostre ricerche riguardino oggetti diversi, mi pare di rilevare tra loro una certa affinità, come lei vuole fare notare. Una delle ragioni di tale affinità deve essere che ci accordiamo a distinguere, di *fatto*, ciò che è presentato direttamente dall'esperienza e ciò che lo spirito vi aggiunge in vista delle esigenze della pratica. Da parte mia ho una grande confidenza nell'esperienza grezza, immediata, liberata dalle cornici entro cui l'azione ci obbliga a farli entrare⁴.

³ G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hg. v. M. Landmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, p. 239 cit. da G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., p. 212n.

⁴ C, pp. 233-234.

Bergson si riferisce a *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*⁵, un'opera del 1892 che Simmel ha aggiornato nelle versioni del 1905 e del 1907, rielaborando la questione dell'epistemologia della storia in termini aprioristici e abbandonando l'accento psicologico ancora legato alla tradizione positivista che caratterizzava la prima edizione⁶. I principali aggiornamenti riguardano l'edizione del 1905, maturata nello stesso periodo in cui Simmel tiene le sedici lezioni su Kant all'Università di Berlino, pubblicate nel 1904, e che l'autore spedisce a Bergson verosimilmente poco dopo l'autunno del 1908. Il testo del corso universitario *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*⁷ è l'unico scritto di Simmel posseduto da Bergson nella propria biblioteca e le tracce della sua lettura, oltre alle due lettere sopra citate, lasciano intendere che il primo scambio intellettuale tra i due sia motivato proprio dal comune sforzo antikantiano tanto sul piano epistemologico quanto su quello metafisico, che Simmel porta avanti

⁵ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie : eine erkenntnistheoretische Studie*, Duncker, Leipzig 1907³; trad. it. di G. Turco, a cura di V. D'Anna, *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Genova 1982, 2001². È interessante il modo in cui Bergson riprenderà alcune idee della filosofia della storia di Simmel nelle DS, in particolare il suo rifiuto del «senso» della storia e della necessità delle leggi storiche, che nel saggio simmeliano sono ritenute il frutto della mania di grandezza dell'intelletto. Proprio questo aspetto della filosofia di Simmel è sottolineato da Benrubi in un articolo del 1908, cfr. J. Benrubi, *Le mouvement philosophique contemporain en Allemagne*, «Revue de métaphysique et de morale», XVI (1908), 5, pp. 547-582, su Simmel in particolare p. 573: «Il caso individuale nello spazio e nel tempo che è il contenuto della storia è del tutto indifferente per la scienza delle leggi. L'idea di una legge storica è, di conseguenza, un'idea contraddittoria. La tendenza a trovare leggi nella storia è infatti un'illusione, poiché le leggi che determinano la storia non sono leggi speciali come un segmento determinato del cerchio cosmico. Ma esse sono legittime come orientamento preliminare sulla contingenza dei fenomeni storici e come fase anteriore della conoscenza delle leggi realmente efficaci». Un articolo di Simmel sulla filosofia della storia è inoltre incluso nell'antologia simmeliana del 1912 *Mélanges de philosophie relativiste*, cfr. G. Simmel, *Quelques considérations sur la philosophie de l'histoire* (1909), in *Gesamtausgabe*, Bd. XIX, cit., pp. 129-136.

⁶ Sull'evoluzione del pensiero di Simmel dagli anni della formazione, caratterizzati dall'interesse per lo psicologismo, agli anni della maturità, si rinvia alla ricostruzione di V. D'Anna, *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, cit., in relazione all'epistemologia della storia specialmente pp. 42-53, 102-114 e 127-136. Si veda inoltre l'introduzione di D'Anna alla traduzione italiana dei *Probleme der Philosophie der Geschichte*, cfr. G. Simmel, *I problemi della filosofia della storia*, tr. it. di V. D'Anna, Marietti, Casale Monferrato 1982, pp. IX-XXXVI.

⁷ G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Duncker & Humblot, Leipzig 1905². La copia inviata da Simmel a Bergson con dedica autografa è conservata alla BLJD, cote BGN 356/II-BGN-III-15.

sia nel saggio sulla filosofia della storia che nelle lezioni berlinesi. Per quanto riguarda *Die Probleme der Philosophie der Geschichte*, Simmel si oppone alla distinzione netta tra le sfere dell'a priori e dell'esperienza, tentando di riformulare l'epistemologia della storia sulla base del modello estetico – non estraneo alla visione del mondo goethiana, contrapposta da Simmel a quella kantiana nel saggio *Kant und Goethe*⁸ del 1906, quindi quasi coevo agli aggiornamenti dell'opera sulla storia del 1905 e alle lezioni su Kant. In queste ultime, tenute all'Università di Berlino nel semestre invernale 1902-1903 e pubblicate nel 1904, Simmel analizza la fondazione critica del pensiero tipica del kantismo alla luce di una teoria del sentimento estetico-metafisico, riproponendo sul piano storico-filosofico la contrapposizione tra intelletto ed *Erlebnis* del valore che costituisce l'asse della *Philosophie des Geldes*⁹. Lo studio della filosofia kantiana è svolto infatti alla luce delle riflessioni sulla modernità e sulla sua specifica forma di intellettualità. Kant ha realizzato nel campo filosofico ciò che il denaro ha realizzato sul piano economico. L'economia monetaria è infatti per Simmel il segno più tangibile della strumentalità dell'intelletto, la sua forma più reificata. Intelletto e denaro contribuiscono alla creazione del “terzo regno” intermedio tra soggettività psicologica e oggettività naturalistica, nel quale l'uomo civilizzato esercita il proprio agire in modo *indiretto*. Il denaro fa da mediatore nel conflitto tra cultura oggettiva – estremamente sviluppata nella modernità – e cultura soggettiva – incapace ormai di riappropriarsi dei contenuti culturali reificati. Se sul piano sociale il denaro permette all'individuo di gestire i rapporti tra le diverse sfere sociali in modo fluido, il conflitto non risulta invece mediato sul piano dell'esperienza interiore e personale, dove è impossibile recuperare lo scarto «tra natura e spirito, tra meccanismo e senso interiore, tra l'oggettività scientifica e il sentimento del valore della vita e delle cose»¹⁰. Il dualismo tra polo soggettivo e polo oggettivo è stato superato da Kant in senso soggettivista, con l'affermazione dell'autorità

⁸ G. Simmel, *Kant und Goethe* (1906/3 1916), in *Gesamtausgabe*, Bd. 10, hg. v. Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, pp. 119-166; trad. it. di A. Iadicco, *Kant e Goethe*, Ibis, Como-Pavia 2008.

⁹ G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (1901/2 1907), in *Gesamtausgabe*, Bd. 6, hg. v. David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; trad. it. a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984.

¹⁰ G. Simmel, *Kant und Goethe*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 10 cit., p. 123; trad. it. cit., p. 12.

dell'io e della relazione delle leggi della natura all'intelletto. Kant è così finito in una posizione di «fanatismo logico»¹¹, preludio dell'economia monetaria, dove non rientra l'elemento singolare della personalità. In questa prospettiva la filosofia di Kant rappresenta la più tipica forma di dominio dell'intellettualità logica ed impersonale sugli ambiti vitali del soggetto e sul residuo qualitativo e non razionale dell'*Erlebnis*.

A partire da questi presupposti, Simmel riconosce in Bergson uno sforzo filosofico comune al proprio, teso all'elaborazione di mezzi teorici per superare la riduttiva dottrina dell'esperienza kantiana. Come è attestato dall'invio a Bergson dell'opera sulla filosofia della storia e delle lezioni su Kant, la corrispondenza tra i due filosofi riguarda inizialmente la filosofia trascendentale e critica.

A partire da alcune tracce che non sono ancora state considerate dagli storici della filosofia, è possibile ricostruire il contenuto di una parte del loro dialogo epistolare perduto, che sembra vertere proprio sul superamento dell'intellettualismo e sullo statuto della vita.

La copia delle lezioni simmeliane su Kant posseduta da Bergson è infatti sottolineata in diverse parti¹². Precisamente in corrispondenza di due passi sottolineati da Bergson, Simmel inserisce nella terza edizione del 1913 e nella quarta edizione del 1918¹³ alcuni nuovi paragrafi nei quali riecheggiano posizioni bergsoniane. Si può quindi ipotizzare che l'argomento delle lettere perdute ruoti proprio intorno a quei passi critici, e che gli aggiornamenti di Simmel siano stimolati dalle osservazioni di Bergson.

Come Simmel stesso dichiara nella prefazione alla terza edizione, le revisioni interessano soprattutto il superamento dello psicologismo e la rivalutazione della vita come immagine metafisica centrale:

I principali ampliamenti di questa nuova edizione riguardano, nella parte concernente la teoria della conoscenza, la più netta delimitazione della posi-

¹¹ V. D'Anna, *Il denaro e il Terzo Regno* cit., p. 88.

¹² I passi sottolineati vengono riportati e commentati accuratamente da G. Fizzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., pp. 234-237.

¹³ La prima edizione di *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* è del 1904. Bergson possiede la seconda edizione invariata nel 1905 delle lezioni berlinesi, che avranno una terza edizione accresciuta nel 1913. La quarta edizione del 1918 sarà ulteriormente ampliata. Saranno fatte ristampe postume e invariate nel 1921 e nel 1924. La traduzione italiana di A. Marini e A. Vigorelli, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano 1999, è svolta sulla quarta edizione del 1918.

zione di Kant rispetto ad ogni psicologismo; in quella morale, l'esigenza di ancorare più profondamente la sua teoria etica del valore, come pure le obiezioni ad essa, negli strati dell'immagine metafisica della vita¹⁴.

Due sono dunque gli aggiornamenti inseriti da Simmel in corrispondenza delle sottolineature di Bergson. Il primo riguarda proprio la teoria della conoscenza e mette in luce il suo carattere rifratto dalla nostra coscienza contro la pretesa assolutezza dell'a priori, relativizzando l'esigenza kantiana della validità oggettiva delle leggi naturali, che sono invece deformate dalle categorie dell'intelletto. Bergson sottolinea il seguente passo:

Non vedo alcuna soluzione soddisfacente di questa difficoltà, che viene padroneggiata da Kant, poiché egli crede di possedere un criterio per la correttezza e la compiutezza delle forme della conoscenza: l'arrotondamento sistematico. Egli trova, per vie il più delle volte strane ed astruse, di rado convincenti, che quelle norme che costituiscono l'esperienza corrispondono alle forme dei giudizi della logica e costruisce, analogamente a queste, dodici concetti a priori da cui corrispondono a loro volta principi dell'intelletto¹⁵.

Nella terza edizione del 1913, il passo è preceduto da un ampliamento di circa tre pagine ulteriormente accresciuto nell'edizione del 1918¹⁶. Nell'integrazione del 1913 Simmel chiarisce la contraddittorietà dell'a priori kantiano distinguendolo dalle idee innate: al contrario di queste ultime, valide in quanto principi logici fondamentali propri della natura dell'anima, l'a priori è fissato a partire dall'osservazione induttiva di operazioni conoscitive, dunque è suscettibile di errori ed incompletezze che compromettono l'universalità e la necessità che dovrebbero essergli proprie. Kant è insomma accusato di trascurare il processo operante della conoscenza, la sua genesi psichica e dinamica: «Il processo temporale invece, comunque si svolga, entro cui sorge psicologicamente la conoscenza, non è affatto problema di Kant; lo è – piuttosto – la struttura interna della conoscenza oggettiva, definitiva»¹⁷. Ciò che manca all'a priori kantiano è insomma il

¹⁴ G. Simmel, *Kant*, cit., 1913³, p. IV; non riportato nelle *Gesamtausgabe*; trad. it. cit., p. 68.

¹⁵ G. Simmel, *Kant*, cit., 1905², p. 21.

¹⁶ Cfr. G. Simmel, *Kant*, cit., 1913³, pp. 23-25 per l'integrazione del 1913; per quella del 1918 cfr. *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., pp. 36-42; trad. it. cit., pp. 96-97.

¹⁷ G. Simmel, *Kant*, cit., 1913³, p. 23; in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., p. 36; trad. it. cit., p. 92.

divenire, la dimensione temporale della durata su cui si fonda invece la teoria della conoscenza di Bergson. Nell'edizione del 1918 Simmel aggiunge alcune ulteriori precisazioni in cui ribadisce il cambiamento di prospettiva della filosofia contemporanea rispetto a Kant, con un'intonazione ancora più vicina a quella bergsoniana, tipica della matura fase simmeliana della *Lebensphilosophie*. Simmel mette infatti l'accento sul legame della conoscenza con la vita: i filosofi del suo tempo hanno pretese più modeste di quelle di Kant, poiché hanno ormai rinunciato all'ideale della conoscenza universale e valida una volta per tutte. Essi preferiscono invece considerare lo sviluppo delle conoscenze in modo dinamico, non semplicemente secondo la teleologia troppo umana del progresso, ma «secondo la ritmica ancora misteriosa dell'organico. Lo sviluppo, il cui concetto dobbiamo far valere per la vita, è qualcosa che deriva da un impulso interno e non è guidato, come nelle serie di sviluppi pratici o singolari, oggettivamente determinati, da un valore finale previsto in anticipo»¹⁸. Queste parole, che riecheggiano quelle dell'introduzione a *L'évolution créatrice*, fanno riferimento esplicitamente al filosofo che più di ogni altro rappresenta per Simmel l'antitesi alla posizione kantiana, ovvero Goethe: «Al fondamento dell'a priori [...] sta in agguato un segreto scetticismo nei riguardi della vita. Goethe, con la sua filosofia incondizionata della vita, non sapeva proprio che farsene dell'a priori»¹⁹. L'a priori presenta insomma per Simmel due aspetti contraddittori rispetto alla vita: è sciolto da ogni movimento vitale quanto alla sua pretesa di universalità, ma al tempo stesso per esistere ha bisogno della dinamica della vita²⁰.

Si riscontra un forte accordo tra questo aggiornamento apportato da Simmel alle sue lezioni e le pagine iniziali de *L'évolution créatrice*. Basti ricordare uno dei passi più noti dell'introduzione in cui, riferendosi implicitamente alla dottrina kantiana, Bergson afferma:

[...] la *teoria della conoscenza* e la *teoria della vita* ci sembrano tra loro inseparabili. Una teoria della vita che non si accompagni a una critica della conoscenza è costretta ad accettare, tali e quali, i concetti che l'intelletto mette

¹⁸ G. Simmel, *Kant* (1918⁴), in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, hg. von Guy Oackes und Kurt Röttgers, 1997, p. 39; trad. it. cit., pp. 94-95.

¹⁹ G. Simmel, *Kant*, in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., p. 39; trad. it. cit., p. 95.

²⁰ Cfr. G. Simmel, *Kant*, in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., pp. 39-40; trad. it. cit., p. 96.

a sua disposizione: volente o nolente, essa non può altro che racchiudere i fatti entro schemi precostituiti e ritenuti definitivi, ottenendo così un comodo simbolismo, ma non una visione diretta del suo oggetto²¹.

Se l'intelligenza non fosse considerata nella sua genesi dalla vita, si sarebbe portati come Kant a ritenere definitive le categorie dell'intelletto scambiandole per condizioni a priori, universali e necessarie della conoscenza. Il "peccato originale" di Kant consiste per Bergson nell'aver perso il contatto con l'esperienza e nell'averla ridotta al suo senso spaziale e quantitativo, insomma nell'aver appiattito la nostra conoscenza ai criteri stabiliti dalle scienze della natura. Tanto per Simmel quanto per Bergson, la ricchezza dell'esperienza non si lascia invece ridurre alle categorie della conoscenza valide per le scienze naturali: essi tentano piuttosto di recuperare la ricchezza e l'eterogeneità qualitativa proprie dell'esperienza immediata.

Bergson sottolinea altri passi relativi all'aspetto astratto dell'a priori kantiano e al suo conflitto con la variabilità e la ricchezza psicologica dell'esperienza concreta²². In particolare si trova in accordo con Simmel riguardo alla critica dello spazio kantiano, determinato come forma a priori della sensibilità indipendente dai contenuti delle sensazioni concrete:

Ciò che tanto oscura questa dottrina e ne impedisce l'esatta comprensione, è l'ambiguità della parola «spazio» in Kant. Egli intende con ciò per un verso quello che abbiamo fin qui inteso noi: la spazialità delle cose, la forma di concrete sensazioni, che le trasforma in oggetti dell'esperienza. Per l'altro però anche, secondo l'uso linguistico, quell'immenso vuoto contenitore che sembra esistere indipendentemente da tutte le cose singole e in cui queste sembrano risiedere. Solo che questo immenso spazio vuoto è una semplice astrazione!²³

²¹ EC, p. IX; trad. it., p. 4. Bergson affronta la dottrina kantiana dal punto di vista della filosofia della vita anche in EC, pp. 200, 205-207, 355-362; trad. it., pp. 163-164, 169-172, 289-295. Per un quadro complessivo della interpretazione bergsoniana della gnoseologia di Kant si veda Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversaire de Kant*, PUF, Paris 1966, pp. 61-111.

²² «Ciò corrisponde invero pienamente a quanto detto in precedenza circa le idee innate e la separazione dell'a priori dallo psicologico, ma conduce, mi sembra, ad un circolo. Quelle norme dominano soltanto l'esperienza valida. Ma in base a cosa sappiamo che cosa sia l'esperienza valida, all'infuori del fatto che troviamo in essa vevolevi quelle norme?», cfr. G. Simmel, *Kant*, cit., 1905², p. 26; in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., p. 46 (leggermente modificato); trad. it. cit., p. 101.

²³ G. Simmel, *Kant*, cit., 1905², p. 54; in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., p. 80; trad. it. cit., p. 135. Poco dopo, Bergson sottolinea un altro passo relativo alla dottrina kantiana

La medesima riduzione logicistica investe per Simmel anche la sfera etica. L'imperativo categorico kantiano permette infatti di determinare la volontà in modo puramente formale e indipendentemente da ogni dato, essendo valido a priori per qualsiasi situazione. La morale kantiana è dunque fondata su un intellettualismo simile a quello che caratterizza la sua teoria della conoscenza:

In breve, proprio come nel caso puramente teoretico, la non contraddittorietà interna della legge, a cui elevo la mia azione individuale, ha un significato solo se ho già presupposto un concetto, uno stato o un evento, come moralmente validi, come doventi essere. Se questo non è il caso, posso fare ciò che voglio, senza che sorga alcuna contraddizione, giacché non c'è nulla che possa venir contraddetto. Più che una fondazione autonoma della morale, la formula kantiana si rivela dunque un semplice mezzo per il chiarimento e l'esplicazione di valori morali già riconosciuti altrove – mediante l'istinto morale o in altro modo²⁴.

La “logicizzazione dell'etico” operata da Kant si risolve in una forma di radicalismo intellettualistico che sacrifica il radicamento dell'etica nella totalità della vita individuale. Kant riduce infatti il valore al solo ambito della morale, escludendone ad esempio la bellezza, la felicità e l'intelletto.

Bergson sottolinea un lungo brano in cui Simmel mette in luce questo aspetto riduzionista della filosofia pratica di Kant, di cui è sufficiente riportare solo la parte finale e più pregnante:

Resterà sempre singolare, che un sentimento propriamente filisteo della vita, quale si esprime nella restrizione moralistica dell'intera sfera ideale, mediante il coraggio di un conseguente approfondimento, sia approdato all'opposto di ogni filisteismo: alla rinuncia ad ogni riserva e al volontario pericolo della assoluta auto responsabilità. Innegabilmente però la vita come un tutto, in questa concentrazione di ogni sua significatività nel punto di libertà estremo del sentimento del volere, riceve un che di informe, le

dello spazio: «Per questo la formulazione abituale di questa dottrina: – lo spazio è “in” noi – può essere fraintesa, in quanto induce a pensare l'“in” in termini spaziali, *come se quell'io fosse esso stesso uno spazio in cui può trovarsi qualche cosa*. L'“in” va inteso piuttosto nel senso in cui si parla del significato “in” una proposizione, dove la proposizione non contiene certo il suo significato spazialmente, ma ne è il supporto funzionale». G. Simmel, *Kant*, cit., 1905², p. 56; in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., p. 82; trad. it. cit., p. 137; la parte sottolineata da me in corsivo è un'integrazione dell'edizione del 1918.

²⁴ G. Simmel, *Kant*, cit., 1905², p. 102; in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., p. 135; trad. it. cit., p. 186.

manca la ricchezza di uno sviluppo differenziato, per il quale ha bisogno di un valore e di un diritto propri relativamente a tutti i suoi contenuti²⁵.

In corrispondenza di questo passo Simmel apporta il secondo degli aggiornamenti che potrebbero essere maturati a partire da un dialogo con Bergson. Nell'edizione del 1913 infatti vengono inserite alcune osservazioni volte a rafforzare la critica alla morale razionale, nel frattempo arricchita dalle riflessioni del saggio dello stesso anno *Das individuelle Gesetz*²⁶, in cui Simmel trova il modo per superare la formulazione astratta e normativa di Kant con la teoria della legge individuale, capace di coinvolgere le molteplici dimensioni della vita dell'individuo pur senza cadere nel soggettivismo e nel relativismo. La legge individuale, al contrario di quella universale, rispetta infatti il legame della morale con la sua genesi vitale e comprende tutti gli aspetti della vita individuale, compresi quelli che sfuggono alla generalità del concetto, intendendo raggiungere così un'oggettività maggiore di quella della morale razionale kantiana. A chiusura della decima lezione su Kant, nel 1913 Simmel aggiunge dunque il seguente passo:

Così ogni più elevata produttività spirituale sembra contraddire il moralismo. Essa non accade mai in base al dovere o all'amore del prossimo ma, da un lato, per una *naturale necessità creativa del soggetto*, dall'altro, per l'interesse puramente oggettivo – motivazioni che hanno tanto poco a che fare col «rispetto della legge morale» come «movente», quanto restano estranee ad ogni interesse eudemonistico. Si deve per questo negare il valore della *creatività* – in quanto tale, e non solo come riflesso dei suoi prodotti? Questo esempio vuol solo alludere al fatto che il moralismo, per quanto possa venir proiettato sul piano etico, porta la vita ad un massimo di profondità e di grandezza, ma accanto ad esso sussistono ambiti di valore che esso non può assorbire, ma lascia semplicemente andare in malora²⁷.

²⁵ G. Simmel, *Kant*, cit., 1905², p. 102; in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., p. 150; trad. it. cit., pp. 200-201.

²⁶ Il saggio *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik* è pubblicato in un primo momento sulla rivista «Logos», IV (1913) e successivamente inserito in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XII, hg. v. R. Kramme u. A. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, pp. 417-470; trad. it. F. Andolfi, *La legge individuale*, Armando, Roma 2001, pp. 75-134.

²⁷ G. Simmel, *Kant*, cit., 1913³, p. 201; in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., p. 151-152; trad. it. cit., p. 201, corsivo mio. Come ha già ricordato Fitzi, Bergson sottolinea anche l'inizio dell'undicesima e della quattordicesima lezione, cfr. G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesun-*

Il riferimento alla «naturale necessità creativa del soggetto» e al carattere oggettivo della morale invita a pensare che ci sia stato uno scambio con Bergson anche sul tema morale, che egli introduce già dalla conferenza del 1911 *La conscience et la vie* ponendo la creatività vitale al centro della questione: «Soltanto nell'uomo, e soprattutto nei migliori di noi, il movimento vitale si svolge senza ostacoli, lanciando attraverso quell'opera d'arte che è il corpo umano, che esso stesso ha creato di passaggio, la corrente infinitamente creatrice della vita morale»²⁸. Il riconoscimento del legame della morale con la vita ne *Les deux sources* diverrà poi la base per criticare tanto la morale intellettualista di Kant quanto il tentativo durkheimiano di spiegare l'imperativo categorico in termini sociali:

La nostra ammirazione per la funzione speculativa dello spirito può essere grande; ma quando alcuni filosofi asseriscono che essa basterebbe a far tacere l'egoismo e la passione, ci mostrano – e dobbiamo congratularci con loro – che non hanno mai sentito risuonare fortemente in loro la voce né dell'uno né dell'altra. Questo per la morale che si rifacesse alla ragione considerata come una pura forma, senza materia²⁹.

Bergson chiamerà insomma in causa aspetti non razionali della personalità, quali l'egoismo e la passione, per mettere in luce l'insufficienza di una morale meramente intellettuale. Come Simmel, anche il Bergson de *Les deux sources* rivendicherà il bisogno di ancorare la morale all'intero spettro della vita, e non meramente al suo carattere logico e speculativo.

gen., cit., 1905², p. 114 e 145; in *Gesamtausgabe*, Bd. IX, cit., pp. 153 e 188; trad. it. cit., pp. 178 e 203, dove si ritrovano i temi dello scarto tra la conoscibilità empirica e l'imperativo categorico kantiano. *La conscience et la vie* (1911), in ES, p. 25; trad. it., p. 20.

²⁸ Ivi, p. 25; trad. it., p. 20.

²⁹ DS, p. 88; trad. it., p. 70.

3.

Il conflitto tragico tra vita e forma

L'interesse reciproco tra Simmel e Bergson rimane acceso nei primi anni Dieci, quando Simmel dedica a Bergson parte del corso del semestre invernale 1910/1911¹ e 1912/1913. Quest'ultimo è frequentato da Benrubi, che ne rende conto a Bergson nella loro conversazione del 22 marzo 1913:

Ho attirato l'attenzione di Bergson su due obiezioni che il filosofo tedesco Georg Simmel ha fatto in un corso che ha dato su di lui all'Università di Berlino, e al quale ho assistito durante il mio soggiorno in questa città, ovvero: 1° che la separazione dell'intuizione e dell'intelligenza è insostenibile; 2° che non c'è posto per l'intemporale nella sua filosofia. «Questa separazione per me è solo una distinzione. Il fatto che l'idrogeno e l'ossigeno uniti compongano l'acqua non ci impedisce di distinguere l'uno dall'altro questi due elementi. Così, l'intuizione è all'opera in ogni ricerca scientifica veramente produttiva. Per quanto riguarda l'intemporale, non si deve dimenticare che nel mio pensiero l'eternità partecipa della durata». A questo proposito feci notare che la parola «durata» in tedesco può dar luogo a vari malintesi, nel senso che «Dauer» significa ciò che è costante e anche ciò che non cambia. Bergson replicò che la stessa difficoltà si presenta anche in francese².

Nel frattempo Bergson si impegna affinché il pensiero di Simmel sia conosciuto in Francia, incoraggiando la realizzazione di una

¹ Cfr. lettera a Diederichs del 25 marzo 1911: «Nel semestre invernale ho parlato per la prima volta un paio d'ore di B[ergson]; ha visibilmente molto interessato gli studenti», cfr. E. Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, cit., p. 197. Poche settimane prima, il 19 febbraio, Simmel dichiara a Husserl il proprio interesse per la gnoseologia di MM: «Recentemente mi sono occupato di Bergson e devo proprio dire che le sue concezioni gnoseologiche, specialmente in *Matière et Mémoire*, mi impressionano oltremodo», cfr. Kurt Gassen (Hg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin 1958, p. 87.

² I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., pp. 76-77.

raccolta di suoi saggi in francese che viene pubblicata da Alcan nel 1912 anche grazie alla propria mediazione³: i *Mélanges de philosophie relativiste*⁴. Bergson assegna il compito della traduzione all'allieva Alix Guillaïn⁵, compagna del filosofo e antropologo Bernard Groethuysen – il quale è tra l'altro un frequentatore del salotto simmeliano⁶. È probabilmente nell'estate del 1912 che Bergson e Simmel si incontrano personalmente a Firenze⁷. Stando ad alcune testimonianze, il loro incontro non è entusiasmante: Jankélévitch ricorda che «Bergson aveva incontrato Simmel a Firenze nei musei. Ebbene, gli era del tutto indifferente»⁸; anche il figlio di Simmel riporta la delusione del padre: «Non sono veramente entrati in contatto. Evidentemente Bergson era uno di quei grandi uomini, la

³ La pubblicazione dei *Mélanges de philosophie relativiste* presso l'editore Alcan avviene «con le negoziazioni di Bergson», cfr. dossier critico a cura di Christian Papilloud, Angela Rammstedt e Patrick Watier in G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Bd. XIX, cit., p. 408.

⁴ G. Simmel, *Mélanges de philosophie relativiste*, trad. fr. di A. Guillaïn, Alcan, Paris 1912. Questo è l'unico titolo di Simmel disponibile in francese prima del 1981.

⁵ Alix Guillaïn è come Groethuysen allieva di Simmel a Berlino e si trasferisce a Parigi nel 1909 per svolgervi un dottorato in filosofia. Conosce Bergson frequentandone i corsi al Collège de France ed egli la incarica di tradurre l'opera di Simmel, come scrive lei stessa allo storico Gustav Mayer il 14 febbraio 1910: «traduco *Fragments d'une philosophie relativiste* di Simmel (sono frammenti tratti da diverse sue opere). Bergson mi ha incaricato di farlo poiché tiene molto che Simmel sia conosciuto in Francia», lascito G. Mayer, *Ergänzung* 43, Internationaal Instituut voor sociale Geschiedenis, Amsterdam, cit. nel dossier critico di G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Bd. XIX, cit., p. 409. La lettera segue di appena due giorni il contratto di Simmel con Alcan, firmato il 12 febbraio 1910, conservato agli Archivi delle Presses Universitaires de France.

⁶ Cfr. E.R. Curtius, *Stefan George im Gespräch*, in *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Franke Verlag, Bern 1950, p. 100: «Nel salotto di Simmel [...] si discuteva di filosofia. Groethuysen era *facile princeps*». Groethuysen è un grande tessitore di relazioni tra i mondi filosofici e letterari di Parigi e Berlino. Una sua dettagliata biografia si può trovare in Klaus Grosse Kracht, *Zwischen Berlin und Paris, Bernhard Groethuysen (1880-1946) : eine intellektuelle Biographie*, Max Niemeyer, Tübingen 2002 e in Michael Ermarth, *Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernhard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte*, «The Journal of Modern History», LXV (1993), 4, December, pp. 673-705.

⁷ Cfr. G. Fitzì, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., p. 214 e 251n; Fitzì ipotizza persino che i due filosofi si siano incontrati già nel 1909, come suggerirebbe la lettera di Bergson a Benrubi del 19 ottobre 1909, in cui fa allusione a un dialogo con Simmel a proposito delle traduzioni tedesche delle proprie opere, cfr. C, p. 305: «Non creda che Simmel mi abbia detto alcunché di scoraggiante riguardo alla sua traduzione. È a malapena tornato sulla questione».

⁸ *Cet invisible Bergson que nous portons en nous. Une table ronde du "Figaro littéraire"*, 19 mai 1966.

cui personalità svanisce per così dire dietro all'opera»⁹. L'interesse di Simmel per la filosofia di Bergson tuttavia non diminuisce, tanto che nel 1914 egli le consacra un breve saggio¹⁰ in cui sviluppa un'interpretazione critica che avrà un'eco importante non solo tra i lettori del filosofo francese ma anche su Bergson stesso.

Simmel vi propone una scansione delle epoche filosofiche in base ai loro «concetti fondamentali» infondati (*unbegründete Grundbegriffe*)¹¹, in cui la linea dell'essere si incontra con quella del *dovere*: mentre nella classicità greca tale *Grundbegriff* era l'essere sostanziale intemporale ed eterno, sostituito nel Cristianesimo medioevale dall'ordine divino e nel Rinascimento dalle leggi della meccanica, nel XX secolo Simmel riconosce la centralità e la priorità della *vita* rispetto ad ogni altro concetto e ad ogni altra realtà. I punti di riferimento di tale concezione del mondo sono per lui Schopenhauer e Nietzsche. Nel ciclo di conferenze dedicate ai due filosofi tedeschi negli anni 1902-1906 e parzialmente tradotte in francese nei *Mélanges de philosophie relativiste*¹², Simmel sottolinea infatti il loro accordo sul significato centrale assegnato alla vita, nonostante che le loro prospettive siano opposte per diversi aspetti: la vita schopenhaueriana come volontà priva di senso e di scopo si contrappone infatti alla vita nicciana intesa come incremento continuo, così come la negazione schopenhaueriana della volontà di vivere si oppone all'affermazione ottimistica della vita da parte di Nietzsche. Quest'ultimo secondo Simmel attira maggiori simpatie da parte dell'uomo contemporaneo perché questi si sente consolato dalla garanzia della progressione della vita verso forme sempre più perfette e verso una sempre maggiore affermazione di sé.

⁹ H. Simmel, *Lebenserinnerungen*, cit., p. 59, manoscritto conservato al Simmel Archiv di Bielefeld, cit. in G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., p. 251n.

¹⁰ G. Simmel, *Henri Bergson*, «Die Gùldenammer. Norddeutsche Monatshefte», IV (1914), 9, Juni, pp. 511-525; erneut veröffentlicht in *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze von Georg Simmel*, hg. v. Gertrud Simmel, Kiepenheuer Verlag, Potsdam 1922, pp. 126-145; erneut veröffentlicht in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XIII, hg. v. Klaus Latzel, 2000, pp. 53-69; trad. it. di M. Protti, *Henri Bergson*, «Aut aut», 204 (1984), p. 14-26.

¹¹ Ivi, p. 53; trad. it. cit., p. 14.

¹² G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. X, hg. v. Michael Behr, Volkhard Krech, Gert Schmidt, 1995, pp. 167-408; trad. fr. parziale di A. Guillaïn, *Le but de la vie dans les philosophies de Schopenhauer et Nietzsche*, in *Mélanges de philosophie relativiste*, cit., pp. 143-156; trad. it. di A. Olivieri, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.

Nel saggio del 1914 Simmel accosta Bergson a Nietzsche come maggior esponente della concezione organicistica tipica del XX secolo. Per entrambi la vita «è un movimento creativo assolutamente originario, che non può venire calcolato come un meccanismo, ma solo vissuto»¹³. Le loro filosofie comportano una radicale svolta rispetto alla concezione meccanicista: la vita è ora considerata la realtà originaria a partire dalla quale è possibile spiegare il meccanismo, e non più viceversa come un caso particolare di movimento meccanico. Il vivente infatti protesta contro le ricostruzioni che tentano di calcolarne gli sviluppi futuri in base ad una catena di relazioni di cause ed effetti. La vita viene ora intesa come una creazione ininterrotta e continua di novità non ancora realizzate nella scala evolutiva, perciò impossibili da dedurre a partire dallo strato sottostante. Per un «filosofo della morale»¹⁴ come Nietzsche, ciò significa, sul piano dei valori, che le élites non traggono la propria forza dalle masse inferiori, mentre per un «filosofo della natura»¹⁵ come Bergson, il cui punto di partenza è la biologia, ciò significa principalmente che l'organico è irriducibile al meccanico¹⁶. L'impulso vitale originario per Bergson si divide in due, muovendosi sia verso l'alto fino alla coscienza umana che verso il basso fino all'uniformità della materia. La vita si comporta insomma come un artista, creando in modo libero con la materia che ha a disposizione:

La vita universale assomiglia al poeta, che attraversa l'indifferente massa delle parole offertagli dal lessico con una vita originale, creativa, che tutto congiunge; appena però la sua forza creativa svanisce, le parole gli cadono in pezzi, in una massa meccanica, morta¹⁷.

¹³ G. Simmel, *Henri Bergson*, cit., p. 58; trad. it. cit., p. 18.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Tale inversione del rapporto ontologico ed epistemologico tra macchina ed organismo sarà riconosciuto in Bergson anche nel saggio *Machine et organisme* di Georges Canguilhem, in *La connaissance de la vie* (1965), Vrin, Paris 2003³, p. 161n; trad. it. di F. Bassani, *La conoscenza della vita*, introduzione di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1976, p. 180: «Bergson è anche uno dei rari filosofi francesi, se non l'unico, ad aver considerato l'invenzione meccanica come una funzione biologica, come un aspetto dell'organizzazione della materia ad opera della vita. In certo modo, l'*Evoluzione creatrice* è un trattato di organologia generale».

¹⁷ G. Simmel, *Henri Bergson*, cit., p. 60; trad. it. cit., pp. 19-20.

La medesima tensione che Simmel riconosce nella filosofia di Bergson sul piano della vita biologica e della creazione poetica riguarda anche l'individuo:

Continuamente combatte in noi l'io vivente, libero, creativo, con la materia e il suo meccanismo che, in verità, creato dalla vita, è ora da essa abbandonato, e perciò si sottomette alla fisica e alla chimica – o all'analisi psicologica¹⁸.

La tensione tra libera creazione vitale e meccanico irrigidimento mortale viene colta da Simmel come una lotta (*Kampf*), un conflitto simile a quello che nella propria filosofia riguarda anche la civiltà moderna. Come egli sintetizzerà nella conferenza del 1918 *Der Konflikt der modernen Kultur*¹⁹, lo stesso mutamento delle forme della civiltà presuppone infatti una profonda contraddizione interna tra vita e forma. Il malessere della civiltà deriva dunque dall'imposizione coatta della forma alla vita, che non può far altro che lottare all'infinito per infrangere ogni principio formale. L'estremo livello di civiltà raggiunto dalla vita moderna ha così condotto ad un'ipertrofia delle forme culturali oggettive e ad una sempre maggiore difficoltà a produrre forme culturali soggettive.

La connotazione antitecnicista e anticapitalista della posizione di Simmel è comune a buona parte della filosofia della vita in Germania, mentre non è del tutto riconoscibile in Bergson, anche in ragione della diversa connotazione che ha in Francia l'antitesi tra *Zivilisation* e *Kultur*. L'irriducibilità della lettura bergsoniana della civiltà moderna all'impostazione tedesca è particolarmente evidente in Scheler, anch'egli autore di una lettura di Bergson finalizzata ad una critica del capitalismo e della tecnica moderna. Questo tipo di interpretazioni avranno un effetto decisivo sulla filosofia della tecnica di Bergson, che conoscerà importanti aggiornamenti proprio negli anni Dieci e Venti e le cui motivazioni non sono spiegabili solo in base ad una logica interna del pensiero di Bergson, ma debbono tenere presente il confronto vissuto dal filosofo in primo luogo con la drammatica realtà storica della prima guerra mondiale e in secondo luogo con le

¹⁸ Ivi, p. 60; trad. it. cit., p. 20.

¹⁹ G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, Duncker & Humblot, München 1918; erneut veröffentlicht in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XVI, 1999, pp. 181-207; trad. it. di G. Rensi, *Il conflitto della civiltà moderna*, SE, Milano 1999.

principali voci filosofiche del suo tempo, tra le quali certamente quelle di esponenti della filosofia tedesca della vita quali Simmel e Scheler.

Il conflitto interno alla vita che Simmel riconosce in Bergson tra gli atti vitali «più che meccanici» (*übermechanisch*)²⁰ e la materia che agisce meccanicamente non riguarda solo il piano ontologico: anche sul piano epistemologico l'intelligenza (*Intellekt*) e la scienza sono intese come forme strumentali, scomposte, impoverite e dunque falsificate della vita e dei suoi significati metafisici. La scienza e l'intelligenza procedono dalla vita ma se ne allontanano inevitabilmente.

Simmel rileva a questo proposito una discrepanza tra l'illusorietà e dunque l'*irrealità* dei quadri messi a disposizione dall'intelligenza e la *reale* utilità delle immagini da essa fornite. Bergson apre insomma una spaccatura (*Spalt*)²¹ tra dimensione soggettiva e oggettiva e tra mondo vitale e mondo meccanico, senza gettare ponti tra le due dimensioni, come se non ritenesse significativa questa distanza e non avesse notato la tragicità del fatto che la vita, per poter esistere, dovesse trasformarsi continuamente in qualcosa di altro da sé. Per Simmel la vita, per realizzarsi, deve superarsi e risolversi nel suo contrario ma senza cadere in un dualismo metafisico come avviene in Bergson. Nella tensione descritta da Bergson tra il fluire e la fissità, tra il reale e l'ideale, Simmel percepisce la presenza di una contraddizione *tragica*, che Bergson però manca di riconoscere. Il ricorso alla categoria del *tragico* allude alla filosofia nicciana²², principale presupposto della *Lebensphilosophie* tedesca. All'inizio del Novecento il dibattito sul rapporto tra vita e spirito in Germania vede infatti nella filosofia di Nietzsche un punto di riferimento imprescindibile, espressione dell'istanza dionisiaca di valorizzazione della vita e di contrapposizione allo spirito, il cui sviluppo apollineo ed intellettualistico mortifica i valori vitali. Simmel accoglie l'idea nicciana della vita capace di innalzarsi e di accrescersi all'infinito, trascendendo

²⁰ G. Simmel, *Henri Bergson*, cit., p. 61; trad. it. cit., p. 20.

²¹ Ivi, p. 63; trad. it. cit., p. 22, dove viene suggerita la traduzione a mio avviso forzata di «Spalt» con «abisso», già proposta da Enzo Paci nel capitolo *Processo ed organicità* de *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1957, pp. 136-165, dove cita il saggio di Simmel su Bergson alle pp. 137-138.

²² Si veda in particolare il primo saggio di F. Nietzsche, *Der Geburt der Tragödie* (1873), in *Kritische Gesamtausgabe*, 9 Bde. in 35, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1967 ff., Bd. III/1, 1973; trad. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 2000.

continuamente se stessa senza risolversi mai in alcuna forma fissa e stabile. Il conflitto tra esperienza vissuta e intelletto, così come il conflitto della cultura moderna tra la vita e il suo irrigidimento nelle forme spaziali e anonime dell'economia monetaria, è ricondotto da Simmel ad una tendenza della vita a darsi una forma, come affermerà nel primo capitolo della *Lebensanschauung*: «La vita è affetta da questa contraddizione: essa può trovare ricetto solo in forme, eppure non può trovare ricetto in forme, per cui oltrepassa ed infrange ogni forma prodotta»²³. La vita è insomma costretta a porsi un limite e a superarlo continuamente, cucendo a doppio filo la creazione e il suo termine. Questo tema è presente anche nel saggio *Métaphysique de la mort*, incluso nei *Mélanges de philosophie relativiste* pubblicati da Alcan nel 1912²⁴. Qui Simmel si oppone all'immagine della morte come Parca che taglia il filo della vita, ovvero come elemento negativo che sopraggiunge improvvisamente ad interrompere una vita esclusivamente positiva. Per Simmel «la morte è legata alla vita fin dal principio e dal suo interno»²⁵, essa è «un momento formale costitutivo della nostra vita, che tinge tutti i suoi contenuti»²⁶. Non è insomma possibile concepire la vita come pura pienezza, poiché «la morte – che determina e scandisce il ritmo e la formazione dell'intero corso della vita – sarà presente ogni giorno e ogni minuto del giorno, come limite e come forma, come elemento e come condizione»²⁷.

La vita è invece per Bergson – nota Simmel nel saggio del 1914 – un assoluto della pienezza. Il negativo è assorbito nel positivo, la rappresentazione spaziale dissolta nella dimensione del vissuto e della durata. Tutto ciò che non ha il carattere dell'*élan vital* è una costruzione secondaria, tanto a livello cosmico, nella distensione e nel

²³ G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapiteln* (1918), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XVI, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, 1999, p. 231; trad. it. di G. Antinolfi, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, ESI, Napoli 1997, p. 18.

²⁴ G. Simmel, *Zur Metaphysik des Todes*, «Logos», I (1910), 1, April, pp. 57-70; erneut veröffentlicht in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XII, 2001, pp. 81-96; trad. fr. di Alix Guillaïn, *Métaphysique de la mort*, in *Gesamtausgabe*, Bd. XIX, cit., pp. 284-300; trad. it. di L. Perucchi, *Metafisica della morte e altri scritti*, SE, Milano 2012.

²⁵ G. Simmel, *Métaphysique de la mort*, cit., p. 285; trad. it. cit., p. 10.

²⁶ Ivi, p. 286; trad. it. cit., p. 12.

²⁷ Ivi, pp. 299-300; non riportato nella trad. it. cit.

deperimento della vita, quanto a livello umano, nella schematizzazione del pensiero.

La vita posta da Bergson come assoluto rappresenta però per Simmel un processo solo parziale di un fenomeno più generale, ovvero della dialettica tra flusso e forma che si svolge nella vita della coscienza come atto unitario. Nonostante che Bergson colga l'oscillazione della vita tra ciò che è fisso e ciò che diviene, egli finisce per ricondurre una tendenza all'altra, senza riconoscere quella contraddizione insita nella vita stessa che nella storia della filosofia è rappresentata dall'antica opposizione tra Parmenide ed Eraclito. Bergson insomma – avverte Simmel – non riesce a porsi al di là dell'alternativa tra cogliere il movimento a partire da ciò che è fisso, o spiegare ciò che è fisso come cristallizzazione di ciò che è mobile. Egli concepisce solo la *durée* come realtà vera ed ultima: spiega così il fisso a partire dal mobile, lo statico a partire dal dinamico, dalla *durée*. Questo allineamento alla posizione eraclitea lascia insoddisfatto Simmel, il quale auspica che la filosofia riesca ad elaborare una nozione di vita metafisica in grado di spiegare sia la fissità che il fluire del reale e dell'ideale, da intendere entrambi come «modalità del manifestarsi di una unità, per ora ancora indicibile, della vita metafisica»²⁸. Anziché rinchiudere l'esperienza in un solo sistema di riferimento, la filosofia della vita di Simmel accetta il senso di contraddizione e di indeterminatezza proprio dell'*Erlebnis*, per evitare di ridurla e impoverirla. Il conflitto tra *Leben* e *Geist* che percorre la filosofia tedesca dei primi decenni del Novecento non viene dunque risolto da Simmel in un monismo o in un dualismo, ma è anzi affermato come un'opposizione invalicabile ed immanente alla vita stessa²⁹.

²⁸ G. Simmel, *Henri Bergson*, cit., p. 69; trad. it. cit., p. 26.

²⁹ Il dibattito sull'opposizione tra vita e spirito nella *Lebensphilosophie*, con particolare riferimento alle diverse inclinazioni rispetto al pensiero nicciano, è oggetto dell'ottima analisi di E. Simonotti, *La svolta antropologica*, cit., pp. 29-54.

La mancanza in Bergson di senso del tragico, della morte e della negatività è rilevata negli anni tra le due guerre anche da Vladimir Jankélévitch, che conosce personalmente Bergson all'epoca in cui è studente all'École normale supérieure, intorno alla metà degli anni Venti¹. Il giovane filosofo di origini russe è già allora un grande lettore della filosofia tedesca e in particolare di Simmel, al quale dedica un importante articolo sulla «Revue de Métaphysique et de Morale» nel 1925, all'età di appena ventidue anni². Tale studio riguarda nel contempo anche la filosofia di Bergson, al quale Jankélévitch nel 1931 consacra quella che è ancora oggi una delle più importanti monografie sulla sua filosofia³. Bergson legge le bozze di questo saggio già nel 1930, apprezzando in particolare il riferimento di Jankélévitch all'«illusione retrospettiva»⁴, riconosciuta come aspetto portante della

¹ In occasione di una tavola rotonda su Bergson del maggio 1966 alla quale parteciperanno Jean Wahl, Pierre Trotignon e Pierre Mazars, Jankélévitch (1903-1985) ricorderà di aver conosciuto Bergson nel 1925 chiedendogli di parlare del suo corso su Plotino, cfr. *Cet invisible Bergson que nous portons en nous*, cit. In realtà Jankélévitch gli invia già nel 1924 il suo primo articolo, *Deux philosophies de la vie : Bergson, Guyau*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», XLIX (1924), 5-6, juin, pp. 402-449, e Bergson gli risponde con una lettera di ringraziamento il 12 maggio 1924, cfr. C, p. 1090 e EP, p. 777.

² V. Jankélévitch, *Simmel philosophe de la vie*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XXXII, 1925, pp. 213-257 e 373-386. Anche il padre di Jankélévitch è molto attento all'opera di Simmel e già nel 1911 firma una lunga recensione alla *Soziologie*, cfr. S. (Samuel) Jankélévitch, *Georg Simmel. Soziologie*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», XXXVI (1911), juillet à décembre, pp. 426-434. L'interesse di Samuel Jankélévitch per la filosofia tedesca è testimoniato anche dalla sua traduzione francese di gran parte dell'opera di Freud.

³ V. Jankélévitch, *Bergson*, Alcan, Paris 1931; éd. augmentée, *Henri Bergson* (1959), PUF, Paris 2008; trad. it. di G. Sansonetti, *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991.

⁴ Ivi (1931), pp. 22-23; trad. it. cit., pp. 30-31.

sua filosofia e alla base della sua critica alle idee di disordine e di nulla. La sintonia filosofica del giovane Jankélévitch con il pensiero del maestro è così forte che tale concetto viene ripreso e approfondito da Bergson nella conferenza *Le possible et le réel*, pubblicata proprio nel 1930 a partire da un intervento tenuto a Oxford una decina di anni prima⁵.

Negli anni Venti Bergson rappresenta insomma uno dei riferimenti filosofici principali per il giovane Jankélévitch, che lo mette a confronto con Simmel nella seconda parte dell'articolo del 1925. Così facendo, Jankélévitch attira l'attenzione di Bergson sugli sviluppi più recenti della filosofia simmeliana, alla quale Bergson aveva smesso di interessarsi dopo la Grande Guerra. Il 2 giugno 1925 Bergson scrive all'allievo una lettera di risposta al suo saggio:

Non conoscevo quest'ultima parte dell'opera di Simmel; ero rimasto al Simmel di prima della guerra, filosofo di un'ingegnosità, di una sottigliezza e di una penetrazione estreme, per il quale avevo già una reale ammirazione. Vedo che aveva finito per ampliare il suo punto di vista e che era arrivato alla metafisica. Ciò che dite delle influenze che ve l'hanno potuto condurre mi interessa naturalmente in modo molto particolare⁶.

A partire dall'articolo di Jankélévitch, Bergson ha dunque occasione di conoscere nuovi aspetti della filosofia simmeliana, in particolare la *Lebensanschauung*, e di meditare sull'accostamento critico delle loro due filosofie – riflessione che accompagnerà l'emergere di alcuni importanti adattamenti nella propria filosofia successiva.

⁵ Bergson ha anticipato l'espressione di Jankélévitch riferendosi al carattere «retroattivo» della visione intellettuale nella conferenza *La Prévision de la Nouveauté*, pronunciata in occasione di un meeting filosofico tenutosi a Oxford il 24 settembre 1920, pubblicato per la prima volta sulla rivista svedese «Nordisk Tidskrift» nel 1930 col titolo *Le possible et le réel* e infine incluso in PM, pp. 99-116; trad. it., pp. 83-97. L'idea del «movimento retrogrado del vero» è inoltre al centro della prima introduzione a PM, datata gennaio 1922, dove Bergson fa riferimento già alle lezioni fatte alla Columbia University nel gennaio e febbraio 1913 sul tema del «valore retrospettivo del giudizio vero», cfr. *Introduction (première partie)*, in PM, pp. 1-23, qui 14n; trad. it. pp. 3-21, nota p. 243. Il dialogo tra maestro e allievo su tale questione parte dalla lettera a Jankélévitch del 3 gennaio 1928, in EP, p. 779 e nell'introduzione alla seconda edizione del *Bergson* di Jankélévitch nel 1959, cfr. ed. PUF, 2008, pp. 2-3; trad. it. pp. 9-10.

⁶ Lettera pubblicata solo recentemente in EP, p. 778. Bergson all'epoca è malato e detta la lettera alla moglie.

Jankélévitch prosegue nella direzione indicata da Simmel nell'articolo su Bergson del 1914, la cui critica centrale riguarda la sua mancanza di senso del tragico. Il giovane Jankélévitch afferma dunque che anziché mantenere la tensione e la conflittualità tra vita e forma, Bergson si adatta in fin dei conti alla posizione eraclitea del flusso: egli ammette infatti la possibilità di superare le forme spaziali accordando priorità ontologica alla durata. Al contrario per Simmel «La forma non è un'escrescenza superficiale che potremmo potare a piacere un giorno o l'altro senza rimorsi; [...] affonda le sue radici nella nostra vita spirituale più profonda. La grande riforma di Simmel, dicevamo, è consistita nell'interiorizzare la negazione nella vita»⁷. Analogamente sul piano gnoseologico Bergson affermava sin dall'*Introduction à la métaphysique* la superiorità conoscitiva dell'intuizione e la possibilità per la metafisica di fare a meno dei simboli concettuali⁸. L'intuizione della vita a cui Simmel fa riferimento non è invece in grado di andare *oltre* la forma del concetto, bensì rimane *tra* la forma e la mobilità vitale:

Sicuramente Simmel giunge come Bergson ad una metafisica basata sull'intuizione, ma mentre Bergson si pone in un colpo solo *al di là* di ogni concettualismo, cioè di ogni dottrina che più o meno apertamente salva la forma, Simmel resta fedele in parte alla «Mittelstellung» relativista, si pone *tra* il «concettualismo» e il puro «mobilismo»: ciò che per esempio secondo Simmel caratterizza il genio non è il fatto che trascenda simultaneamente ogni concettualità, che si affranchi *nel contempo* da ogni forma, bensì che sintetizzi in un atto di intuizione le due esigenze contrarie armoniosamente equilibrate di «Mehr-Leben» e «Mehr-als-Leben»⁹.

Jankélévitch si riferisce al primo capitolo della *Lebensanschauung*, in cui Simmel definisce così l'interna contraddizione della vita, continuamente portata a trascendersi proprio contrapponendosi a sé ed autoalienandosi nel mondo:

Come il trascendere della vita oltre la sua limitata forma attuale all'interno del proprio piano è più-vita, un trascendere che però costituisce l'essenza immediata e ineluttabile della vita stessa, così il trascendere verso il piano dei

⁷ V. Jankélévitch, *Simmel philosophe de la vie*, cit., p. 380.

⁸ Cfr. *Introduction à la métaphysique* (1903), in PM, p. 182; trad. it., p. 152: «La metafisica è dunque la scienza che pretende di fare a meno dei simboli».

⁹ V. Jankélévitch, *Simmel philosophe de la vie*, cit., pp. 380-381.

contenuti reali, del senso logicamente autonomo, non più vitale, è più-che-vita, un trascendere che è assolutamente inseparabile da essa e costituisce l'essenza stessa della vita spirituale¹⁰.

Jankélévitch fa insomma notare che Simmel salvaguarda i diritti della forma sul piano sia metafisico che epistemologico senza cadere nella «musicalità insinuante» del bergsonismo e trovando nel dinamismo della vita «una sorta di terzo assoluto»¹¹. L'autore si riferisce così al “terzo regno” con cui Simmel definisce l'ordine intermedio tra l'ideale e il reale, tra il soggettivo e l'obiettivo, il temporale e l'eterno, il molteplice e l'uno. Quello è per Simmel il terreno su cui dovrà svilupparsi la filosofia, come terzo polo tra le estremità dell'irriducibile dualismo entro cui è tesa ogni nostra esperienza¹². L'*Erlebnis* condivide infatti entrambi gli aspetti di ogni dualità e mostra che nessuno dei due termini ha senso se non in relazione all'altro. L'unità è così ritrovata non nell'uno o nell'altro termine della dualità, bensì in una posizione intermedia. Perciò Simmel rifiuta la posizione eraclitea del flusso senza forma, attribuita invece a Bergson nel saggio del 1914. Jankélévitch ricorda che secondo Simmel Bergson riduce l'unità della vita al suo principio mobile dell'*élan vital*, ovvero ad una delle due estremità del dualismo, mentre Simmel ritiene che tale unità sia possibile solo in una dimensione intermedia oscillante tra stasi e flusso, tra immanenza e trascendenza. Jankélévitch sintetizza tale osservazione di Simmel facendo attenzione a non semplificare la sua critica nei confronti della filosofia bergsoniana:

[Simmel] evita il rimprovero, peraltro assurdo e grossolano, che è stato spesso fatto al bergsonismo di sostanzializzare il divenire, di ipostatizzare la durata spirituale o di restaurare col nome di Vita non so quale Aldilà intuitivo che sarebbe un concetto di nuovo genere. L'assoluto stesso che Simmel ha trasportato nel dinamismo soggiacente dell'«autotrascendenza» emerge in qualche modo organicamente dal principio di relatività¹³.

¹⁰ G. Simmel, *Lebensanschauung*, cit., p. 232; trad. it. cit., p. 19.

¹¹ V. Jankélévitch, *Simmel philosophe de la vie*, cit., p. 381.

¹² La posizione di Simmel rispetto a dualismo e idealismo dalla filosofia del denaro alla *Lebensphilosophie* è analizzata da V. D'Anna, *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Clueb, Bologna 1996.

¹³ V. Jankélévitch, *Simmel philosophe de la vie*, cit., p. 381.

Il privilegio accordato alla dimensione della durata e della mobilità non è infatti criticato per il fatto di essere un concetto spaziale e statico come gli altri, ma perché tale polarità finisce per assorbire in sé ogni fissità spaziale e per abolire così la negazione che per Simmel è invece intrinseca alla vita, così come lo sarà per gli esiti futuri della filosofia di Jankélévitch¹⁴. Nel mettere l'*élan vital* bergsoniano di fronte alla *tragédie de la culture* simmeliana, Jankélévitch si trova così a riflettere sull'importanza dello statuto assegnato alla negazione e dunque alla finitezza.

Nell'ultimo capitolo de *L'évolution créatrice* e nella conferenza *Le possible et le réel*¹⁵ Bergson dimostra l'illusorietà dell'idea di nulla e di disordine, indicandole come le principali conseguenze dell'attitudine cinematografica e fabbricatrice dell'intelligenza nel campo della teoria dell'essere e della teoria della conoscenza. Così come il nulla è in realtà la sostituzione della presenza di qualcosa che non attendevamo di trovare con l'assenza di ciò che invece attendevamo, il disordine non è l'assenza di ordine bensì la presenza di un ordine diverso: «Noi non percepiamo e non concepiamo che il pieno. Una cosa “scompare” solo perché un'altra l'ha sostituita»¹⁶. Simmel ammette al contrario la negazione come elemento inerente alla vita, la cui finitezza è dunque una dimensione invalicabile.

Jankélévitch continua a far dialogare Simmel e Bergson su questo tema nella monografia del 1930 su Bergson, dove conclude l'ultimo capitolo su *Le néant des concepts et le plein de l'esprit* con un riferimento alla tragedia della cultura:

Ma una singolare fatalità vuole che [lo spirito] lavori incessantemente alla propria distruzione nell'atto stesso in cui afferma la [propria] grandezza. L'evoluzione riassume questa tragedia [1930: *drame*; 1959: *tragédie*]: bisogna che la vita esca dal possibile per essere completa, perché nulla vale il reale; e tuttavia essa ha tutto per essere completa, perché nulla vale il reale; e tuttavia essa ha tutto da perdere a correre queste avventure: essa si dividerà tra le specie, rinnegherà se stessa a ogni passo, soccomberà alle tentazioni della materia. Così pure la memoria, che libera la nostra coscienza, è sempre sul punto di

¹⁴ È opportuno ricordare che anche nell'opera di Jankélévitch il negativo avrà un ruolo importante e sarà descritto in termini simili a quelli simmeliani, specialmente ne *La mort* (1977), Flammarion, Paris 2008; trad. it. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Petri, *La morte*, Einaudi, Torino 2009.

¹⁵ Bergson sviluppa la critica al principio di ragion sufficiente in EC, pp. 272-298; trad. it., pp. 223-238 e in *Le possible et le réel* (1930), in PM, pp. 105-108; trad. it., pp. 88-90.

¹⁶ Ivi, p. 106; trad. it., p. 89.

rinnegarla. La memoria è naturalmente e costituzionalmente retrospettiva. E la cosa più tragica è che senza questa retrospettività non c'è rappresentazione, non c'è conoscenza né scienza¹⁷.

Egli riconosce insomma anche in Bergson il carattere inevitabilmente conflittuale della vita, che per concretizzarsi nell'evoluzione o nella nostra esperienza è costretta a prendere forma, offrendo così una versione di Bergson più vicina ai termini simmeliani. Ciononostante Jankélévitch nella seconda edizione del 1959 di *Henri Bergson* ribadirà il giudizio sull'intuizione che ha già elaborato nel saggio del 1925: «Bergson stesso non ammette con l'intuizione la possibilità di una grande apertura per la quale l'uomo buca il fondo della sua finitezza? E il sacrificio eroico non strappa il superuomo dai cardini del suo essere?»¹⁸. Ciò rispetta l'idea bergsoniana secondo cui lo scopo della filosofia è «di andare a cercare l'esperienza nella sua fonte, o piuttosto al di sopra di questa svolta decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diventa propriamente l'esperienza umana»¹⁹. L'assoluto a cui si è riferito Simmel non ha invece la medesima ambizione, come osserva Jankélévitch nell'articolo del 1925: «L'assoluto scoperto dalla metafisica della vita, sia flessibile sia sostanziale nella sua generalità intuitiva, non è la realtà umana per eccellenza?»²⁰. Un'intuizione che giungesse alla contemplazione trascendente dell'assoluto non sarebbe propria della realtà umana: «il riposo dello spirito non potrebbe essere che un Assoluto inumano»²¹. Non è irrilevante l'insistenza di Jankélévitch sulla dimensione umana e sulla sua insuperabile finitezza, che sembra orientata verso le tematiche dell'esistenzialismo – orientamento filosofico che avrà una notevole importanza per la ripresa di Bergson nel secondo dopoguerra, in particolare in Italia²². La sua filosofia della vita e dell'intuizione, anche in ragione degli sviluppi che avrà ne *Les deux sources*, consentirà infatti agli interpreti successivi di riconoscere anche in Bergson un pensiero della finitezza.

¹⁷ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., 1930, p. 291; 1959, p. 227; trad. it. cit., pp. 287-288 (lievemente modificata).

¹⁸ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., 1959, p. 225; trad. it. cit., p. 285.

¹⁹ MM, p. 205; trad. it., p. 155.

²⁰ V. Jankélévitch, *Simmel philosophe de la vie*, cit., p. 381.

²¹ Ivi, p. 386.

²² Negli anni Cinquanta in particolare Enzo Paci leggerà Bergson a partire dal problema del tragico e rimanendo aderente alla lettura simmeliana, come ho messo in luce in *Reazioni italiane al bergsonismo nel secondo dopoguerra*, cit.

Nell'articolo su Simmel del 1925 Jankélévitch ha riscontrato la sua differenza da Bergson già a partire dal problema dell'*individualità*. La chiusura della vita entro i limiti di un'individualità fissa e deperibile è infatti per Simmel un effetto del conflitto tragico interno alla vita, che nel suo sviluppo si cristallizza in «esistenze transvitali»¹, secondo un processo che Jankélévitch giudica antibergsoniano.

La curvatura interpretativa di Jankélévitch coglie certi aspetti, ma d'altra parte è possibile riconoscere anche in Bergson alcuni tratti che lo avvicinerebbero a Simmel. Il gioco di slancio vitale e condensazione nelle forme individuali infatti è definito ne *L'évolution créatrice* in un modo che può a giusto titolo ricordare la tensione simmeliana tra *Mehr-Leben* e *Mehr-als-Leben*. La vita è infatti definita come «un'azione sempre crescente»², ma frenata da una tendenza ad arrestarsi e a solidificarsi in forme particolari:

Per quanto possibile, l'evoluzione in generale procederebbe in linea retta; ogni evoluzione speciale è invece un processo circolare. Come mulinelli di polvere sollevati dal vento che passa, gli esseri viventi girano su se stessi, sospesi al grande soffio della vita. Essi sono dunque relativamente stabili, anzi imitano così bene l'immobilità che noi li trattiamo come *cose* anziché come *progressi*, dimenticando che la permanenza stessa della loro forma non è altro che il tracciato di un movimento. Talvolta, però, si materializza davanti ai nostri occhi, come una fuggevole apparizione, il soffio invisibile che li porta. Abbiamo questa improvvisa illuminazione davanti a certe forme dell'amore materno, così sorprendente, così commovente anche nella maggior parte degli animali, e riscontrabile anche nella sollecitudine della pianta per il suo seme. Questo amore, in cui alcuni hanno visto il grande mistero della vita, potrebbe forse

¹ V. Jankélévitch, *Simmel philosophe de la vie*, cit., p. 375.

² EC, p. 129; trad. it., p. 109.

svelarcene il segreto. Esso ci fa vedere come ogni generazione si inclina verso quella che seguirà. Ci suggerisce che l'essere vivente è soprattutto un luogo di passaggio, e che l'essenziale della vita sta nel movimento che la trascende³.

L'essere vivente come luogo di passaggio e di trasmissione della crescita della vita non sembra molto distante dalle individualità intese simmelianamente come «esistenze particolari transvitali [*transvital* *Sonderexistenzen*]»⁴. Questo modello di individuazione, elaborato nel quadro cosmologico de *L'évolution créatrice*, ne *Les deux sources* si carica di importanti risvolti sociali.

Le «esistenze transvitali» simmeliane, serrate nel conflitto della civiltà, hanno rotto con la tradizione cartesiana del soggetto per mezzo di uno spostamento verso la vita: solo a partire dalla corrente della vita si può formare l'io. Ciò non vale però per Bergson a proposito della personalità individuale, che almeno nelle prime opere non era considerata tanto l'esito dello sviluppo della vita in *Mehr-als-Leben*, cioè in non-vita, bensì era presentata come il luogo privilegiato in cui si manifesta la durata come dimensione reale della vita. Bergson estende in seguito tale assunto delle opere psicologiche al piano metafisico, facendo del flusso creativo della durata il modello dell'evoluzione della vita ne *L'évolution créatrice*: «Questa è la mia vita interiore, e questa è, anche, la vita in generale»⁵. All'idea dell'«io profondo» come luogo di manifestazione della libertà corrispondeva nell'*Essai* l'idea di un «io superficiale», descritto come «la proiezione esterna dell'altro, la sua rappresentazione spaziale e, per così dire, sociale»⁶, una specie di ombra del vero io proiettata nello spazio omogeneo, considerato la dimensione propria alla vita sociale. In modo analogo ne *Le rire* la società era presentata come uno strato superficiale in cui si condensavano i sentimenti individuali: «Il lento progresso dell'umanità verso una vita sociale sempre più pacificata ha consolidato poco a poco questo strato, così come la vita del nostro stesso pianeta è stata un lungo sforzo per ricoprire con una pellicola solida e fredda la massa ignea dei metalli in ebollizione»⁷.

³ *Ibid.*; trad. it., pp. 108-109.

⁴ G. Simmel, *Lebensanschauung*, cit., p. 234; trad. it. cit., p. 20.

⁵ EC, p. 259; trad. it., p. 212.

⁶ DI, p. 173; trad. it., p. 146.

⁷ R, p. 122; trad. it., p. 95.

Nell'agio di una vita conformista, tanto rassicurante quanto rigida, ripetitiva e cerimoniosa, il riso è un artificio per proteggere la tensione e l'elasticità della vita contro l'eccesso di irrigidimento a cui tende l'organizzazione sociale. Per il primo Bergson tra individuo e società vi era insomma una contrapposizione equivalente a quella tra durata e spazio, vita e materia.

Ciò che Jankélévitch osserva nell'articolo del 1925, ovvero che in Bergson l'individualità non è frutto di un conflitto tra vita e non-vita, sembra corrispondere alla sua prima posizione di individualismo radicale⁸, che considerava il soggetto come polo positivo dell'esperienza immediata e fonte dell'atto libero, aperto dall'intuizione al contatto con la realtà dinamica della durata. Il soggetto sarebbe il polo creativo e profondo opposto al polo formale e superficiale della società.

Da questo punto di vista Jankélévitch si può ben collocare nell'interpretazione di Bergson prevalente negli anni Dieci e Venti, che vi riconosce un deciso soggettivismo e individualismo, un'esortazione al ritiro in se stessi e una corrispondente diffidenza nei confronti della società, degradata a dimensione impoverita rispetto alla pienezza della durata che l'io vive invece nel fondo della propria interiorità⁹.

Se tale interpretazione può avere un riscontro nelle prime opere, sembra invece superata da *Les deux sources*. L'importanza che qui assume la dimensione collettiva dell'umanità esorcizza infatti la critica di soggettivismo e di individualismo che è stata spesso rivolta alla filosofia bergsoniana, accusata di ritenere la società un mero luogo di ripiego, di proiezione statica di una vita interiore più autentica, luogo dell'abitudine e della convenzione utilitaristica e persino fonte di errore metafisico. Lo statuto dato alla vita individuale e ai suoi confini rispetto alla vita e alla società viene infatti precisato diversamente ne *Les deux sources*. La dualità tra il chiuso e l'aperto introduce non solo un nuovo tipo di società, ma anche un nuovo fondamento

⁸ Così è definita anche in J.-L. Vieillard-Baron, *Le mysticisme comme cas particulier de l'analogie chez Bergson*, in G. Waterlot (éd.), *Bergson et la religion : nouvelles perspectives sur « Les Deux Sources de la morale et de la religion »*, PUF, Paris 2008, p. 238.

⁹ Per una panoramica delle principali voci che più sostengono l'individualismo di Bergson e per una loro critica condotta attraverso la lettura delle DS rinvio al mio saggio *Le sujet dans la société ouverte*, in F. Caeymaex – A. François – F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2012, t. V, *Bergson et la politique : De Jaurès à aujourd'hui*, pp. 223-243.

all'intersoggettività, che attinge alla fonte metafisica della vita, radice della coappartenenza e della solidarietà tra gli esseri.

Le esistenze individuali dei mistici, il cui richiamo è fondamentale per la realizzazione della società aperta, trascendono i confini della personalità facendosi vettori dell'*élan vital* per fare uscire l'uomo dall'impersonalità spaziale e irrigidita della società chiusa, senza però riassumersi in una dimensione meramente personale: lo slancio trasmesso dalle loro individualità privilegiate non va infatti né nel senso della chiusura in una società particolare né del protagonismo dell'individuo mistico, ma al contrario in direzione di un'apertura sociale che pretende di essere universale e che si raggiungerebbe attraverso la diffusione dell'intuizione mistica all'intera umanità. Si può quindi affermare che il rilievo assunto ne *Les deux sources* dalle individualità dei mistici rinvii in ultima istanza alla valorizzazione della vita sociale, che assume allora una nuova importanza rispetto alle prime opere. La mistica non mira dunque a spostare il baricentro della vita sociale verso uno spiritualismo intimista, ma al contrario trasmette l'emozione creatrice sul terreno sociale, che tenderebbe altrimenti ad essere dominato dallo spazio e dalla mania fabbricatrice dell'intelligenza, e a chiudersi nella gerarchia e nella disposizione alla guerra.

L'energia dispiegata dai mistici proviene «da una fonte che è la stessa della vita»¹⁰, dunque trascende la pura individualità soggettiva. Nell'esperienza mistica non avviene però una fusione totale né dunque una perdita delle frontiere dell'io, bensì una «parziale coincidenza»¹¹ che non abolisce mai la tensione tra il tutto vitale e l'individuo, così che anche la vita dei mistici si caratterizza – per dirla con Worms – come «*une expérience de la limite qui reste dans les limites de notre expérience*»¹². Il soggetto umano, per quanto «transvitale», non dissolve insomma mai completamente i suoi confini.

Sia nella direzione della chiusura che dell'apertura la personalità individuale si affaccia così su dimensioni impersonali: alla superficie si rivolge verso l'insieme impersonale dei comandamenti morali della società chiusa, che aggregano gli individui per la necessità di soprav-

¹⁰ DS, p. 246; trad. it., p. 178.

¹¹ Ivi, p. 233; trad. it., p. 169.

¹² F. Worms, *La vie est-elle la double source de la morale ?*, in *Les deux sources de la morale et de la religion*. Henri Bergson, Ellipses, Paris 2004, p. 66.

vivenza della specie, mentre nel senso inverso si allaccia nel comune radicamento degli individui alla vita, fonte metafisica della socialità.

Da questo punto di vista l'individuo de *Les deux sources* sembra più simile a quello che Jankélévitch ha riconosciuto in Simmel nell'articolo del 1925. Sebbene sia priva della dimensione tragica e conflittuale propria dell'individualità simmeliana, la personalità che Bergson descrive nel 1932 si avvicina maggiormente all'idea di una vita individuale intermedia tra *Mehr-Leben* e *Mehr-als-Leben*. Bergson abbandona infatti la contrapposizione duale tra io profondo e società per porre la vita individuale su un piano misto al centro della tensione tra l'aspirazione a trascendere la personalità e la necessità di darsi una forma, tra la partecipazione all'energia creativa vitale per elevare l'umanità al di sopra di se stessa e la tendenza ad organizzarsi nel senso della coesione, della ripetizione e dell'esteriorità.

Jankélévitch nell'articolo su Simmel del 1925 ha messo in evidenza che la tensione tra vita e forma al centro del pensiero simmeliano ha un risvolto anche in ambito *morale* e *religioso*. Per realizzare un progresso morale è infatti necessario fissare comandamenti e imperativi che trascendano e contrastino l'arbitrarietà morale individuale, attuando così una «solidificazione mortale della vita etica»¹³. Similmente nella religione si assiste ad un'esteriorizzazione del fervore creativo in segni palpabili e solidi monumenti, in dogmi, riti e preghiere che evitano una dispersione nella «mobilità inesprimibile della vita»¹⁴. Simmel ritiene al tempo stesso che l'eccessiva esteriorizzazione della religiosità porti a perdere il contatto con la sua fonte primaria, il cui recupero è stato il motivo ultimo della Riforma. Anche la morale e la religiosità vivono così un loro conflitto, la «tragedia della vita spirituale»¹⁵.

Ne *Les deux sources* questa distanza tra intuizione mistica e forma dottrinale della religione diviene particolarmente evidente, pur senza assumere la tonalità tragica propria a Simmel:

Da una dottrina che sia solo dottrina difficilmente nascerà l'entusiasmo ardente, l'illuminazione, la fede che solleva le montagne. Ma, data questa in-

¹³ V. Jankélévitch, *Georg Simmel, philosophe de la vie*, cit., p. 375.

¹⁴ *Ivi*, p. 376.

¹⁵ *Ibid.*

candescenza, la materia in ebollizione scorrerà senza fatica nello stampo di una dottrina. Noi ci rappresentiamo dunque la religione come la cristallizzazione, operata da un sapiente raffreddamento, di ciò che il misticismo depone di ardente nell'anima dell'umanità¹⁶.

Ciò che avviene per l'intuizione mistica ripete insomma ciò che sin dalle prime opere era descritto per l'intuizione metafisica e per il tentativo di esprimerla in simboli, di passare dal senso al segno¹⁷.

L'importanza di tradurre l'intuizione mistica in una forma religiosa che abbia una funzione sociale, così come lo sviluppo dell'emozione creatrice dei mistici in una vita attiva e capace di risvegliare negli uomini il desiderio di imitarla, sono aspetti della filosofia de *Les deux sources* che testimoniano un orientamento all'immanenza anche per le esperienze più spirituali. Ciò impedisce di ridurre l'opera a interpretazioni spiritualiste: lo stesso misticismo infatti, oltre ad avere un carattere attivista testimoniato dalle vite di «uomini e donne d'azione»¹⁸, nel suo dialogo con la meccanica impone di considerarlo come lo fa Bergson, ovvero come un'esperienza umana, quindi sempre portata a mediare il suo carattere di trascendenza all'interno dei confini dell'esistenza particolare ed immanente di ogni grande personalità¹⁹.

Persino riguardo al tema morale della *libertà* Bergson ne *Les deux sources* sembra avvicinare la propria dottrina ad una concezione più mediata di quella sostenuta nell'*Essai*. La libertà era allora dimostrata a partire dall'esperienza immediata dell'atto libero, un atto puro che vede maturare e crescere le proprie conseguenze nel corso temporale della durata, in contrapposizione alla visione spaziale e retrospettiva data dal determinismo associazionista²⁰. Lo scritto postumo di Sim-

¹⁶ DS, p. 252; trad. it., p. 182.

¹⁷ Bergson instaura persino un paragone tra dottrina religiosa e divulgazione scientifica: «C'è una divulgazione nobile, che rispetta i contorni della verità scientifica, e che permette a spiriti semplicemente colti di rappresentarsela a grandi linee, finché uno sforzo superiore ne mostrerà loro i particolari e soprattutto permetterà loro di penetrarne il significato. Dello stesso genere ci sembra la diffusione del misticismo per opera della religione. In questo senso la religione è, rispetto al misticismo, ciò che è la divulgazione nei riguardi della scienza», DS, p. 253; trad. it., p. 183.

¹⁸ DS, p. 259; trad. it., p. 187.

¹⁹ Tali riflessioni sulla natura del misticismo nelle DS ripropongono rapidamente quanto già sviluppato nel mio *Bergson, la tecnica, la guerra*, cit., pp. 115-149.

²⁰ Si veda in particolare la descrizione dell'atto libero in DL, pp. 123-137; trad. it., pp. 106-114.

mel *Über die Freiheit*²¹, pubblicato nel 1922 e quasi sicuramente sconosciuto a Bergson, esprime una critica alla concezione della libertà fondata sulla sua esperienza immediata, come quella dell'*Essai*. Nel quadro dell'incompiutezza e della relatività dell'essenza umana, la libertà assume per Simmel un carattere altrettanto relativo e limitato: «Non esiste la libertà in genere, bensì una libertà nei confronti di qualcosa di determinato e da qualcosa di determinato»²². Egli ha così sostenuto che l'esperienza della novità non sia sufficiente a postulare l'esistenza di una libertà assoluta, intoccabile dal mondo fisico e dai vincoli delle leggi naturali. La libertà non può così essere intesa in modo semplice ed univoco, né riferita ad un soggetto autoreferenziale e coincidente con la sua libertà stessa.

L'aggiornamento già riscontrato nella concezione bergsoniana della soggettività in particolare rispetto alla società e al mondo fisico ha riflessi particolarmente significativi anche sulla concezione della libertà ne *Les deux sources*, moderandone i tratti di pura attività e di coincidenza con il soggetto, e finendo così di nuovo per avvicinarsi alla metafisica simmeliana.

L'azione morale dei mistici presenta infatti alcune notevoli differenze rispetto all'atto puro dell'*Essai*. Per prima cosa l'attivismo mistico non è puramente un atto ma ha in sé una parte di passività: Bergson afferma infatti che i mistici sono «passivi rispetto a Dio, attivi rispetto agli uomini»²³. La loro personalità non è la fonte della loro libertà, poiché essi dispiegavano «un'anima a un tempo agente e “agita”, la cui libertà coincide con l'attività divina»²⁴. La loro azione deriva infatti dal contatto che essi hanno raggiunto con lo sforzo creativo della vita, di cui essi sono intermediari sul piano umano e sociale, prolungando indefinitamente lo slancio vitale. La libertà dunque non è più tanto del soggetto quanto della vita, di cui essi sono strumenti. Il misticismo vero consiste infatti nel sentimen-

²¹ G. Simmel, *Über die Freiheit*, in *Gesamtausgabe*, cit. Bd. XX, hg. von T. Karlsruhen und O. Rammstedt, 2004, pp. 80-115; trad. it. di M. Martinelli, *Frammento sulla libertà*, Armando, Roma 2009, pp. 63-119. Simmel presenta il testo a Baensch poco prima di morire nel settembre 1918, affinché sia pubblicato nella rivista «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur»; qui uscirà per la prima volta nel 1922, cfr. introduzione di Monica Martinelli all'ed. it., p. 8.

²² Ivi, p. 115; trad. it. cit., p. 119.

²³ DS, p. 246; trad. it., p. 178.

²⁴ *Ibid.*

to «di essere lo strumento di un Dio che ama tutti gli uomini di uno stesso amore, e che domanda loro di amarsi vicendevolmente»²⁵. La loro libertà appare dunque limitata dal fatto di essere strumenti di una libertà superiore alle loro vite particolari, una libertà che li rende in qualche misura “agiti” e passivi. In questa fondamentale ridefinizione della questione della libertà pare si possa riconoscere di nuovo un avvicinamento di Bergson alla metafisica della vita del Simmel maturo. Questi, affrontando il tema morale della volontà, vi riconosceva il medesimo processo di autotrascendenza della vita, per cui la volontà individuale è in realtà espressione di una volontà che la trascende. Nel primo capitolo della *Lebensanschauung* Simmel affermava questa idea rifacendosi alla preghiera del “Padre nostro”, in un modo che potrebbe adattarsi anche al mistico de *Les deux sources*: «Signore, sia fatta la tua volontà, non la mia»²⁶.

Un riflesso del gioco di attività e passività nella libertà individuale ne *Les deux sources* si può riconoscere anche sul piano della storia, ad essa strettamente legato. Nella considerazione del senso del divenire storico, Bergson partiva da un’esigenza antideterminista, sulla quale insisteva sin dalle lezioni su *Spirituality and liberty* tenute nel febbraio 1913 alla Columbia University:

Ci sono impossibilità nella storia, e il politico acuto non propende ad esse, ma c’è un vasto campo di possibilità aperto alla scelta o alla libertà dello statista. Ed egli non può semplicemente scegliere fra tante possibilità, può crearne di nuove. Perciò nello sviluppo delle nazioni il punto di vista della libertà è più vero di quello del determinismo o della necessità²⁷.

Pochi mesi dopo, il 28 maggio 1913, Bergson affermava nuovamente l’irriducibilità del divenire storico alle leggi causali proprie delle scienze naturali nella conferenza «*Fantômes de vivants*» et «*recherche psychique*»²⁸. Nell’ultimo capitolo de *Les deux sources* Bergson muta la propria posizione e riscontra invece nello sviluppo storico una regolarità simile a quella di una legge biologica. Nella storia si verifica infatti un alternarsi di flussi e riflussi tra lo svilup-

²⁵ Ivi, p. 332; trad. it., p. 239.

²⁶ G. Simmel, *Lebensanschauung*, cit., p. 233; trad. it. cit., p. 20.

²⁷ M, p. 983.

²⁸ «*Phantômes de vivants*» et «*recherche psychique*» (1913), in ES, p. 64; trad. it., p. 49; cfr. *infra*, cap. 3.

po spirituale e quello materiale dell'umanità, che si spingono sino al proprio estremo prima di lasciare il passo all'altra tendenza, che viene portata anch'essa fino all'estremo, e così di seguito, secondo una «*legge di duplice frenesia*»²⁹. La legge biologica di dicotomia che regola l'evoluzione della natura è insomma presa a modello per descrivere il divenire storico. Bergson specifica che il ricorso al termine «legge» non è una concessione al determinismo o al finalismo, né implica alcun fatalismo storico, ma semplicemente constata nei fatti una «sufficiente regolarità»³⁰. Con il riconoscimento di una regolarità dicotomica nel divenire storico, Bergson finisce tuttavia per introdurre un margine di condizionamento all'ambito della libertà.

La metafisica bergsoniana della piena positività dello slancio vitale mostra così più di una traccia di revisione nel senso della limitazione e della mediatezza. Ciò non rappresenta una novità assoluta, poiché già ne *L'évolution créatrice* Bergson ha affermato la *finitezza* dell'*élan vital*:

[...] la vita intera, animale e vegetale, appare, in ciò che di essenziale possiede, come uno sforzo per accumulare energia e per liberarla poi attraverso canali flessibili, deformabili, al termine dei quali riuscirà a compiere un'infinita varietà di operazioni. Ed è quanto lo *slancio vitale*, attraversando la materia, vorrebbe immediatamente ottenere. E di certo ci riuscirebbe, se la sua potenza fosse illimitata o se potesse giovare di qualche aiuto esterno. Ma lo slancio è finito, e si è prodotto una volta per tutte. Non può superare tutti gli ostacoli. Il movimento che imprime viene deviato, viene diviso, è sempre contrastato e l'evoluzione del mondo organico altro non è se non lo svolgersi di questa lotta³¹.

²⁹ DS, p. 316; trad. it., p. 228.

³⁰ Ivi, p. 316; trad. it., pp. 227-228.

³¹ EC, p. 254-255; trad. it., p. 208-209. Cfr. anche ivi, p. 246; trad. it., p. 202: «Tutte le nostre analisi ci rivelano come la vita implichi uno sforzo per risalire la china che la materia discende, facendoci così intravedere la possibilità, anzi la necessità di un processo opposto a quello della materialità, che crea la materia semplicemente interrompendosi. Certo, la vita che si evolve alla superficie del nostro pianeta è vincolata a qualcosa di materiale. Se fosse pura coscienza, o a maggior ragione sovracoscienza, essa sarebbe pura attività creatrice. Di fatto, si trova ancorata a un organismo che la sottomette alle leggi generali della materia inerte, ma tutto lascia credere che essa faccia il possibile per affrancarsi da queste leggi». Al tema della finitezza dell'*élan* è dedicato l'articolo di Antoine Janvier, *Le problème de la mort et le statut de l'intelligence dans L'évolution créatrice*, in *Annales bergsoniennes*, cit., t. IV, pp. 467-482.

La realtà è insomma irriducibile alla pienezza di un unico principio, ma si dà sempre scissa in due tendenze dalla cui lotta si delinea il divenire della realtà. Il modo in cui la vita si libera attraverso gli impedimenti è chiarito da Bergson con l'esempio della visione:

[...] la visione è una potenza che, *di diritto*, coglierebbe un'infinità di cose inaccessibili al nostro sguardo. Ma una tale visione non potrebbe diventare una vera e propria azione; converrebbe piuttosto a un fantasma che non a un essere vivente. La visione di un essere vivente è una visione efficace, limitata agli oggetti sui quali esso può agire: è una *visione canalizzata* [...] ³².

Nel saggio su Bergson del 1930, Jankélévitch riscontra a proposito di questa tensione tra vita e materia nell'organizzazione dell'occhio due diverse direzioni teoriche. Da un lato emerge infatti la pura positività della vita: «l'animale vede *malgrado* i suoi occhi piuttosto che per loro mezzo» ³³. La materialità non serve insomma alla vita, la finitezza che la corporeità le conferisce non le è innata: «La vita non ha bisogno del corpo; al contrario, vorrebbe essere sola e andare diritta al suo scopo senza dover trapassare le montagne» ³⁴. Al tempo stesso Jankélévitch riconosce nell'idea della visione come funzione che si realizza attraverso gli ostacoli incontrati nella materia una sorta di positività negativa, di infinità delimitata. Il corpo è così il «*male necessario*, [...] un ripiego che la vita ha dovuto subire» ³⁵. Il corpo e la materialità si oppongono all'*élan vital* ma «questa esteriorità radicale non è affatto assolutamente antispirituale. Essa aiuta lo slancio vitale a prendere coscienza di sé; fa sì che la vita sia “per sé” e non soltanto “in sé”» ³⁶. Sviluppando questa intuizione, nella seconda edizione di *Henri Bergson* nel 1959 Jankélévitch riconoscerà nell'occhio «la complicazione dialettica e il paradosso dell'organo-ostacolo» ³⁷, e rivelerà il significato simmeliano di tale definizione nel saggio del 1977 *La mort*:

³² EC, p. 94-95; trad. it., p. 82.

³³ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., 1930, p. 235; 1959, p. 167; trad. it., p. 211.

³⁴ Ivi, 1930, p. 237; 1959, p. 168; trad. it. cit., p. 212.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, 1930, pp. 239-240; 1959, p. 169; trad. it. cit., p. 215.

³⁷ Ivi, p. 168; trad. it. cit., p. 212. Questa interpretazione di Jankélévitch sarà raccolta da Merleau-Ponty nella parte su Bergson del corso su *La nature*, Seuil, Paris 1995, pp. 78-102; trad. it. *La natura*, Cortina, Milano 1996, pp. 75-104.

In generale, l'organo ostacolo è soprattutto un organo, un organo contrastato e complicato: così il cervello è l'organo-ostacolo del pensiero, l'occhio l'organo-ostacolo della visione, il linguaggio l'organo-ostacolo del senso. E Georg Simmel descrive nella «tragedia della cultura» un'ambivalenza dialettica dello stesso ordine: lo spirito, se vuole esprimersi, ha bisogno dei segni che tuttavia lo smentiscono, e che lo servono intralciandolo; in virtù di quale bizzarro capriccio del destino il senso può esprimersi solamente nella difficoltà? Come accade ad esempio nell'acrobazia dello «stile»³⁸.

Come nel caso degli organi, così anche per il linguaggio, l'acrobazia della vita consiste nel far presa sugli ostacoli materiali per realizzare una creazione. Anche nel caso dello strumento fabbricato dall'intelligenza («organo artificiale che prolunga l'organismo naturale»³⁹), Bergson ha visto già ne *L'évolution créatrice* la realizzazione dell'impresa paradossale «creare la *libertà dalla materia* grazie all'uso dell'intelligenza e a scivolare così tra le maglie della rete che costringe tutti gli altri animali alla necessità determinata della natura e all'automatismo»⁴⁰.

Analogamente viene definita la funzione della meccanica ne *Les deux sources*. Il sistema di produzione industriale moderno costituisce infatti una sorta di enorme protesi del corpo dell'umanità, che lo estende fin quasi a schiacciarla. Il corpo ingrandito dagli strumenti tecnologici non manifesta più solo il potere di emancipazione dato dall'organizzazione della materia, come emergeva ancora ne *L'évolution créatrice*⁴¹, ma anche il rischio che le macchine soggioghino l'uomo che le ha fabbricate: «L'umanità geme, semischiacciata dal peso del progresso compiuto»⁴². Ecco perché «il corpo cresciuto attende un supplemento di anima»⁴³, e così come la mistica chiama la meccanica, anche «la meccanica esige-

³⁸ V. Jankélévitch, *La mort*, cit., p. 98; trad. it. cit., p. 95.

³⁹ EC, p. 142; trad. it., p. 118.

⁴⁰ Ivi, p. 264; trad. it., p. 216.

⁴¹ Si pensi in particolare all'entusiasmo per la macchina a vapore che emerge in EC, pp. 139 e 185-186. Per un approfondimento sullo statuto emancipatorio della tecnica in EC rinvio al mio *Bergson, la tecnica, la guerra*, cit., pp. 29-54 e a *La machine dans la philosophie de Bergson*, in S. Abiko – A. François – C. Riquier (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2013, t. VI, *Bergson, le Japon, la catastrophe*, pp. 275-296.

⁴² DS, p. 338; trad. it., p. 243.

⁴³ Ivi, p. 330; trad. it., p. 238.

rebbe una mistica»⁴⁴. L'appello reciproco delle due direzioni dello sviluppo storico dell'umanità significa che meccanica e mistica non sono due direzioni opposte, speculari alla vita e alla materia, bensì due momenti alterni di un unico progresso. L'origine della meccanica e della mistica è infatti comune, così come la loro direzione:

Le origini di questa meccanica sono forse più mistiche di quanto si ritenga; essa ritroverà la sua vera direzione, renderà servigi proporzionati alla sua potenza, solo se l'umanità, che essa ha ancor più piegato verso terra, riuscirà per mezzo suo a raddrizzarsi e a guardare il cielo⁴⁵.

Uno dei metodi indicati da Bergson per permettere all'umanità di svincolarsi dalle costrizioni materiali ed elevare la propria coscienza consiste infatti non in un mero ricorso all'intuizione mistica e nell'abbandono delle macchine, ma anzi nel fatto che «il semplice strumento ceda il posto a un immenso sistema di macchine, capace di liberare l'attività umana, liberazione del resto consolidata da una organizzazione politica e sociale che assicuri alla meccanizzazione la sua autentica destinazione»⁴⁶.

I risvolti di questa interpretazione dell'industrialismo contemporaneo riguardano anche il futuro dell'*economia*, a cui Bergson dedica alcune riflessioni nell'ultimo capitolo de *Les deux sources*. Pur mantenendosi nel quadro di una filosofia della storia progressiva e di una filosofia della vita che riconosce un movimento di crescita in ogni sua manifestazione, comprese quelle sociali ed economiche, Bergson asserisce un deciso bisogno di sobrietà e di «ritorno alla semplicità»⁴⁷ in una società sempre più eccitata dal lusso e dalla preoccupazione frenetica per la comodità. La limitazione del consumo delle risorse, che Bergson ritiene realizzabile soprattutto per mezzo di un controllo demografico, ha un'estrema importanza politica per il mantenimento della pace: «L'ultima guerra – osserva infatti Bergson –, come [quelle] che intravediamo nel futuro, se, per sventura, dovremo avere ancora delle guerre, è legata al carattere

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Ivi, p. 249; trad. it., pp. 280-281.

⁴⁷ Ivi, p. 319; trad. it., p. 230.

industriale della nostra civiltà»⁴⁸. In particolare sono la *frenesia* industriale e l'estremo livello di consumismo della società occidentale contemporanea, unito all'aumento continuo della popolazione, che rendono insufficiente la disponibilità di risorse materiali e spingono gli stati a farsi guerra per l'approvvigionamento di beni volti a soddisfare non solo bisogni primari ma anche desideri di lussi superflui. Le principali cause della guerra sono insomma «aumento della popolazione, perdita di sbocchi, mancanza di combustibile e di materie prime»⁴⁹. La razionalizzazione demografica e dei consumi assume così una vitale importanza per l'umanità, il cui progresso non può avvenire se non entro il limite imposto dalla natura della nostra «pianeta refrattario»⁵⁰. Utilizzando anacronisticamente un concetto a noi contemporaneo, si potrebbe riconoscere nell'ideale bergsoniano di sobrietà un modello di *sviluppo sostenibile* alternativo all'ideale della crescita illimitata che prevalentemente orienta l'economia attuale.

Già Cassirer noterà questa inclusione del limite nella filosofia morale di Bergson nella recensione a *Les deux sources* del 1933, dove distinguerà l'etica di Bergson da quella nicciana anche per il suo ideale di limitazione dell'accrescimento vitale e materiale:

[...] è notevole e degno di riflessione il fatto che l'etica di Bergson, in conclusione, assuma toni quasi ascetici; il fatto che essa non scorga affatto il senso specifico della vita in un accrescimento della pura volontà vitale e dei beni della vita, bensì nella capacità di dominare questa volontà e di delimitare questi beni. Neanche la pura etica dell'amore che Bergson sostiene, neanche l'ideale della "religione dinamica", che egli annuncia, ha rotto i limiti sistematici che sono tracciati dalla sua filosofia⁵¹.

Le indicazioni etiche ed economiche rappresentano così nella filosofia di Bergson uno dei punti in cui emerge con maggior rilievo l'impossibilità di superare tutti gli ostacoli della materia per via della finitezza dello slancio vitale. Tuttavia l'ultima parola di Bergson ne *L'évolution créatrice* come ne *Les deux sources* è a favore di un rias-

⁴⁸ Ivi, p. 307; trad. it., p. 221 (lievemente modificata).

⁴⁹ Ivi, p. 308; trad. it., p. 222.

⁵⁰ Ivi, p. 338; trad. it., p. 243.

⁵¹ E. Cassirer, *Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie*, cit., p. 151; trad. it. cit., p. 172.

sorbimento completo di ogni dualità nel principio vitale. In questo senso l'immagine della cavalcata trionfale che concludeva il terzo capitolo dell'opera del 1907 è eloquente:

Tutti gli esseri viventi si aggrappano e si abbandonano alla stessa formidabile spinta. L'animale si appoggia alla pianta, l'uomo cavalca l'animalità, e l'umanità intera, nello spazio e nel tempo, è un immenso esercito che galoppa al fianco di ciascuno di noi, avanti e dietro a noi, in una carica irresistibile capace di sbaragliare tutte le barriere e di superare un'infinità di ostacoli, forse anche la morte⁵².

Il dualismo tra materia e coscienza, tra attività e passività, tra libertà e condizionamento, tende dunque ad essere avvolto da una vita pienamente positiva e capace di sconfiggere persino la morte, la cui esigenza teorica e la sua insuperabilità è invece affermata tanto da Simmel quanto da Jankélévitch. Del resto Bergson ribadisce il superamento della morte ne *Les deux sources*, dove la credenza nella sopravvivenza dell'anima dopo la morte, di cui egli considerava la «possibilità» e persino la «probabilità»⁵³, potrebbe infondere all'umanità l'energia necessaria per vincere gli ostacoli posti dalla natura⁵⁴, insomma per non ricadere nell'animalità ma tendere invece all'ideale dell'umanità divina.

Sulla scorta di riflessioni sulla società, sulla libertà e sulla meccanica, Bergson è insomma condotto ne *Les deux sources* a centrare la propria filosofia nell'immanenza e nella mediatezza e ad ammettere la finitezza e il limite della vita. Questo aspetto non è però inteso nel senso del relativismo simmeliano: Bergson continua infatti a ritenere illusoria l'idea del nulla e a vedere nella vita una realtà positiva in grado di oltrepassare la negazione e la morte. La «lotta»⁵⁵ tra le tendenze opposte non è da intendere come un conflitto incompontibile, ma come «l'aspetto superficiale di un progresso»⁵⁶: l'accento drammatico è riassorbito in una crescita positiva e ribadisce così la propria distanza dal tono tragico della filosofia di Simmel. Ciò non sfuggirà a Jankélévitch, che nell'edizione del 1959 di *Henri Bergson*

⁵² EC, p. 271; trad. it., p. 222.

⁵³ DS, p. 280; trad. it., p. 202.

⁵⁴ Ivi, pp. 337-338; trad. it., pp. 242-243.

⁵⁵ EC, p. 255; trad. it., p. 209.

⁵⁶ DS, p. 317; trad. it., p. 228.

vedrà nella deificazione dell'uomo che chiude *Les deux sources* «il testamento di una filosofia atragica»⁵⁷.

⁵⁷ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., 1959, p. 248; trad. it., p. 312. Jankélévitch confermerà questa lettura ad una tavola rotonda del «Figaro littéraire» nel 1966. Di fronte a Jean Wahl e a Pierre Trotignon, che gli ricordano le pagine sulla morte di DS, l'incertezza dello sforzo dello slancio vitale e le ultime pagine di R per sostenere la presenza di senso del tragico in Bergson, Jankélévitch ribadisce: «Bergson non ha il senso del tragico. Bergson non ha una filosofia tragica. Né il nulla né la morte sembrano veri problemi per lui. Sono falsi problemi. Si può allora trovare il tragico a un'altra profondità, ma di primo acchito non soddisfa coloro che apprezzano il tragico in Unamuno, ad esempio... [...] Secondo lui si possono vincere tutti gli ostacoli, compresa la morte», cfr. *Cet invisible Bergson que nous portons en nous*, cit. Anche Paci negli anni Cinquanta condivide il punto di vista di Simmel e Jankélévitch, benché non consideri a fondo la filosofia di DS: «In Bergson domina il tono ottimistico. Per lui la vita è soprattutto libera creazione. Il tempo concreto tende a identificarsi con la creatività e non con l'irreversibilità e quindi con il consumo (con quel limite inerente alla vita che per Simmel è la morte). [...] Bergson non si è accorto (se ne accorgerà invece Dewey) che qualsiasi creazione è anche consumo, che non è dato cioè di trovare, nella concretezza del tempo, un atto creatore che non esiga lavoro e che non consumi energia», cfr. E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1957, pp. 139-140. Paci contrappone in particolare alla critica di Bergson all'idea di nulla la visione di Proust e di Merleau-Ponty: «che cos'è più originario nella vita umana, il bisogno, la richiesta, o il principio creatore? Bergson avrebbe risposto: il principio creatore. Ma già Proust, sperimentando per suo conto le suggestioni bergsoniane, aveva sentito il contrario. [...] Per Proust, come capirà bene Merleau-Ponty, la memoria è sempre legata all'oblio, e [...] Proust ha, in un certo senso, oltrepassato Bergson [...]», ivi, p. 143. Il riferimento a Merleau-Ponty, grande oppositore del «positivismo» di Bergson, riguarda in particolare il suo corso su *La nature*, Paris, Seuil, 1995, pp. 78-102; trad. it. *La natura*, a cura di Mauro Carbone, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996, pp. 75-104, dove parla di Bergson come esponente della metafisica della piena positività, al quale contrappone la propria idea di «essere cavo» e di una natura finita che ha in sé l'elemento della negazione.

III. Heidelberg

I.

Driesch: *élan vital* e neovitalismo

Nei primi anni del secolo la filosofia di Bergson viene presa in considerazione anche da biologi, filosofi e teologi dell'Università di Heidelberg, uno dei centri principali della corrente neokantiana. In tale "microcosmo" accademico il dibattito su Bergson si innesta su una più ampia discussione intorno al naturalismo e alla distinzione tra scienza naturale e filosofia.

Il biologo di Heidelberg Hans Driesch firma la prima recensione¹ a *L'évolution créatrice* in Germania già nell'ottobre 1907, quando l'opera non è ancora tradotta in tedesco. Occorre premettere che Driesch stesso è una delle fonti scientifiche sulle quali si basa Bergson ne *L'évolution créatrice*, dimostrandosi molto attento alla letteratura scientifica tedesca anche nel settore della biologia, oltre a quello della psicologia che è stato importante soprattutto per le prime tre opere. Nell'opera del 1907 Bergson si riferisce infatti a biologi tedeschi come August Weismann², che ha avuto Driesch tra i suoi allievi, Theodor Eimer³ e Johannes Reinke⁴, ricordato da Bergson come uno degli esponenti più rappresentativi del neovitalismo accanto a Driesch.

¹ Hans Driesch, *Bergson. Der biologische Philosoph*, «Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre», II (1908), 1-2, pp. 48-55. La recensione, datata 31 ottobre 1907, è pubblicata qualche mese più tardi.

² August Weismann (1834-1914) elimina dal darwinismo la tesi dell'eredità dei caratteri acquisiti ed elabora la teoria del plasma germinativo a cui si riferisce Bergson in EC, pp. 26 e 79 sgg.; trad. it., pp. 27 e 70 sgg.

³ Bergson si confronta con Theodor Eimer (1843-1898) in particolare a proposito dell'ortogenesi, cfr. EC, pp. 73-75; trad. it., pp. 64-66 e cfr. dossier critico a cura di Arnaud François nell'edizione PUF, pp. 429-431.

⁴ Johannes Reinke (1849-1931), zoologo e filosofo della biologia, ritiene che il mondo sia prodotto dall'atto (*Tat*) di un'intelligenza divina al tempo stesso immanente e trascendente. Cfr. EC, p. 42n; trad. it., p. 40n.

Ne *L'évolution créatrice* Bergson considera l'apporto più originale della dottrina di Driesch, ovvero la nozione di entelechia, descritta dal biologo come una «teleologia dinamica» che guida lo sviluppo delle forme organiche, e di cui la «teleologia statica» o «meccanica» dell'organismo è una semplice emanazione⁵. Driesch si è distanziato infatti ben presto dal materialismo del maestro Haeckel, col quale ha conseguito l'abilitazione a Jena nel 1891, per abbracciare un vitalismo antimeccanicista che spiega lo sviluppo fisiologico degli organismi con il principio autonomo e immateriale dell'*entelechia*. Al contrario della finalità *statica* delle macchine, che dà ordine alle funzioni ma che non agisce come causa, l'*entelechia* è intesa come una causa *dinamica* analoga al principio aristotelico della causa finale. Il neovitalismo di Driesch si presterà a interpretazioni assai diverse tra loro: l'analoga tra l'*entelechia* e la forma aristotelica permetterà ad esempio a Maritain di salutare la dottrina di Driesch come una promessa di superamento del materialismo darwinista conciliabile con la filosofia neoscolastica e persino con l'idea di creazione, tesi che sosterrà in un articolo del 1910 che invierà a Bergson⁶. La terminologia e le metafore antimeccaniciste del neovitalismo in alcuni casi saranno invece strumentalizzate da parte dei nazionalsocialisti per sostenere l'unità organica del *Volk*, mentre Driesch si opporrà sempre all'impiego delle proprie tesi scientifiche per giustificare tali contenuti ideologici, ritenendo ad esempio l'aggressione militare delle nazioni un atto contrario ai principi vitalisti. Durante l'ascesa di Hitler, Driesch si impegnerà politicamente per contrapporre al forte statalismo tedesco un cosmopolitismo pacifista, che sosterrà anche partecipando alle attività della Lega Europea per i diritti umani basata a Heidelberg. Appoggerà inoltre la campagna elettorale di Paul Hindenberg, candidato della coalizione di centro opposta a Hitler e ai comunisti e

⁵ Cfr. H. Driesch, *La fisiologia dello sviluppo della forma organica*, «Rivista di scienza», I (1907), 2, pp. 278-279. «Rivista di scienza» è una rivista internazionale pubblicata a Bologna da Zanichelli, a Londra da Williams and Norgate, a Parigi da Alcan e a Lipsia da Engelmann; nel 1910 prenderà il nome di «Scientia». Bergson possiede la versione tedesca dell'articolo (H. Driesch, *Die Physiologie der individuellen organischen Formbildung*, «Rivista di scienza», I (1907), 2, cfr. BLJD, cote BGN 1636/VII-BGN-III-40.

⁶ Jacques Maritain, *Le néo-vitalisme en Allemagne et le Darwinisme*, «Revue de philosophie», X (1910), 17, juillet à décembre, pp. 417-444, specialmente pp. 440-441. L'estratto sarà inviato dall'autore a Bergson il 20 ottobre 1910, cfr. BLJD, cote BGN 1607/VII-BGN-III-11.

interverrà a un suo comizio a Lipsia nell'aprile 1932. Anche per questo sarà uno dei primi professori non ebrei ad essere destituito dall'insegnamento già nell'autunno del 1933; nel 1935 gli sarà anche vietato di tenere conferenze. Uno dei suoi ultimi interventi pubblici avrà luogo in occasione del Congresso internazionale di filosofia a Praga nel 1934, quando la sua difesa dell'olismo vitalista susciterà forti reazioni tra i positivisti logici viennesi come Rudolf Carnap, Moritz Schlick e Hans Reichenbach, che accuserà Driesch di misticismo⁷.

Ne *L'évolution créatrice* Bergson ammette l'interesse della *pars destruens* del neovitalismo, come reazione al meccanicismo, ma ritiene che la finalità dinamica definita da Driesch debba essere considerata alla stregua delle forme tradizionali di finalismo. Poiché stabilisce lo scopo verso il quale la vita tende sin dal principio della vita stessa, subordinando l'andamento del divenire a uno scopo, il finalismo è criticato da Bergson in quanto esclude la libertà al pari del determinismo di causa e effetto proprio del meccanicismo⁸. Bergson critica così la dottrina finalista implicata dal neovitalismo di Driesch, che si riferisce infatti all'*entelechia* per spiegare l'autonomia della vita rispetto alla meccanica e la sua irriducibilità al senso fisico-chimico:

In realtà bisogna distinguere nel neovitalismo contemporaneo due posizioni: da una parte l'affermazione che il meccanicismo puro è insufficiente, affermazione che assume grande autorevolezza quando per esempio proviene da scienziati come Driesch o Reinke; e dall'altra le ipotesi che tale vitalismo sovrappone al meccanicismo ("entelechie" di Driesch, "dominanti" di Reinke ecc.). Delle due, la prima posizione è incontestabilmente la più interessante⁹.

⁷ Cfr. Anne Harrington, *Reenchanted Science. Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton University Press, Princeton 1999, in particolare i paragrafi *Revitalizing Life. Umweltlehre and the Vitalist-Mechanist Controversy*, pp. 48-54 e *Holistic Opposition: The Case of Hans Driesch*, pp. 188-193.

⁸ Tale critica, che compare a più riprese in EC, è sviluppata in particolare nel primo capitolo, cfr. EC, pp. 27-53; trad. it. pp. 23-49.

⁹ EC, p. 42n; trad. it., p. 40n. Bergson si riferisce in particolare alle seguenti opere: «Vedi i bei lavori di Driesch (*Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*, Leipzig 1899; *Die organischen Regulationen*, Leipzig 1901; *Naturbegriffe und Natururteile*, Leipzig 1904; *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig, 1905) e di Reinke (*Die Welt als That*, Berlin 1899; *Einleitung in die theoretische Biologie*, Berlin, 1901; *Philosophie der Botanik*, Leipzig, 1905)». Si vedano anche il dossier critico dell'edizione PUF a cura di A. François, pp. 415-416 e il saggio A. François *La réception de Bergson en Allemagne: la vie et la conscience*, in Shin Abiko, Hisashi Fujita, Naoki Sugiyama (éds.), *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson*, Olms, Hildesheim 2012, pp. 151-169.

Quando scrive la recensione a *L'évolution créatrice*, Driesch svolge le proprie ricerche biologiche tra la stazione zoologica di Napoli e l'Università di Heidelberg, dove allora insegna anche Jakob von Uexküll¹⁰. Per suo tramite nel 1905 Driesch conosce anche il giovane conte baltico Hermann von Keyserling¹¹, al quale rimarrà legato sino agli anni Venti. Nel 1924 Driesch parteciperà infatti alle attività della *Schule der Weisheit* che Keyserling fonderà a Darmstadt nel 1920, dopo la perdita delle proprietà familiari in Lituania in seguito alla Rivoluzione Russa. Quando conosce Driesch nel 1905, Keyserling ha appena conseguito il dottorato in mineralogia e si sta rivolgendo agli studi filosofici, interessato in particolare dall'opera di Bergson. Già nel 1906 egli pubblica l'opera filosofica *Das Gefüge der Welt*¹², dove chiama la dottrina della libertà dell'*Essai* a sostenere l'idea della differenza dell'uomo rispetto al mondo inorganico. Due anni dopo, in un articolo sul quotidiano bavarese «Allgemeine Zeitung», presenta il bersonismo come una promettente forma di superamento del kantismo¹³. Negli stessi anni, anche Driesch sta abbandonando la ricerca scientifica sperimentale per orientarsi sempre di più verso gli studi filosofici; si abiliterà infatti in filosofia con Windelband nel 1911. Anche nel suo caso, Bergson sembra svolgere un ruolo importante nella transizione dalle scienze alla filosofia, come attestano le Gifford Lectures tenute proprio nel 1907 all'Università di Aberdeen e pubblicate in seguito col titolo *Philosophie des Organischen*¹⁴, dove fa appello alla filosofia dell'*Essai* e di *Matière et*

¹⁰ Jakob von Uexküll (1864-1944) ha studiato zoologia all'Università di Dorpat (oggi Tartu) in Estonia dal 1884 al 1888; dal 1889 al 1925 risiede a Heidelberg, dove consegue il dottorato e insegna fisiologia, prima di trasferirsi all'Università di Amburgo.

¹¹ Nella sua autobiografia, Driesch ricorda così l'incontro con Keyserling: «Conoscevamo il conte dal 1905, quando era ancora molto giovane; aveva fatto il dottorato in mineralogia. Lo conobbi dal barone Uexküll, il grande fisiologo che avevo incontrato per la prima volta già nel 1891 a Napoli e che allora abitava a Heidelberg non lontano da noi», cfr. H. Driesch, *Lebenserinnerungen*, Reinhardt, München-Basel 1951, pp. 205-206.

¹² H. von Keyserling, *Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie*, F. Bruckmann, München 1906.

¹³ Cfr. Id., *Bergson*, «Allgemeine Zeitung», 28 November 1908.

¹⁴ H. Driesch, *Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908*, 2 Bde., W. Engelmann, Leipzig 1909. Il testo sarà tradotto in francese da M. Kollmann, a cura di Jacques Maritain, *La philosophie de l'organisme*, Marcel Rivière, Paris 1921.

mémoire per sostenere l'incommensurabilità della libertà umana alle leggi della meccanica.

Il 31 ottobre 1907, data in cui Driesch completa la sua lunga recensione a *L'évolution créatrice*, può ancora affermare che Bergson è «appena conosciuto fuori dalla Francia»¹⁵. Il suo nome circola solo tra alcuni psicologi e nelle ristrette cerchie di Eucken e di Simmel, e nessuna delle sue opere è ancora tradotta in tedesco. Driesch stesso si basa sulla versione francese de *L'évolution créatrice* e cita il testo in lingua originale, scegliendo prudentemente di non tradurre l'«intraducibile» *élan vital* e dunque di non ricorrere al termine *Lebenskraft*, proprio del vocabolario neovitalista. Anche la traduzione di Gertrud Kantorowicz del 1912 distinguerà l'*élan vital* dalla *Lebenskraft* e ricorrerà al neologismo *Lebensschwungkraft* per evitare di sovrapporre due concetti solo parzialmente sovrapponibili. L'articolo di Driesch è pubblicato sulla rivista scientifica «Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre» con un titolo eloquente: *Henri Bergson, der biologische Philosoph*. L'opera bergsoniana viene infatti letta dalla prospettiva delle scienze della vita e gran parte delle sue tesi, condivise da Driesch, sono chiamate a corroborare la critica al meccanicismo. La spiegazione bergsoniana della vita è riconosciuta come alternativa a quella di tipo chimico-fisico in particolare per la sua descrizione dell'*élan* a partire da un'analogia psicologica e per la sua predilezione della dimensione interiore dell'esperienza, definita dalla *durée*, che Driesch descrive come «tempo come esperienza vissuta [*Erlebnis*]»¹⁶. Driesch mette così in luce in Bergson elementi affini alla dottrina dell'iniziatore del neovitalismo Gustav P.A. Bunge. Egli affermava l'irriducibilità del comportamento dei viventi a formule fisico-chimiche auspicando che le spiegazioni derivate dall'osservazione della propria interiorità fossero accettate anche per ciò che non riguardava solo gli esseri umani, ovvero per tutti i fenomeni biologici. Anziché descrivere il mondo interiore con modelli meccanici, il neovitalismo proposto da Bunge intendeva compiere il percorso inverso, in modo analogo al Bergson delle prime opere e de *L'évolution créatrice*. A questo proposito

¹⁵ H. Driesch, *Henri Bergson. Der biologische Philosoph*, cit., p. 48.

¹⁶ Ivi, p. 49.

Bunge assegnava un'importanza capitale proprio al tempo, come affermava in un saggio del 1886 posseduto anche da Bergson: «Tutte le altre sensazioni, tutti i sentimenti, gli affetti, gli impulsi e un'infinita lista di rappresentazioni non sono mai ordinate spazialmente, ma sempre temporalmente»¹⁷.

Nella recensione di Driesch la critica di Bergson al finalismo radicale, che intende rivolgersi a Driesch stesso, viene smorzata e interpretata come una critica a ciò che in termini drieschiani è definita finalità *statica*, e quindi non alla finalità *dinamica* rappresentata dall'*entelechia*: «Qui interpretiamo che Bergson con il suo "finalismo radicale" pensi ovviamente a ciò che nella mia terminologia si dovrebbe descrivere come "teleologia statica dell'universo". Anche io la rifiuterei, o quanto meno la riconoscerei solo parzialmente»¹⁸.

L'élan vital non è infatti inteso né come un adattamento a condizioni casuali, né come la realizzazione di un piano. Tuttavia Driesch riconosce nella filosofia di Bergson qualche concessione al finalismo: è il caso dell'allusione al «superuomo [*sur-homme*]»¹⁹, termine che questa volta viene tradotto in tedesco a colpo sicuro con il nicciano «Übermensch»²⁰. L'affermazione de *L'évolution créatrice* per cui «È come se un essere indefinito e vago, che si potrebbe chiamare uomo o, se si vuole, superuomo, avesse cercato di realizzarsi»²¹ viene oltretutto intesa da Driesch come la posizione di un principio di finalità, che consisterebbe nel prolungamento indefinito della libertà.

Driesch invia a Bergson una copia della recensione e l'articolo *Die Physiologie der individuellen organischen Formbildung*²², ricevendo in risposta una lettera di Bergson che lo ringrazia per il resoconto «troppo benevolo» della propria opera:

[...] ai miei occhi acquista un valore eccezionale dal fatto che proviene da un biologo-filosofo per il quale nutro da sempre la più profonda ammirazione. [...] i suoi lavori sono destinati, presto o tardi, a imprimere una nuova direzione alla

¹⁷ Gustav P.A. Bunge (1844-1920), *Vitalismus und Mechanismus*, F.C.W. Vogel, Leipzig 1886, pp. 4-5, cfr. BLJD, cote VII-BGN-III-62/BGN 1658.

¹⁸ H. Driesch, *Bergson: der biologische Philosoph*, cit., p. 50.

¹⁹ EC, p. 267; trad. it., p. 218.

²⁰ Cfr. H. Driesch, *Bergson: der biologische Philosoph*, cit., p. 54.

²¹ EC, pp. 266-267; trad. it., p. 218.

²² H. Driesch, *Die Physiologie der individuellen organischen Formbildung*, cit. Bergson possiede l'edizione tedesca, cfr. BLJD, cote BGN 1636/VII-BGN-III-40.

scienza biologica. Hanno già fatto molto per scartare il meccanicismo semplicista / *per sostituire una filosofia riflettuta alla metafisica inconsapevole (e di conseguenza inconsistente) che permea una buona parte del nostro evolucionismo*²³.

Anche in questo caso Bergson preferisce dunque insistere sull'antimeccanicismo che lo accomuna a Driesch piuttosto che sul loro disaccordo a proposito del finalismo. La vicinanza dei due autori è infatti spesso motivata dalla condivisione del medesimo avversario, sia esso il meccanicismo o la concezione pragmatista della verità²⁴.

²³ Bozza della lettera di Bergson a Driesch, s.d., C, p. 159. I curatori di C hanno proposto di datare la lettera al febbraio 1907 sulla base del fatto che è stata trovata tra le pagine dell'articolo *Die Physiologie der individuellen organischen Formbildung*. La recensione di EC, a cui Bergson si riferisce, è però pubblicata nel 1908. Occorre quindi datare la lettera almeno a quell'anno, e molto probabilmente prima del 5 maggio 1909, data della lettera di Bergson a Giovanni Papini in cui cita l'articolo «troppo lusinghiero» di Driesch, cfr. C, p. 262.

²⁴ Un resoconto del Congresso internazionale di filosofia di Heidelberg del 1909 indica Driesch e Bergson accanto a Mach e Ostwald come risposta alternativa alla fragile concezione della verità pragmatista, cfr. G. (Gerschon) Seliber, *Der Pragmatismus und seine Gegner auf dem III. Internationalen Kongress für Philosophie*, «Archiv für systematische Philosophie», XVI (1909), pp. 287-298. Mentre Bergson non partecipa al Congresso di Heidelberg, Driesch vi tiene l'intervento H. Driesch, *Über den Begriff Natur*, in *Bericht über den III. Internationale Kongress für Philosophie*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909, pp. 512-524.

2.

Bergson nel dibattito sullo storicismo

1. *Natura e storia secondo Driesch*

Un secondo episodio del dialogo tra Driesch e Bergson, molto meno noto ma ben più significativo per la maturazione della filosofia de *Les deux sources*, ha luogo in occasione del loro incontro a Bologna nel 1911. Entrambi vi si recano per partecipare al IV Congresso internazionale di filosofia e grazie alla mediazione di Keyserling si incontrano il pomeriggio del 10 aprile al di fuori della sede del congresso, all'Hotel Pellegrino dove erano ospitati¹. Come ricorda Driesch nella sua autobiografia:

A questo Congresso conobbi *Bergson* e tenni con lui una lunga discussione. Su molte cose eravamo della stessa opinione, anche se mantenevo un certo riserbo per il suo "indeterminismo". Per me era particolarmente interessante la sua posizione rispetto alla *storia* umana, sulla quale non si è ancora pronunciato nelle sue opere. Lì tutto è casuale; eventi storici significativi dipendono da piccole cose insignificanti; su *questo* terreno non si può assolutamente parlare di un "élan vital" e delle sue manifestazioni, su cui per Bergson si fonda la filogenesi. Non me lo sarei aspettato².

Il secondo tema di discussione tra i due, dopo quello del finalismo in biologia, è dunque la filosofia della storia, su cui Driesch interroga Bergson stupendosi del fatto che egli non metta la storia in parallelo con la filogenesi né con l'*élan vital*, ritenendola un susseguirsi indeterministico di casualità.

Bergson ribadisce l'eterogeneità tra i fenomeni storici e i fenomeni naturali sottomessi a leggi nel 1913, nell'intervento tenuto in occasione dell'insediamento alla presidenza della Society for Psychological

¹ Cfr. lettera di Bergson a Keyserling, 7 aprile 1911, C, p. 408.

² H. Driesch, *Lebenserinnerungen* cit., p. 146.

Research di Londra, di cui Driesch stesso sarà nominato presidente nel 1926³. Si tratta della conferenza «*Phantômes de vivants*» et «*recherche psychique*», pubblicata l'anno seguente in francese sulla rivista tedesca «*Zeitschrift für Pathopsychologie*»⁴. Dopo aver sostenuto l'analogia dei fenomeni psichici con i fenomeni naturali, in quanto entrambi rispondono a leggi, Bergson distingue questi tipi di fatti da quelli storici e si pronuncia per la prima volta sul tema della storia:

La storia non può ricominciare, la battaglia di Austerlitz è stata combattuta una volta e non sarà combattuta mai più. Le stesse condizioni storiche non possono certo riprodursi, e quindi lo stesso fatto storico non può ripresentarsi, e poiché una legge dice che a certe cause, sempre le stesse, corrisponderà necessariamente un certo effetto, anch'esso sempre lo stesso, la storia propriamente detta non riguarda le leggi, ma fatti particolari e circostanze, non meno particolari, nelle quali essi si sono verificati. La sola questione qui è sapere se l'avvenimento ha avuto luogo in un determinato momento di tempo, in un determinato punto dello spazio, e in che modo si è prodotto⁵.

Bergson conferma dunque in questa conferenza la negazione delle leggi storiche e del loro radicamento nella vita, tesi che ha già espresso a Driesch in occasione dell'incontro a Bologna.

³ Driesch continuerà a dedicarsi alla parapsicologia negli anni in cui sarà destituito dall'insegnamento, durante il nazionalsocialismo, intendendo questa disciplina come una forma di resistenza al nazionalismo e al militarismo, cfr. A. Harrington, *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, cit., pp. 191-193.

⁴ H. Bergson, *Science psychique et Science physique*, «*Zeitschrift für Pathopsychologie*», II (1914), 4, pp. 569-587. L'articolo sarà preceduto da una nota prudente: «Poiché la scienza considera la "telepatia" uno dei propri oggetti di ricerca, riportiamo qui gli scrupoli che Bergson stesso ha avuto contro la pubblicazione di questo articolo su questa rivista. In una lettera al curatore egli scrive: "al di fuori di coloro che hanno seguito questi 'Proceedings' e questo 'Journal' da trent'anni nel corso della loro pubblicazione, nessuno avrà avuto il coraggio di leggere attentamente questi 30 o 35 volumi pieni zeppi di fatti. Perciò il mio discorso potrebbe non essere al suo posto; – in ogni altra sede probabilmente non troverà alcun punto di contatto col pensiero del lettore e farà semplicemente l'effetto di un insieme di affermazioni arbitrarie"», cfr. ivi, p. 569, in riferimento ai verbali della Society e al periodico «*Journal of the Society for Psychical Research*» pubblicato dal 1884.

⁵ ES, p. 64; trad. it., p. 49. Nel dossier critico del saggio, curato da Stéphane Madelrieux e Ghislain Waterlot, viene notata la differenza di questa tesi rispetto a quella di DS, osservando che oltre al diverso rapporto tra storia e leggi naturali, ciò che separa le due tesi è il diverso ruolo assegnato al singolo fatto storico: i curatori alludono alle scuole storiografiche francesi della storia evenemenziale di Charles Seignobos e a quella delle Annales, ormai affermatasi nel momento della redazione di DS.

Ulteriori indizi per comprendere su quali punti si concentri la discussione tra i due filosofi nel 1911 sono forniti dall'articolo di Driesch *Geschichte, Philosophie, Wissenschaft*⁶ del 1909, la cui presenza nella biblioteca di Bergson fa supporre che sia inviato dall'autore in preparazione o in seguito al loro incontro bolognese. Nell'articolo Driesch riconosce il legame tra storia e natura e afferma «che la pratica storica ha un significato ontologico, che è più che mera cronaca»⁷. Solo mettendo in relazione i due piani della storia e della natura, secondo Driesch, si potrebbe invece rendere il significato della storia in senso pieno. Un approfondimento dell'idea di divenire nella direzione indicata da Bergson secondo Driesch condurrebbe infatti a inserire la storia all'interno di una riflessione ontologica. Per difendere la propria posizione, Driesch si richiama dunque alla dottrina di Bergson: «Seguendo questo pensiero potrei avvicinarmi alla filosofia di Henri Bergson, il grande pensatore francese; ma ora mi interrompo e dico solo che a mio parere un approfondimento dell'idea del divenire non ci condurrebbe in nessun caso alla "storia" nel senso di Rickert»⁸. Alla luce del tentativo di Driesch di anticipare la filosofia della storia non ancora espressa da Bergson, appare chiaro perché egli rimanga stupito e deluso quando a Bologna apprende che Bergson non riconosce alcun legame tra storia e *élan vital*. Driesch intende invece la storia come una forma di scienza dell'evoluzione, quasi come una scienza naturale⁹. Per questa ragione si dichiara contrario alla separazione delle *Naturwissenschaften* dalle *Geisteswissenschaften*, scissione che a suo avviso finirebbe per impoverire la riflessione sulla storia – come sta avvenendo per i fi-

⁶ H. Driesch, *Geschichte, Philosophie, Wissenschaft*, «Süddeutsche Monatshefte», VI (1909), Juni, pp. 722-733. cfr. BLJD, cote BGN 1643/VII-BGN-III-47. Le tesi esposte sono anticipate da un articolo del 1908: H. Driesch, *Das Problem der Geschichte*, «Annalen der Naturphilosophie», VII (1908), pp. 204-228.

⁷ H. Driesch, *Geschichte, Philosophie, Wissenschaft*, cit., p. 722.

⁸ Ivi, p. 727. Le idee di Rickert sulla storia sono espresse in particolare nel saggio Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau 1896-1902; trad. it. di M. Catarzi, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002 e in Id., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft: ein Vortrag*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau 1899; trad. it. di M. Signore, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979.

⁹ Cfr. H. Driesch, *Geschichte, Philosophie, Wissenschaft*, cit., p. 727.

losofi neokantiani della Germania sudoccidentale, alcuni dei quali sono suoi colleghi all'Università di Heidelberg: «In molte regioni, qui nella Germania sud-occidentale, si è divisa la facoltà di filosofia. Ma come si è fatto? Si è messa la filosofia pura insieme alla filologia, alla storia e all'economia nazionale, mentre la matematica e la scienza della natura sono state – per dirlo educatamente – isolate»¹⁰. Anche Driesch chiama in causa Bergson come esponente di posizioni antikantiane all'interno di un dibattito locale come quello della riforma universitaria in Germania, in questo caso in particolare per rinforzare l'opposizione a Rickert, uno dei principali esponenti del neokantismo di Heidelberg.

Driesch non è l'unico a riferirsi alle teorie di Bergson nell'ambito del dibattito tedesco sulla storia, anche se la propria posizione è una delle poche di cui Bergson giunge a conoscenza. Dopo Driesch, anche Windelband, Rickert e Troeltsch e alcuni loro giovani allievi si accostano infatti alla filosofia bergsoniana interrogandola in merito alla questione dello storicismo.

2. *La prefazione di Windelband a Materie und Gedächtnis*

In un clima che tende a identificare Bergson con l'antipode di Kant, può sorprendere il fatto che la sua prima opera tradotta in Germania sia accompagnata dall'introduzione di un neokantiano come Wilhelm Windelband¹¹. È infatti curioso che Diederichs assegni il compito di presentare Bergson a un filosofo di una scuola estranea alle correnti di pensiero a lui più consone, come appunto un neokantiano. L'anomalia rappresentata dalla scelta di Windelband come “padrino” di Bergson sembra segnalata anche dal fatto che Diederichs escluderà la sua introduzione già a partire dalla seconda edizione

¹⁰ H. Driesch, *Das Problem der Geschichte*, cit., p. 226.

¹¹ Wilhelm Windelband (1848-1915), *Zur Einführung*, in *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, Diederichs, Jena 1908, pp. III-XIV. Il testo è stato tradotto in italiano da G. Stella, *Introduzione a Bergson, “Matière et mémoire”*, «Diritto e Cultura. Archivio di filosofia e sociologia», I (1991), pp. 33-40. La traduzione francese *En guise d'introduction à Matière et mémoire de Bergson*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CXXXIII (2008), 2, pp. 147-156 è accompagnata da un commento di J.-L. Vieillard-Baron, *L'événement et le tout : Windelband, lecteur de Bergson*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CXXXIII (2008), 2, pp. 157-171.

di *Materie und Gedächtnis* nel 1919. La traduzione dell'opera è del resto pronta già dal 1907, ed è proprio per un ritardo nella consegna del testo di Windelband che viene pubblicata solo nel 1908. È probabile che in un primo momento sia stato incaricato di scrivere la prefazione Max Scheler, stando a quanto riporterà egli stesso nel corso su Bergson tenuto a Colonia nel 1920: «Più tardi uscì in tedesco anche *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Parigi 1896, con una prefazione di Windelband – una prefazione che per desiderio di Bergson inizialmente avrei dovuto scrivere io, ma che ho rinunciato a scrivere a causa di impedimenti personali»¹². Intorno al 1906 Scheler ha infatti dovuto lasciare Jena per Monaco dopo una serie di scandali. È invece difficilmente dimostrabile che Bergson abbia espresso il desiderio di accompagnare *Materie und Gedächtnis* con una prefazione di Scheler¹³.

La prefazione di Windelband è da intendere con ogni probabilità come una *captatio benevolentiae* da parte dell'organizzatore del III. Congresso internazionale di filosofia di Heidelberg nei confronti dell'invitato francese che più di ogni altro avrebbe dato lustro all'iniziativa. La prefazione è infatti conclusa in tempo per fare uscire il volume in concomitanza con la manifestazione, che si tiene i primi cinque giorni di settembre del 1908. Quello di Heidelberg è però l'unico Congresso internazionale di filosofia a cui Bergson non partecipa per motivi di salute, perdendo così l'occasione di conoscere personalmente Windelband e di incontrare altri partecipanti come Driesch e James¹⁴. Bergson se ne dice dispiaciuto nella lettera a Benrubi del 6

¹² M. Scheler, *Bergson-Heft*, BSB Ana 315 CC VII 11 a, f. 1.

¹³ È del resto abbastanza comune da parte di Scheler aggiungere al proprio curriculum dettagli molto poco probabili. Un altro esempio che riguarda di nuovo Bergson è offerto dalla lettera a Troeltsch del 6 luglio 1917, dove chiede aiuto per trovare un posto da professore e nel presentare le proprie pubblicazioni afferma: «Alcuni dei miei lavori sono stati tradotti in russo e vengono molto letti in Francia (soprattutto per iniziativa di Bergson), in Inghilterra e America». In realtà è inverosimile che Bergson abbia diffuso l'opera di Scheler in Francia, avendo avuto molti pochi contatti con lui e conoscendo scarsamente il suo lavoro filosofico. La lettera a Troeltsch è conservata alla Bayerische Staats Bibliothek, Ana 315, E, Ernst Troeltsch 1917 (1), f. V, verso-VI, recto. Parte della lettera è riportata nella biografia di W. Mader, *Max Scheler*, cit., 1980, p. 80.

¹⁴ Nonostante sia assente, Bergson è al centro di alcuni interventi del congresso, come quello di Clarisse Coignet, *Bergson – La vie*, in *Bericht über den III. Internationale Kongress für Philosophie*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909, pp. 358-364. Cfr. anche G. Fitz, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., pp. 206-207. L'eco

settembre 1908, in cui dà un giudizio molto positivo sull'introduzione di Windelband a *Matière et mémoire*:

[A Heidelberg] c'erano filosofi che desideravo conoscere da anni, altri che conoscevo già e speravo molto di rivedere. Quando ritroverò una simile occasione? Non lo so, e non mi consolo di averla persa. Quando avrò un attimo, la prego, mi scriva una lettera dettagliata su questo congresso. Avrò sicuramente letto l'introduzione di Windelband a *Matière et mémoire*. È fatta mirabilmente. Gli ho scritto a questo proposito, ma non sono riuscito a dirgli tutto il bene che ne penso. Dice molte cose in poche parole. In particolare ha tracciato un ammirevole schizzo del compito che spetta alla filosofia del giorno d'oggi¹⁵.

Nella sua introduzione, Windelband presenta la filosofia di Bergson come risposta francese al dominio dello scientismo e del naturalismo, problema al quale in Germania fanno invece da contrappeso le scienze storiche. Egli osserva poi che la filosofia della durata di Bergson, che nega l'idea di ripetizione dell'identico, ha come nodo centrale «l'evento [*Geschehen*]»¹⁶. Con questo termine Windelband si riferisce all'avvenimento singolo e irripetibile e al tempo stesso allude alla storia, che in tedesco ha la medesima radice (*Geschichte*). È difficile immaginare che Bergson, pur leggendo ed apprezzando il testo di Windelband, colga la ricchezza di implicazioni filosofiche che il *Geschehen* racchiude per il filosofo di Heidelberg. Più probabilmente intende il *Geschehen* come *événement*¹⁷, concetto già allora perti-

del Congresso di Heidelberg è molto ampio nel mondo filosofico del tempo, soprattutto per il dibattito che vi si tiene sul pragmatismo, sintetizzato da G. Seliber, *Der Pragmatismus und seine Gegner auf dem III. Internationalen Kongress für Philosophie*, cit. Bergson si riferisce a tale dibattito nella lettera a James del 22 settembre 1908, in C, p. 225: «Mi sono trovato troppo in cattivo stato per poter assistere al congresso di Heidelberg. Dall'inizio di agosto avrei dovuto scrivere a Windelband che mi sarebbe stato impossibile preparare il lavoro che avrei dovuto leggere là. Purtroppo trascorro periodi durante i quali ogni lavoro mi è insopportabile, e ne ho appena attraversato uno. Non ho ancora dettagli su ciò che è successo al congresso; so solo che la lotta tra partigiani e avversari del vecchio intellettualismo è stata calda. C'era da aspettarselo: non sarà certamente l'ultima; – ma possiamo essere tranquilli quanto al risultato».

¹⁵ C, p. 222.

¹⁶ W. Windelband, *Zur Einführung*, cit., p. XI; trad. it. cit., p. 39.

¹⁷ Ciò è stato osservato da J.-L. Vieillard-Baron: «Certamente Bergson non ha colto la connotazione storica del termine usato da Windelbandt. Ha letto “divenire” e “durata” in questo termine, che non è propriamente un concetto al di fuori della sua elaborazione dalla storia e dalla sociologia. [...] Leggendo l'espressione “metafisica dell'evento”, Bergson comprende “metafisica di ciò che non si ripete, e anche dell'irripetibile”», cfr.

nente alla propria filosofia del divenire, che non ha ancora maturato espliciti risvolti storici.

Bergson non è però all'oscuro del dibattito tedesco sulla storia, che sicuramente affronta nella discussione con Driesch a Bologna nel 1911 e nel quale prende persino posizione nella conferenza del 1913 «*Phantômes de vivants*» et «*recherche psychique*». Qui Bergson separa la storia dalle scienze naturali in quanto la prima si occupa del singolo fatto mentre le seconde ricercano la ripetibilità delle leggi e il rapporto di causalità. Una simile definizione sembra rifarsi letteralmente a una delle tesi centrali della filosofia di Windelband, esposta per la prima volta nella celebre conferenza del 1894 *Geschichte und Naturwissenschaft*¹⁸. Qui veniva appunto avanzata la distinzione tra scienze *nomotetiche* e scienza *idiografica*, ovvero tra le scienze naturali e la storia, in base al fatto che «le une cercano leggi generali, le altre fatti storici particolari»¹⁹.

3. Intuizione bergsoniana e storia secondo Troeltsch

La lettura di Windelband e la tesi di Bergson sulla storia espressa all'inizio negli anni Dieci non soddisfano pienamente uno degli esponenti principali dello storicismo tedesco, Ernst Troeltsch, che si interessa a Bergson nel corso delle proprie ricerche sulla storia circa

J.-L. Vieillard-Baron, *L'événement et le tout : Windelband, lecteur de Bergson*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CXXXIII (2008), n. 2, p. 160.

¹⁸ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), in *Präludiven. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924, pp. 136-160; trad. it. a cura di A. Banfi, *Le scienze naturali e la storia*, in *Preludi. Saggi e discorsi di introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 1947, pp. 156-174. Una presentazione della filosofia di Windelband ben contestualizzata nel dibattito tedesco sulla storia è di Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (1956), Einaudi, Torino 1971, pp. 127-183.

¹⁹ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, cit., p. 144; trad. it. cit., p. 162. È inoltre probabile che nel 1904, al Congresso internazionale di filosofia di Ginevra, Bergson abbia assistito all'intervento del teologo svizzero Adrien Naville sulla nozione di legge storica. Molto vicino alle posizioni rickertiane, Naville sosteneva che l'estensione del determinismo della natura all'ambito della storia negava la libertà umana e nuoceva all'azione, e affermava che il concetto di legge storica era in sé contraddittorio, cfr. A. Naville, *La notion de loi historique*, in E. Claparède (éd.), *Congrès international de philosophie*, cit. pp. 680-685; la discussione con gli interventi di Billia, Lalande, Couturat, Peano, Kozlowsky e Boutroux è alle pp. 675-687.

una decina di anni dopo, ormai nel dopoguerra, all'inizio degli anni Venti. Troeltsch insegna allora Storia della religione cristiana a Berlino, dopo aver insegnato Teologia sistematica ad Heidelberg nel ventennio dal 1894 al 1914, quando ha occasione di conoscere da vicino la filosofia di Windelband e Rickert e soprattutto di confrontarsi con il metodo storiografico di Max Weber. A partire da una riflessione simile a quella weberiana sul reciproco condizionamento tra storia delle religioni e storia economica, sociale e culturale, Troeltsch sviluppa il progetto di una nuova filosofia della storia, distante tanto dalla dialettica hegeliana quanto dalla teoria della storia e dalla teoria dei valori dei neokantiani. La storiografia deve cioè avvalersi dei contributi di una sociologia il cui metodo non sia meramente psicologico-naturalistico, dunque non fondato sul principio di causalità. Troeltsch mira insomma a coniugare l'immediatezza dell'esperienza vissuta con le forme categoriali che gli danno significato. A questa esigenza va ricondotto il suo interesse per Bergson, testimoniato già nella lettera a von Hügel del 31 gennaio 1920, la prima che si scambiano dopo la guerra, in cui Troeltsch fa riferimento all'importanza che Bergson sta assumendo nell'ambito delle sue riflessioni sul problema dello sviluppo storico²⁰. Nel saggio del 1921 *Die Revolution in der Wissenschaft* Troeltsch si riferisce poi a Bergson come punto di riferimento per riformare il trascendentalismo kantiano: «La mera apriorità del formalismo ha perduto il suo fascino come salvezza dello spirito e della vita. Bergson insegna di nuovo una originale ed immediata immersione nell'intimo dinamismo della vita, della libertà e dello spirito»²¹. Il metodo intuitivo che Bergson unisce alla propria impostazione empirista costituisce per Troeltsch un interessante modello di teoria della conoscenza e di epistemologia, che egli tenta di applicare anche al sapere storico.

²⁰ Cfr. E. Troeltsch, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901-1923*, cit., p. 106.

²¹ Id., *Die Revolution in der Wissenschaft* (1921), cit., p. 656; trad. it di V. Pinto, *La rivoluzione nella scienza*, Guida, Napoli 2001, p. 13. Nel saggio Troeltsch risponde alla critica di Erich von Kahler e Arthur Salz, intellettuali vicini al George-Kreis, a proposito della conferenza di Max Weber *Der Beruf der Wissenschaft*. Troeltsch prende posizione a favore di Weber e mette in evidenza come la reazione di Simmel e del circolo di George contro la scienza si rifaccia alla filosofia di Bergson in chiave neoromantica, ovvero secondo Troeltsch al servizio di una rivoluzione contro la rivoluzione democratica e socialista.

In un articolo pubblicato nel 1922 sulla «Historische Zeitung»²², rielaborato e incluso nell'opera dello stesso anno *Der Historismus und seine Probleme*²³, Troeltsch interroga quindi la filosofia bergsoniana sul tema della storia, pur essendo consapevole che «Bergson parla poco della storia»²⁴ e basando le proprie analisi sulle sue considerazioni sulla storia della filosofia nella conferenza di Bologna e sul suo accenno alla battaglia di Austerlitz in «*Phantômes de vivants*» et «*recherche psychique*»²⁵. Nuovamente Troeltsch sottolinea come la teoria dell'intuizione fornisca un buon metodo per superare l'apriorismo di impronta kantiana: «Non vi è dunque nessuna logica e nessun *a priori* formale, ma solo una metafisica ed un'auto intuizione dello sviluppo storico, nella misura in cui uno sviluppo emerge in genere dal brulichio dei fatti»²⁶. Il metodo dell'intuizione può dunque essere adatto per liberare non solo la biologia e la psicologia ma anche la storia dalla logica intellettuale e soggettiva, purché si rivolga «verso l'impulso e la legge del divenire e del movimento»²⁷. Solo allora uscirebbe dal campo simbolico e della messa in forma (*Formung*) relativa al soggetto, per passare all'auto intuizione della vita. Troeltsch fa inoltre notare che rispetto a Rickert, Windelband e Simmel, Bergson ammette maggiore scambio tra il divenire e la sua simbolizzazione: ciò permette a Troeltsch di chiamare Bergson a sostegno di una filosofia della storia stretta-

²² E. Troeltsch, *Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie*. III. *Phänomenologische Schule, Scheler, Croce, Bergson*, «Historische Zeitschrift», CXXV (1922), 3, pp. 377-438. Troeltsch collabora con questa rivista, allora diretta da Meinecke, già dalla primavera del 1900.

²³ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922), in *Kritische Gesamtausgabe*, cit., Bd. XVI, pp. 915-956; trad. it. di G. Cantillo – F. Tessitore, *Lo storicismo e i suoi problemi*, cit., vol. II, p. 384-414.

²⁴ Ivi, pp. 946-947n; trad. it. cit., p. 409n.

²⁵ Troeltsch vi fa riferimento rispettivamente ivi, pp. 944 e 947n; trad. it. cit., pp. 406 e 409n. Questo studio non è la sede per misurare l'apporto della filosofia di Bergson sul pensiero di Troeltsch; basti ricordare che in una delle prime recensioni francesi all'opera di Troeltsch del 1922, Jean R. de Salis sostiene che egli debba «al suo maggiore francese [Bergson] la propria nozione di evoluzione storica» e che «L'analisi del pensiero bergsoniano che troviamo nel terzo capitolo del suo libro e la sua applicazione alla logica della storia sono tra le pagine più vivaci dell'opera di Troeltsch», cfr. J.R. de Salis, *La théorie de l'histoire selon Ernst Troeltsch*, «Revue de synthèse historique», XLIII (1927), 17, juin, p. 12.

²⁶ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, cit., p. 950; trad. it. cit., p. 411.

²⁷ Ivi, p. 949; trad. it. cit., p. 411.

mente intrecciata alla storia empirica. Lo storico dovrebbe dunque essere dotato di una sorta di genio per sviluppare tale intuizione, che dovrebbe comunque adattare attraverso la formulazione, la simbolizzazione e l'abbreviazione proprie della logica scientifica, al cui rigore però la storia non giungerà mai: «Da ciò anche l'impossibilità di una decisione rigorosamente scientifica sull'esattezza di una tale costruzione di pensiero storica, che più della fisica giunge vicino all'assoluto, ma ha presupposti meno rigidi e perciò meno rigidi criteri di esattezza rispetto a questa»²⁸. Il metodo bergsoniano dell'intuizione secondo Troeltsch potrebbe dunque adattarsi alla conoscenza storica e contribuire a svincolare tale disciplina dalla metodologia scientifica.

L'analogia *epistemologica* tra psicologia, biologia e storia riscontrata nella filosofia di Bergson può essere secondo Troeltsch il presupposto di un'analogia *ontologica* tra la *durée*, l'evoluzione e il tempo storico. Egli cerca così di sviluppare i fondamenti della filosofia della durata di Bergson per andare oltre l'impostazione windelbandiana nella direzione che egli stesso ritiene più fertile, ovvero verso il superamento del trascendentalismo dei valori che per Windelband e Rickert presiedono alla storia. Troeltsch descrive il tempo bergsoniano come «un flusso, in cui niente è isolato e separato, ma ogni cosa passa nell'altra; passato e futuro si compenetrano; ogni presente porta in sé, in modo produttivo, ad un tempo passato e futuro, e non è possibile in generale una misurazione, ma sono possibili soltanto cesure, che vengono ordinate più o meno arbitrariamente secondo connessioni e grandi trasformazioni di senso»²⁹. Secondo Troeltsch, è possibile pensare ogni divenire in analogia con la *durée* e ricondurre quindi la storia e le scienze dell'evoluzione della natura ad un unico e assoluto movimento creativo. Pur avendo riconosciuto nelle affermazioni di Bergson sulla battaglia di Austerlitz un vero e proprio «metodo idiografico»³⁰ analogo a quello teorizzato da Windelband, Troeltsch riconosce in fin dei conti una presa di distanza di Bergson da tale metodo, poiché la sua filosofia permette di pensare l'unità della struttura metafisica di natura e storia. La logica della continuità e della vita infatti «si può estendere dapprima alla storia

²⁸ Ivi, p. 950; trad. it. cit., p. 411.

²⁹ Ivi, Bd. I; trad. it. cit., vol. I, p. 100.

³⁰ Ivi, p. 947n; trad. it. cit., p. 409n.

umana, poi alla vita organica in genere e infine si può sottoporre perfino alla stessa materia spaziale come suo contenuto ultimo, rarefatto e affievolito»³¹. Per Bergson anche la logica della storia dipende dal divenire e dall'evoluzione creatrice, distinguendosi così dall'impostazione neokantiana badense: «Il non parallelismo tra logica della natura e logica della storia è anche la più forte differenza tra la teoria di Bergson e quella di Rickert e Windelband. Ma esso emerge solo là dove l'idea di sviluppo [*Entwicklungs-idee*] viene nella istorica in primo piano»³².

A questo proposito occorre ricordare che Driesch ha riportato a Troeltsch, un tempo suo collega a Heidelberg, la conversazione avuta con Bergson a Bologna nel 1911, che Troeltsch tiene presente nelle proprie riflessioni³³. Bergson ha allora affermato di escludere la somiglianza delle leggi storiche a quelle naturali, dando molta importanza al caso. Troeltsch però, come già Driesch negli articoli del 1909, considera la filosofia di Bergson nella sua intuizione centrale, quella della durata, e ritiene che il suo pensiero della storia debba integrarsi senza discontinuità al suo pensiero dell'evoluzione e della *durée*, tanto dal punto di vista epistemologico quanto da quello ontologico.

4. *La legge di duplice frenesia ne Les deux sources*

Le interpretazioni della filosofia di Bergson provenienti da alcune tra le voci più importanti del dibattito tedesco sullo storicismo anticipano gli sviluppi della posizione bergsoniana sulla storia dagli anni Dieci sino a *Les deux sources*. Benché probabilmente Bergson non conosca la totalità di queste letture, il suo modo di affrontare il tema della storia rivela una profonda consapevolezza dei termini che lo definiscono nel contesto tedesco contemporaneo. Sembra insomma che la sua partecipazione indiretta al dibattito sullo storicismo costituisca per lui uno stimolo a precisare la propria posizione e a ridefinirla profondamente nel corso degli anni Dieci e Venti.

³¹ Ivi, p. 946; trad. it. cit., p. 409.

³² Ivi, p. 951n; trad. it. cit., p. 412n.

³³ Ivi, p. 947n; trad. it. cit., p. 409n: «Il significato sopra sottolineato dell'aspetto religioso e del caso risale a una conversazione con lui, di cui mi ha riferito Hans Driesch e si accorda in ogni caso con il tutto».

L'omogeneità tra logica della vita e logica dell'agire umano che Troeltsch ha riconosciuto nella filosofia di Bergson e che anche Driesch ha anticipato sin dal 1909 si avvera in parte ne *Les deux sources*, dove la teoria dell'evoluzione della vita elaborata ne *L'évolution créatrice* viene estesa al campo storico. Nel quarto capitolo dell'opera del 1932, interrogandosi sulle ragioni dell'andamento frenetico dello sviluppo industriale del suo tempo, Bergson inserisce tale fenomeno in una tendenza bidirezionale caratteristica dell'andamento storico. È nella storia infatti che si verifica un alternarsi dello sviluppo spirituale e di quello materiale dell'umanità, e ciascuna tendenza ha l'esigenza di spingersi sino al proprio estremo prima che sia recuperata l'altra, portata anch'essa fino al suo estremo, e così via. La frenesia materialista che Bergson riconosce nella società degli anni Trenta è dunque interpretata come il culmine di una delle due direzioni di sviluppo dell'umanità, che sarà seguita dalla ripresa del suo sviluppo spirituale e morale. Il divenire storico segue insomma per Bergson un andamento dicotomico modellato sulla legge biologica che regola l'evoluzione della natura: «Non c'è dunque una legge storica ineluttabile, ma vi sono delle leggi biologiche; e le società umane, in quanto volute per un certo senso dalla natura, dipendono dalla biologia in questo punto particolare»³⁴. L'unione tra storia umana e storia naturale si realizza così ne *Les deux sources* nella formulazione della cosiddetta «legge di duplice frenesia»³⁵. Bergson è però attento a specificare che il ricorso al termine «legge» non è una concessione al determinismo o al finalismo, né implica il fatalismo storico, e si limita a riconoscere una regolarità imperfetta nel divenire delle società umane: «Non abusiamo della parola “legge” in un ambito che è quello della libertà, ma usiamo questo comodo termine quando ci troviamo di fronte a dei grandi fatti che presentano una sufficiente regolarità»³⁶.

Una tesi analoga è stata avanzata da Driesch in un articolo del 1908 in cui ha sostenuto che i processi di sviluppo della civiltà nei

³⁴ DS, p. 313; trad. it., p. 225. Si veda inoltre DS, p. 317; trad. it., p. 228: «Ed è precisamente quando imita la natura, quando si abbandona all'impulso primitivamente ricevuto, che il cammino del genere umano assume una certa regolarità e si sottomette, del resto in modo molto imperfetto, a delle leggi simili a quelle che abbiamo enunciato».

³⁵ Ivi, p. 316; trad. it., p. 228. L'andamento di tale “legge” è esposto alle pp. 311-317; trad. it., pp. 224-230.

³⁶ Ivi, p. 316; trad. it., pp. 227-228.

diversi popoli sono comparabili ai processi di sviluppo dei fenomeni geologici o biologici: «Ogni civiltà ha per così dire il proprio medio-evo e così via. Queste non sono vere e proprie “leggi” ma piuttosto “regole” per casi speciali ed eccezionali: le rivoluzioni hanno simili regole speciali, così come le ha ciò che viene chiamato imperialismo»³⁷. Per Driesch le «regole» seguite dalla storia sono analoghe a quelle del mondo naturale, analogamente a quanto Bergson arriva a sostenere a sua volta ne *Les deux sources*. Tanto per Driesch quanto per il Bergson del 1932 la storia ha insomma un legame profondo con il divenire della natura.

Per entrambi il legame tra storia e natura non consiste però nell'estensione del principio di causalità deterministico al piano della storia, poiché essi contestano la validità di tale principio sul piano stesso della natura. Il riconoscimento di regolarità sul piano naturale e storico per entrambi gli autori non può dunque essere ridotto ad una posizione naturalista nel senso ottocentesco del termine. Nel riconoscere il carattere evolutivo della storia e il suo riferimento alla legge di dicotomia, Bergson non descrive un'oscillazione o un'eterna ripetizione automatica del medesimo percorso, ma piuttosto un andamento a spirale che non può tornare sugli stessi passi. Se per Driesch la distanza dal modello meccanicista delle scienze della natura si misura a partire dall'introduzione del principio dell'*entelechia*, Bergson rifiuta invece in modo radicale anche il finalismo. Egli infatti è sempre molto attento a specificare che l'evoluzione della vita, così come la storia, non segue alcun fine predeterminato. La libertà si esprime così in una creatività priva di determinazioni o di finalità prestabilite. A questo proposito, il riconoscimento di una *regolarità* nella legge di duplice frenesia della natura e della storia segnala un importante aggiornamento nella filosofia bergsoniana: l'idea di libertà presentata nell'*Essai* viene infatti corretta in un senso meno assoluto, accentuandone il limite e inserendovi un elemento di passività assente nelle prime opere. Lo stesso rifiuto del finalismo pare contraddetto dalla ripetuta allusione di Bergson ad una *direzione* verso la quale sono orientate l'evoluzione della vita, la meccanica, la mistica, l'apertura delle società. Nella descrizione delle società umane e nella distinzione delle religioni Bergson afferma infatti la superiorità e il

³⁷ H. Driesch, *Das Problem der Geschichte*, cit., p. 210.

maggior avanzamento dell'ideale universalista, espresso tanto dalle società aperte quanto dalla religione dinamica. È possibile leggere in quest'ottica anche la predilezione che Bergson ne *Les deux sources* accorda al cristianesimo rispetto alle altre religioni: la completezza del misticismo cristiano è motivata non solo dallo slancio attivo che contraddistingue i suoi mistici, ma anche dal fatto che il loro messaggio sia rivolto idealmente all'intera umanità. Oltre all'aspetto caritativo è infatti anche il carattere "cattolico" ovvero universale del cristianesimo l'aspetto che più si accorda con la morale aperta descritta nei primi due capitoli sulla società. Per questa ragione egli ritiene che il cristianesimo sia una religione più "completa" dell'ebraismo: «a una religione che era essenzialmente nazionale si sostituì una religione capace di divenire universale»³⁸.

Nella legge storica della duplice frenesia si può riconoscere non solo una regolarità analoga a quella delle leggi naturali ma anche un residuo di finalismo, che sembra orientare la storia delle società umane in direzione dell'apertura e della pace universale. Ciò non rappresenta tuttavia un fine capace di condizionare deterministicamente il divenire storico: nelle ultime pagine de *Les deux sources* è infatti pur sempre presente l'ombra della catastrofe, qualora l'umanità non riesca a deviare dalla frenesia industriale dei primi decenni del Novecento. Se il rapido sviluppo materiale non si orienterà alla pace bensì alla guerra e alla chiusura, l'apparente progresso finirà per dispiegare conseguenze distruttive per la stessa umanità. Bergson si riferisce in particolare ai nuovi mezzi militari:

Soltanto, ci si batte con le armi foggiate dalla nostra civiltà, e i massacri sono di un orrore che gli antichi non avrebbero nemmeno potuto concepire. Data la celerità con cui progredisce la scienza, si avvicina il giorno in cui uno dei contendenti, possessore di un segreto da lui tenuto in serbo, avrà il mezzo di sopprimere l'altro. Non resterà forse più alcuna traccia del vinto sulla terra³⁹.

La direzione della storia e la sua regolarità espresse dalla legge di duplice frenesia non sono dunque riducibili ad un finalismo come

³⁸ DS, p. 254; trad. it., p. 184.

³⁹ DS, p. 305; trad. it., p. 220. In chiusura di DS Bergson descrive poi la situazione dell'umanità come ormai schiacciata dal peso del proprio progresso meccanico: «L'umanità geme, semischiacciata dal peso del progresso compiuto. Non sa con sufficiente chiarezza che il suo avvenire dipende da lei. Spetta a lei vedere prima di tutto se vuole continuare a vivere», cfr. DS, p. 338; trad. it., p. 243.

quello presupposto dall'*entelechia* di Driesch, che Bergson continua a considerare un caso particolare di determinismo. Ciò che permette di avvicinare Bergson a Driesch è piuttosto lo statuto centrale della vita già elaborato ne *L'évolution créatrice* e confermato ne *Les deux sources*. Rispetto alla separazione tra scienze della natura e storia che ha sostenuto nel 1913, il Bergson del 1932 propone infatti una tesi più vicina a quella di Driesch, allontanandosi così dal dualismo più netto e tradizionale tra mondo della natura e mondo della storia sotteso alla conferenza del 1913 «*Phântomes de vivants*». Ne *Les deux sources* Bergson si inserisce piuttosto nel solco tracciato da *L'évolution créatrice*, innestando le proprie riflessioni sulla società, sulla religione, sulla morale e sulla storia sulla dottrina dell'*élan vital*. Nell'affrontare temi squisitamente umani, Bergson non si limita a considerare la libertà o il polo spirituale dell'esperienza, ricondotto al principio metafisico della vita, ma dedica molte riflessioni anche alla vita strettamente biologica, che per lui condiziona tanto le società quanto il loro divenire storico. Come già ne *L'évolution créatrice*, la scissione tra ciò che è umano e ciò che è naturale anche ne *Les deux sources* non è decisa e netta. Il salto con cui la specie umana si distanzia dall'animalità non impedisce infatti che la vita sociale si fondi su pressioni morali e su «tendenze organiche»⁴⁰ il cui funzionamento è analogo a «quello che unisce le une alle altre le formiche di un formicaio o le cellule di un organismo»⁴¹. Allo stesso modo, il divenire storico delle società umane è regolato da una legge di impronta biologica, che mostra così di riferirsi ad un concetto di *biologia* ben più ampio di quello a cui si riferiscono la filosofia kantiana e i suoi rivisitori tedeschi contemporanei a Bergson.

D'altra parte nemmeno per Driesch la teoria della natura deve separarsi dalla filosofia, ma anzi deve farne parte: «La pura teoria del pensiero si sviluppa sulla base di una completa teoria della natura – la parola “natura” intesa nel suo senso più ampio»⁴². Driesch dimostrava così di avere un'idea del *naturalismo* diversa da quella intesa in senso spregiativo dai neocriticisti. La sua visione del rapporto tra scienze della vita e filosofia si avvicina di più a quella sostenuta da Bergson ne *L'évolution créatrice*, dove teoria della cono-

⁴⁰ Cfr. DS, p. 54; trad. it., p. 47.

⁴¹ Ivi, p. 84; trad. it., p. 67.

⁴² H. Driesch, *Geschichte, Philosophie, Wissenschaft*, cit., p. 732.

scienza (e della coscienza) e teoria della vita sono strettamente legate. Bergson approfondisce questa idea ne *Les deux sources*, quando attribuisce «alla parola biologia il senso molto comprensivo che dovrebbe avere»⁴³. Qui Bergson sostiene infatti non solo che il divenire storico ha una regolarità riconducibile a quella biologica, ma persino che «ogni morale, pressione o aspirazione, è di essenza biologica»⁴⁴. Anche Driesch si concedeva un uso molto ampio del concetto di natura, sostenendo che questa aveva un forte legame con la morale: «Da questo punto di vista la moralità appartiene alla “natura” e non le è contrapposta, come spesso viene ritenuto dai filosofi»⁴⁵. In polemica con la tesi neokantiana dell'eterogeneità tra il mondo della natura e il mondo della morale e della storia, Driesch sosteneva che persino le fasi «immorali»⁴⁶ come la guerra o la rivoluzione potessero essere spiegate dalle esigenze evolutive della morale stessa.

Occorre però nuovamente distinguere le posizioni dei due filosofi, poiché sarebbe riduttivo ed errato appiattare la biologia in senso «molto comprensivo» di Bergson sulla «“natura” nel senso più ampio possibile» a cui Driesch riconduceva la storia e la morale. Per il Bergson de *Les deux sources* la *natura* corrisponde infatti solo ad un senso parziale della *vita*, cioè a quello scientifico. Ciò è particolarmente evidente nel primo capitolo, in cui Bergson descrive le abitudini e le obbligazioni sociali alla stregua di leggi naturali: «Le leggi che essa [la società] emana e che mantengono l'ordine sociale assomigliano d'altronde per certi aspetti alle leggi della natura»⁴⁷. Bergson specifica immediatamente questa affermazione anticipando l'obiezione kantiana:

Ammetto che la differenza sia radicale agli occhi del filosofo. Altra cosa, egli dice, è la legge che constata, altra cosa quella che ordina. A questa ci si può sottrarre; essa obbliga, ma non necessita. [...] Senza dubbio; ma la distinzione dovrebbe essere altrettanto netta per la maggior parte degli uomini. Legge fisica, legge sociale o morale, ogni legge è ai loro occhi un comando. Vi è un

⁴³ DS, p. 103; trad. it., p. 80.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ H. Driesch, *Das Problem der Geschichte*, cit., p. 217n; Driesch si riferisce al vol. 2 del suo *Philosophie des organischen*, cit.

⁴⁶ H. Driesch, *Das Problem der Geschichte*, cit., p. 218.

⁴⁷ DS, p. 4; trad. it. (lievemente modificata), p. 13.

certo ordine nella natura, il quale si traduce in leggi; i fatti «obbedirebbero» a queste leggi per conformarsi a quest'ordine. Lo stesso scienziato può a stento impedirsi di credere che la legge «presieda» ai fatti e di conseguenza li preceda, simile all'idea platonica alla quale le cose dovevano informarsi. [...] Ma se la legge fisica tende a rivestire per la nostra immaginazione la forma di un comandamento quando raggiunge una certa generalità, reciprocamente un imperativo che si rivolge a tutti ci si presenta un poco come una legge della natura⁴⁸.

Le leggi morali e sociali e le leggi naturali hanno dunque per Bergson un funzionamento simile, presentandosi entrambe come imperative e ineluttabili. L'analogia tra società chiuse e mondo naturale è inoltre proposta da una serie di similitudini biologiche:

I membri della città si legano come le cellule di un organismo. L'abitudine, servita dall'intelligenza e dall'immaginazione, introduce fra di essi una disciplina che imita da lontano, per la solidarietà che stabilisce fra individualità distinte, l'unità di un organismo con le cellule anastomizzate⁴⁹.

Altrove Bergson ricorre a parallelismi tra la forza dell'abitudine nelle società umane e l'istinto che trattiene le società delle api:

Il tipo di società che sembrerà più naturale sarà evidentemente quella di tipo istintivo: il legame che unisce fra di loro le api dell'arnia rassomiglia molto più a quello che tiene insieme, coordinate e subordinate le une alle altre, le cellule di un organismo. Supponiamo un istante che la natura abbia voluto, all'estremità dell'altra linea, ottenere delle società in cui un certo margine fosse lasciato alla scelta individuale: essa avrà fatto sì che l'intelligenza ottenga quei risultati paragonabili, quanto alla loro regolarità, a quelli dell'istinto nell'altra; avrà fatto ricorso all'abitudine⁵⁰.

Mentre nelle società animali ogni regola è imposta dalla natura, nelle società umane «una sola cosa è naturale, la necessità di una regola»⁵¹. L'abitudine e l'obbligazione sociale rivestono insomma per Bergson un ruolo *naturale*, simile a quello svolto dall'istinto nelle società degli imenotteri. La natura predispone però l'uomo a una forma sociale chiusa:

⁴⁸ Ivi, pp. 4-5; trad. it., pp. 13-14.

⁴⁹ Ivi, p. 6; trad. it., p. 14.

⁵⁰ Ivi, p. 21; trad. it., p. 24.

⁵¹ Ivi, p. 22; trad. it., p. 25.

La società chiusa è quella in cui i membri stanno fra loro, indifferenti al resto degli uomini, sempre pronti ad attaccare o a difendersi, costretti dunque a un atteggiamento combattivo. Tale è la società umana quando esce dalle mani della natura. L'uomo era fatto per essa, come la formica per il formicaio⁵².

La *natura* corrisponde per Bergson ad uno dei due poli della vita, ovvero al suo senso scientifico che mira anzitutto alla sopravvivenza della specie. Ad esso si riferisce una delle tendenze della vita sociale, ma non è in grado di esaurire interamente il discorso sulla morale e la religione. Un senso aperto e dinamico della vita permette infatti di rinviare all'*élan vital*, principio metafisico della vita stessa, e permette di fondare un secondo tipo di società, di morale e di religione su un principio non semplicemente *naturale* bensì *biologico* – intendendo la biologia nel «senso molto comprensivo che dovrebbe avere»⁵³.

⁵² Ivi, p. 283; trad. it., p. 205.

⁵³ Ivi, p. 103; trad. it., p. 80.

Prima della pubblicazione de *Les deux sources* prevalgono tra i lettori tedeschi interpretazioni critiche in senso naturalista del bergsonismo, rivolte non solo alla sua filosofia della storia ma anche alla sua filosofia morale. Uno dei casi più significativi è rappresentato dal saggio del 1920 di Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*¹. L'autore si propone di criticare la corrente tanto di moda nel suo tempo e di affermare la necessità di una filosofia della vita differente, «il cui esito però debba essere più che una filosofia della mera vita»². Le radici storiche che spiegano la tendenza antisistemica della filosofia della vita contemporanea vengono ricondotte al romanticismo di Hamann, Herder, Jacobi, Goethe, Fichte, Schelling, Friedrich Schlegel e Novalis. Secondo Rickert la figura di riferimento maggiore di tale corrente di pensiero è però Nietzsche, il quale ha ampliato l'uso del termine *vita* a diversi ambiti filosofici, in particolare a quello della morale, riacciandosi alla metafisica della volontà di Schopenhauer e alla più ottimistica teoria della rigenerazione di Wagner³. Tra i filosofi europei viventi è però Bergson quello più discusso e riconosciuto come più influente, anche se il fatto che fuori dalla Germania sia più letto di Nietzsche è dovuto all'intraducibilità dello Zarathoustra più che all'originalità di Bergson, che tutto sommato non fa che diffondere «pensieri tedeschi in una patinata veste francese»⁴. Tra i debiti di Bergson nei confronti della filosofia

¹ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Mohr, Tübingen 1920.

² Ivi, p. III.

³ Ivi, pp. 19-22.

⁴ Ivi, p. 25.

tedesca, Rickert ricorda inoltre la provenienza romantica delle sue idee, vicine in particolare alle filosofie di Schelling e di Schopenhauer, senza però volerlo accusare di plagio come è invece spesso avvenuto durante la prima guerra mondiale⁵.

Bergson è definito «il vero filosofo della vita nel nostro tempo» per l'importanza che assegna all'immediatezza della «vita vissuta [*erlebte Leben*]»⁶ e per la predilezione che accorda all'organico, parallele alla negazione del meccanico e alla svalutazione della conoscenza scientifica e concettuale. Come già affermato sin dalle prime letture tedesche di Bergson avvenute nel contesto jeneso, il suo ricorso all'intuizione come metodo per conoscere la vita viene contrapposto al *Verstand* kantiano e all'uso dei concetti astratti e generali, la cui fisicità uccide la vita⁷. Ciò ha l'effetto positivo di far riscoprire la natura vivente e di denunciare la limitatezza del pensiero scientifico che si rivolge invece alla vita come se fosse inerte. Tale aspetto, comune anche al romanticismo tedesco, è apprezzato da Rickert: la sua critica alla filosofia di cui Nietzsche, Bergson e James sono esponenti non è dovuta infatti alla loro ostilità verso alcuni dogmatismi razionalistici delle scienze naturali, quanto al loro intuizionismo. La vita che essi mettono al centro della loro concezione del mondo è infatti conoscibile solo attraverso un'esperienza immediata, che dal punto di vista di Rickert è confusa e caotica.

⁵ In particolare nel riconoscere la vicinanza tra Bergson e Schopenhauer Rickert precisa che «È assurdo definirlo un plagiatore», ivi, p. 22. Per una ricostruzione della polemica che ha avuto luogo durante la prima guerra mondiale su Bergson e Schopenhauer si veda A. François, *Bergson plagiaire de schopenhauer? Analyse d'une polémique*, «Études Germaniques», LX (2005), 3, septembre, pp. 469-490.

⁶ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 23.

⁷ Sulla critica di Rickert alla teoria della conoscenza bergsoniana si veda Melanie Sehgal, *Das Leben mit dem Leben denken? Zur Frage der Antiintellektualismus bei Henri Bergson und Heinrich Rickert*, che sarà pubblicato negli atti del convegno tenutosi dal 5 al 7 luglio 2007 a Magonza, *Bergson und Deutschland – Das Problem der Lebensphilosophie*. Ringrazio Matthias Vollet per avermi segnalato la conferenza e per avermene fornito il manoscritto. L'autrice conclude l'esame della critica rickertiana a Bergson con un ribaltamento delle posizioni: Bergson non sarebbe antiintellettualista, poiché crede nella possibilità di conoscere l'essere, mentre il vero antiintellettualista sarebbe Rickert, che esclude la possibilità di una conoscenza oggettiva della realtà. Tale conclusione si basa su una imprecisione terminologica: *conscience* viene tradotto con *Denken*, che correttamente comprende *intelligence* e *intuition*; *Intellekt* e *Denken* vengono però confusi in diversi passaggi chiave del saggio, così che *Intellekt* non rispecchia la distinzione bergsoniana tra *intelligence* e *intuition*.

L'antiintellettualismo di Bergson non è però l'unica conseguenza della centralità ontologica che egli accorda alla vita, che ha infatti risvolti anche nel campo morale. Il fatto che Bergson intenda la vita come «realtà temporale o *durée réelle*»⁸ lo conduce infatti ad una «implicita [...] transizione verso la teoria dei valori»⁹: il perpetuo divenire della vita opposto alla fissità dei concetti conduce Rickert a dedurre una morale bergsoniana che rimanda agli stessi principi del suo antiintellettualismo e che dunque si risolve nella liberazione dalla staticità del *Verstand* a favore di un accesso intuitivo alla vita. Ciò implica per Rickert un estremo relativismo morale: «La vita stessa non costituisce solo il vero essere, ma anche il vero scopo della vita. Allo stesso tempo non c'è un'unica missione valida per tutti, bensì nella vita libera ciascuno può scegliere liberamente il proprio particolare scopo di vita»¹⁰. La temporalità della vita e la sua mancanza di finalità nella filosofia de *L'évolution créatrice* contrasta con la filosofia dei valori di Rickert, il quale sebbene leghi strettamente i valori alla vita, assegna ad essi il carattere dell'atemporalità e specifica che la vita a cui essi si riferiscono è ben più che «mera vita»¹¹. Altrove Rickert designa la filosofia della vita con il nome di «biologismo»¹², mostrando di riconoscere in tale corrente filosofica una riduzione della vita alla sua dimensione di immanenza biologica, sebbene non intesa dal punto di vista strettamente scientifico.

Un'ulteriore divergenza da Bergson si presenta infine sul piano della storia, di cui Rickert lamenta la mancanza di tematizzazione nella filosofia bergsoniana:

Come ho detto, è notevole che Bergson, che seguendo l'uso comune francese identifica la scienza e la scienza naturale (*science*), non sembri avere alcuna comprensione delle discipline storiche, che pure appartengono alla scienza, e tuttavia non concepiscono la vita in modo generale, ma la analizzano nella sua unicità irripetibile e quindi giungono più vicini al vivente e all'individuale di quanto non giungano i concetti universalizzanti delle scienze naturali¹³.

⁸ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 23.

⁹ Ivi, p. 24.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ivi, p. 180, cfr. anche p. 192.

¹² Ivi, p. 80 sgg.

¹³ Ivi, p. 183.

È dunque nella storia che per Rickert la conoscenza è in grado di avvicinarsi maggiormente alla vita, poiché rispetta l'individualità senza affidarsi ai concetti troppo generali delle scienze naturali o alla scorciatoia dell'intuizione.

È probabile che Bergson non conosca il saggio di Rickert, che non è presente nella sua biblioteca e a cui non si riferisce mai nei suoi scritti. È però molto probabile che Bergson legga l'articolo di un giovane teologo protestante, Karl Bornhausen, ed è certo che presti molta attenzione a quello di un allievo di Rickert, Richard Kroner, che già nel 1910 anticipano le più celebri critiche rickertiane del 1920.

Karl Bornhausen consegue il dottorato ad Heidelberg nel 1907 con una tesi su Pascal diretta da Troeltsch¹⁴. Nel 1910, mentre sta preparando l'abilitazione a Marburgo, scrive un articolo su Bergson e la religione, *Die Philosophie Henri Bergsons und ihre Bedeutung für den Religionsbegriff*¹⁵. Secondo Bornhausen ne *L'évolution créatrice* natura e spirito sono assimilati e ridotti su un piano naturalistico: «che sia la natura o la coscienza, il pensiero o l'azione, la scienza della natura o la scienza dello spirito, tutto pertiene al dominio dell'evoluzione creatrice che porta in sé e realizza il senso della natura e della cultura del mondo»¹⁶. Anche la libertà e la morale sono fondate sull'indeterminismo della natura e dettate dalla biologia:

anche l'eccezionale opera di volontà delle forti personalità rimane vincolato alla condizione del corso della di vita; un direzionamento del flusso della vita, ma non il flusso della vita stesso; gli può dare solo forma, non creare contenuto. [...] La libera evoluzione è tutto, e il senso di questa libertà lo detta la biologia¹⁷.

In questo modo secondo Bornhausen viene a mancare ogni ideale regolativo e si corre così il pericolo di lasciar trionfare l'indeterminismo morale e l'irrazionalismo religioso.

¹⁴ Karl Bornhausen (1882-1940), *Die Ethik Pascals*, Töpelmann, Gießen 1906. Prima della guerra Bornhausen ha un ruolo importante nel dialogo tra teologi tedeschi e statunitensi. Attratto dall'ideologia *völkisch*, aderirà poi alla NSDAP nel 1932, cfr. Mark David Chapman, *Ernst Troeltsch and liberal theology*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 132n.

¹⁵ K. Bornhausen, *Die Philosophie Henri Bergsons und ihre Bedeutung für den Religionsbegriff*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», XX (1910), 1, pp. 39-77; la copia di Bergson con tracce di lettura è alla BLJD, cote BGN 1710/VII-BGN-IV-34.

¹⁶ Ivi, p. 68.

¹⁷ Ivi, p. 70.

Bergson possiede l'articolo di Bornhausen ma non vi sono tracce che ne dimostrino la lettura; legge invece sicuramente con attenzione il saggio di Richard Kroner *Henri Bergson*¹⁸ le cui osservazioni sono discusse in una lettera inviata da Bergson all'autore. Le critiche avanzate dall'articolo di Kroner, pubblicato nel 1911 sul primo numero della rivista «Logos»¹⁹, sono analoghe a quelle di Bornhausen e a quelle in seguito riprese da Rickert, ma si rivolgono in primo luogo alla teoria della conoscenza.

La benevolenza con cui Windelband presenta Bergson nella sua introduzione a *Materie und Gedächtnis* non ha insomma molto seguito nell'ambiente neokantiano di Heidelberg, dove già dagli anni Dieci e ancor di più con il saggio di Rickert del 1920 si affermano letture che riducono in senso biologista la filosofia bergsoniana, in Bornhausen riguardo all'etica e alla religione, nel caso di Kroner con maggior accento sulla teoria della conoscenza, in Rickert su tutti questi terreni oltre che su quello della filosofia della storia.

Nell'articolo di Kroner, Bergson è accusato di «antirazionalismo dogmatico»²⁰ e il suo rifiuto del *Verstand* a favore dell'intuizione viene distinto dal neokantismo di ascendenza hegeliana che pure si oppone alla metafisica del *Verstand*: mentre Hegel si riferisce al *Vernunft*, l'intuizione bergsoniana si riferisce ad una temporalità irrazionale, escludendo così la possibilità di cogliere l'assoluto tramite il concetto²¹.

Il modo in cui Bergson conduce la critica alle idee generali e al *Verstand* è inoltre definito biologista e genetico, ovvero è svolto rintracciando l'origine della conoscenza nell'evoluzione della vita. Nella sua lettera a Kroner²², Bergson risponde alle critiche di antiraziona-

¹⁸ Richard Kroner (1884-1974), *Henri Bergson*, «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», I, 1910/1911, pp. 125-150.

¹⁹ Rickert è nel comitato scientifico della rivista pubblicata a Tubinga da J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) insieme a Eucken, Husserl, von Gierke, Meinecke, Simmel, Troeltsch, Windelband e Wölfflin. Nel primo numero della rivista il saggio di R. Kroner è accompagnato da articoli di Rickert, Boutroux, Croce, Windelband, Husserl, Keyserling e altri. L'articolo di Kroner è commentato da J.-L. Vieillard-Baron nell'intervento *Das Geistesleben bei Bergson, Eucken und Kroner* che sarà pubblicato negli atti del convegno tenutosi dal 5 al 7 luglio 2007 a Magonza, *Bergson und Deutschland – Das Problem der Lebensphilosophie*.

²⁰ R. Kroner, *Henri Bergson*, cit., p. 140.

²¹ Ivi, pp. 139-142.

²² L'abbozzo della lettera da cui è tratto il testo pubblicato in C, pp. 383-385 è senza data; il curatore propone fine novembre 1910, poiché il manoscritto è stato trovato tra le

lismo e di biologismo definendole naturali e dovute se ci si pone dal punto di vista dell'intellettualismo. «Ma, – precisa Bergson – benché naturali, queste obiezioni non mi sembrano decisive, poiché in fondo consistono tutte nello stabilire incompatibilità tra cose che sembrano effettivamente opposte, ma che la vita riconcilia e che anche la filosofia riconcilia, se vuole imporsi di *seguire la vita* nei suoi soprassalti»²³.

Bergson commenta inoltre l'accostamento della propria filosofia al misticismo, che secondo Kroner è una conseguenza inevitabile del suo intuizionismo irrazionalista²⁴. Per questo Kroner contrappone Bergson a Hegel, separando diametralmente i metodi dei due filosofi e portando l'intuizione bergsoniana ad assomigliare ad una mistica in cui è impossibile distinguere soggetto e oggetto della conoscenza, e che può raggiungere solo conoscenze arbitrarie e «senza pensiero [*gedankenlose*]»²⁵. La risposta di Bergson rivela il suo rifiuto di fronte a tali letture della dottrina dell'intuizione, che trascurano la complessità dei rapporti con l'intelligenza, i concetti e il linguaggio: «Così, nonostante sia vero che il metodo che propongo abbia qualcosa di mistico, non esclude la dialettica del razionalismo e in qualche misura la richiama persino»²⁶. La mistica dunque chiama il razionalismo, così come nel quarto capitolo de *Les deux sources* la mistica chiamerà la meccanica, e viceversa. Bergson insomma non si riconosce nei resoconti della sua filosofia che ne fanno un irrazionalista mistico senza sfumature, allacciandosi soprattutto alla dottrina della conoscenza dell'*Essai*, secondo cui lo spazio su cui si fonda una scienza rigorosa è una forma esteriore e relativa ai bisogni della nostra azione e della nostra vita. Anche in saggi successivi, come l'*Introduction à la métaphysique* del 1903, Bergson mantiene una posizione critica nei confronti della scienza sostenendo che solo la metafisica può accedere alla vera conoscenza. Dopo *L'Évolution créatrice* la scienza ha invece accesso al reale ed assume a sua volta un carattere assoluto, pur mantenendo autonomia rispetto all'ambi-

pagine del primo fascicolo di «Logos»; la rivista però è pubblicata nel 1911, quindi la data della lettera è da posticipare.

²³ C, pp. 383-384.

²⁴ Secondo Kroner la filosofia antirazionalista di Bergson finirà per diventare una mistica: «Una filosofia antirazionalistica deve diventare mistica [...] se vuole afferrare o meglio vedere il mondo irrazionale», cfr. R. Kroner, *Henri Bergson*, cit., p. 141.

²⁵ Ivi, p. 147.

²⁶ C, p. 384.

to della metafisica. I contatti e le fecondazioni reciproche tra scienza e filosofia si fanno sempre più profonde nel corso dell'elaborazione de *Les deux sources*, dove addirittura Bergson giungerà a intravedere un'alleanza fondamentale tra meccanica e mistica.

È insomma possibile riconoscere in questo itinerario filosofico, che vede crescere man mano l'insistenza sulla dimensione materiale e meccanica della vita, una volontà del secondo Bergson di demarcarsi da interpretazioni in senso univocamente spiritualista e mistico della propria opera che provenivano anche dalla Germania. La dottrina del misticismo de *Les deux sources* rinverrà infatti non tanto allo spirito quanto alla *vita*, senza però che ciò comporti una posizione *biologista* nel senso inteso da Bornhausen e da Rickert. L'apertura morale e il dinamismo religioso che Bergson esporrà nell'opera del 1932 sembrano infatti voler scongiurare proprio tali critiche, prevalenti nel contesto neokantiano di Heidelberg.

La lettura naturalista della filosofia di Bergson è insomma quella prevalente nell'ateneo di Heidelberg, dove Bergson è considerato «un rappresentante di quel “biologismo moderno” che fa stemperare tutti i valori in puri valori vitali»¹, come sintetizzerà Cassirer in un articolo degli anni Trenta. Rickert e con lui la maggior parte della scuola neokantiana critica Bergson per aver ridotto ogni valore ai valori vitali e per aver fatto della biologia intesa come scienza naturale il fondamento normativo fisso della propria etica. Per Rickert l'impostazione della filosofia della vita, secondo cui «essere e dover-essere non possono mai dividersi»², impedisce di fondare valori trascendenti e non può arrivare a proposte morali diverse dal quietismo assoluto³.

Altre voci del neokantismo si uniscono a questa posizione, anche da altri atenei. Nella *Philosophie der symbolischen Formen*⁴ di Ernst Cassirer si ritrova infatti la medesima critica che a Heidelberg è stata più volte proposta: egli osserva infatti che Bergson trascura l'etica e la storia poiché parte da una concezione dell'azione e della temporalità meramente biologica. Secondo Cassirer Bergson capovolge il rapporto di dipendenza che la metafisica tradizionale stabilisce tra l'essere e il tempo: l'intuizione immediata della durata

¹ Ernst Cassirer, *Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie*, «Der Morgen», IX (1933), p. 21; trad. it. a cura di R. Racinaro, *L'etica e la filosofia della religione di Henri Bergson*, in *Spirito e vita*, a cura di Roberto Racinaro, Edizioni 10-17, Salerno 1992, p. 138.

² Ivi, p. 21; trad. it. cit., p. 139.

³ «L'unica conseguenza etica del biologismo è un quietismo assoluto», *ibid.*

⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1923-1929), in *Gesammelte Werke*, hg. v. Birgit Recki, 25 Bde., Felix Meiner, Hamburg 2002, Bd. XIII; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche. 3. Fenomenologia della conoscenza*, La nuova Italia, Firenze 1966.

va così a definire il contenuto della realtà e della verità. La durata si riferisce però più al tempo biologico dell'evoluzione della natura che al tempo storico dell'evoluzione dello spirito, come avviene invece nella filosofia di Schelling. La centralità della natura rispetto allo spirito distingue infatti Bergson dalla filosofia schellinghiana, dove l'evoluzione della natura coincide con quella verso lo spirito. Per Bergson vale invece una filosofia della durata incapace di pensare la complessità del tempo storico, completamente naturalistica e affatto orientata da un principio spirituale superiore ad una natura del tutto autosufficiente⁵.

Dopo la pubblicazione de *Les deux sources* per Cassirer diviene però necessario aggiornare tale posizione, che egli stesso ha condiviso negli anni Venti. Cassirer smentisce allora le critiche precedenti attraverso una riconsiderazione dello stesso biologismo di Bergson a partire dalla teoria morale e religiosa che nell'opera della maturità viene fondata sul polarismo tra staticità e dinamismo⁶.

Cassirer riconosce infatti che Bergson, pur senza rinnegare il proprio naturalismo e "irrazionalismo", è riuscito a elaborare un'etica senza pervenire al conservatorismo delle leggi naturali né ad una posizione di vitalismo orgiastico, dionisiaco e celebrativo della volontà di potenza, come viene allora considerata la posizione nicciana. Sul piano dell'etica e della filosofia della religione Bergson non si ferma infatti al modello della società chiusa e della religione statica ma, sempre sulla base del vitale, delinea un secondo tipo di morale e di religione, aperta e dinamica, che trascende le prime⁷. La società chiusa si risolve in una forma di morale statica, conservatrice e quietista, mirante ad assicurare l'ordine per conservare la vita della

⁵ Ivi, pp. 44-45; trad. it. cit., pp. 50-51.

⁶ Si è confrontata in modo preciso con la lettura di Cassirer in particolare in relazione alla vita sociale F. Caeymaex, *La société sortie des mains de la nature. Nature et biologie dans Les Deux Sources*, in F. Caeymaex – A. François – F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, cit., t. V, pp. 311-333.

⁷ Cassirer ribadirà questa idea nel 1944: «È abbastanza sorprendente che il Bergson, la cui dottrina è stata spesso definita una filosofia biologica, una filosofia della vita e della natura, nel suo ultimo libro sembra essersi orientato verso un ideale morale e religioso che porta ben oltre il piano naturalistico», cfr. E. Cassirer, *An Essay on man: An introduction to a philosophy of human culture* (1944), in *Gesammelte Werke*, hg. v. Birgit Recki, 25 Bde., Felix Meiner, Hamburg 2002, Bd. XXIII, 2006, p. 97; trad. it. di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 2004, p. 172.

specie e degli individui, e corrisponde quindi alle critiche di coloro che vedono in Bergson e nella filosofia della vita la fondazione della morale sulla biologia come scienza naturale⁸. La morale bergsoniana tuttavia, secondo Cassirer, non si ferma a questa fase, e rende possibile il passaggio che egli definisce in termini kantiani «dal mondo dell'essere a quello del dover essere, dal mondo della natura a quello della libertà»⁹. Se la morale chiusa e la religione statica mantengono un'impostazione pragmatista e conservatrice, le forme etiche e religiose aperte e dinamiche spezzano invece la logica del biologismo e dell'utilitarismo. La morale aperta si presenta in *divenire*, in continuo rinnovamento, vitale: «Questa morale dinamica e questa religione dinamica è, secondo Bergson, la vera e propria fonte dell'etico»¹⁰. La morale aperta oppone all'inerzia della chiusura la «forza propulsiva della vita [*Schwungkraft des Lebens*]»¹¹ ed è fondata sull'intuizione dell'*élan vital* e della libertà:

Una fondazione puramente razionale dell'etica, una “religione entro i limiti della semplice ragione” rappresenta, per Bergson, un compito contraddittorio, un inizio impossibile. Ma il mondo, da cui deriva l'etico e il religioso, appare altrettanto poco apparentato e legato con quel mondo in cui è attivo l'istinto e in cui esso è propriamente appaesato. Religione ed eticità non è possibile fondarle sul dominio dell'istinto; esse sono piuttosto destinate e chiamate a rompere definitivamente questo dominio. L'ordine che esse istituiscono è, per sua natura, un ordine libero; la fede che esse esigono e annunciano è una fede libera, una fede nella libertà¹².

Senza abbandonare il proprio quadro filosofico di riferimento, Bergson è riuscito insomma ad elaborare una scissione tra morale dell'obbligazione e morale dell'aspirazione. Egli ha potuto così rinunciare al semplice biologismo pur mantenendosi all'interno della filosofia della vita: «Rimane cionondimeno un merito peculiare e intralasciabile dell'etica bergsoniana il fatto che essa, per la sua via e con i mezzi concettuali consentiti dal sistema, abbia osato una nuo-

⁸ Cfr. E. Cassirer, *Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie*, cit.; trad. it. cit. Cassirer si riferisce a H. Rickert, *Die philosophie des Lebens*, cit.

⁹ Ivi, p. 20; trad. it. cit., p. 138.

¹⁰ Ivi, p. 24; trad. it. cit., p. 143.

¹¹ *Ibid.*

¹² Ivi, p. 27; trad. it. cit., p. 148.

va avanzata dall'ambito della vita verso la religione della libertà»¹³. Cassirer riconosce nella filosofia della religione di Bergson quella «trascendenza della vita»¹⁴ e quella tendenza della vita ad oltrepassare continuamente se stessa che già sono state di Simmel. La coscienza raggiunge così nella religione dinamica de *Les deux sources* una *trascendenza immanente* rispetto alla natura. Almeno sul piano etico e religioso Bergson spezza insomma il vincolo puramente naturalistico della vita, finendo così per non distinguersi da Kant tanto quanto si attenderebbe basandosi sulla distanza presente invece tra le loro teorie della conoscenza: «Perché l'etica di Bergson ha fatto valere, sul terreno del naturalismo, sul terreno della pura teoria della vita, la medesima istanza che Kant, per parte sua, ha difeso dal punto di vista dell'idealismo trascendentale e dell'idealismo etico»¹⁵. Cassirer ha cura di specificare che nonostante questa analogia con Kant, Bergson è incapace di cogliere il senso *ideale* del dovere, che ne *Les deux sources* rimane infatti relegato all'ambito della morale della pressione e dell'obbligazione propria delle società chiuse, uscite dalle mani della natura.

La revisione della tesi del naturalismo bergsoniano esposta da Cassirer nella sua recensione a *Les deux sources* si rivolge in primo luogo ai piani etico e religioso: in essi entra in azione una forza vitale che agisce in direzione inversa rispetto all'inerzia e alla pigrizia delle leggi della biologia, una «forza propulsiva della vita» che non è possibile far rientrare in una prospettiva naturalistica. Solo alla luce de *Les deux sources* è dunque possibile a Cassirer riconsiderare la teoria della vita esposta ne *L'évolution créatrice*, rivolgendosi al mondo dell'essere alla luce di quello del dover essere. Nelle prime opere di Bergson l'azione umana appare infatti vincolata alla sopravvivenza, asservita ai criteri dell'utile, regolata secondo un criterio pragmatista. Mentre il giudizio sulla filosofia pratica di Bergson viene dunque aggiornato, Cassirer continua a ritenere meramente pragmatista la teoria della conoscenza bergsoniana, che viene considerata esclusivamente in relazione ai termini dell'istinto e dell'intelligenza, senza

¹³ Ivi, p. 151; trad. it. cit., p. 173.

¹⁴ Ivi, p. 145; trad. it. cit., p. 163. Cassirer si riferisce all'opera di G. Simmel, *Lebensanschauung*, cit.

¹⁵ Ivi, p. 150; trad. it. cit., p. 170.

considerare l'intuizione¹⁶. Ogni conoscenza è vincolata all'azione e alla volontà, che sino a *L'évolution créatrice* per Cassirer rimane asservita alle mere leggi della biologia. Già a partire dalla teoria della conoscenza di Bergson è invece possibile rifiutare di attribuirvi l'etichetta del *naturalismo*. Già sul piano gnoseologico sono infatti presenti due direzioni della coscienza, l'una – l'intelligenza – che tende a scomporre e a immobilizzare la vita e che è destinata a non comprenderla, l'altra – l'intuizione – che va invece nello stesso senso della vita e che è in grado di cogliere l'assoluto e di raggiungere una conoscenza coestensiva alla vita.

In base alla distinzione tra *nature* e *vie* che vale nei testi di Bergson è quindi opportuno limitare la portata del naturalismo che gli è stato sovente attribuito.

¹⁶ Ivi, p. 23; trad. it. cit., pp. 141-142.

IV. Gottinga

I.

Bergson nel circolo fenomenologico

Un'ultima tappa dell'atlante geofilosofico degli scambi tra Bergson e la Germania riguarda la città di Gottinga, dove Bergson è introdotto per la prima volta nel 1911 da Alexandre Koyré. Prima di trasferirsi a Parigi, Koyré frequenta dal 1908 al 1912 l'Università di Gottinga, dove segue i corsi di Husserl, del quale ha letto le *Logische Untersuchungen*¹ già durante una breve prigionia scontata in Russia all'età di quindici anni per aver tentato di organizzare un attentato contro un governatore di Rostov. Giunto a Gottinga dopo aver frequentato gli studi liceali tra Rostov e Tbilisi e dopo essersi immatricolato all'Università di Odessa nel 1908 per un brevissimo periodo, Koyré si lega in particolare alle figure di matematici come Adolf Reinach, David Hilbert e Hermann Minkowski e partecipa alle attività della *Philosophische Gesellschaft* fondata dagli allievi di Husserl. Proprio in questa cerchia nel 1911 Koyré tiene una conferenza sulla filosofia bergsoniana, che egli conosce probabilmente dagli anni di studio in Russia². L'attenzione di Koyré per Bergson è da ascrivere agli studi di filosofia della matematica e di psicologia a cui si dedica in quegli anni, intento alla preparazione di una tesi di dottorato sui paradossi della logica che nel 1912 viene però rifiutata da Husserl, spingendo Koyré a trasferirsi

¹ Edmund Husserl (1859-1938), *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., Max Niemeyer, Halle 1900-1901; Bd. I, *Prolegomena zur reinen Logik*, 1900; Bd. II, *Untersuchungen zur Theorie und Phänomenologie der Erkenntnis*, 1901; 2. bearbeitete Aufl. in 3 Bde., Halle 1913-1920; Neuauf. in *Husserliana*, Martinus Nijhoff-Kluwer Academie, Den Haag 1950 ff., Bde. XVIII-XIX, 1975-1984; trad. it. di G. Piana, *Ricerca logica*, Il Saggiatore, Milano 2005.

² Cfr. M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, PUF, Paris 1999, p. 169. Per un quadro del bergsonismo in Russia all'inizio del secolo si veda Francès Nethercott, *Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907-1917)*, L'Harmattan, Paris 1995; gli anni giovanili di Koyré (1892-1964) sono invece ricostruiti da Paola Zambelli, *Segreti di gioventù. Koyré da SR a S.R. : Da Mikhailovsky a Rakovsky?*, «Giornale critico della filosofia italiana», III (2007), 1, pp. 109-151.

a Parigi per proseguire gli studi. Nel programma della tesi mai compiuta *Insolubilia. Eine logische Studie über die Grundlagen der Mengenlehre*, Koyré fa riferimento anche a Bergson: «In questa concezione si deve essere pieni di scrupoli nel trasferire i principi aritmetiche nel mondo psicologico e quindi anche a quello fisico. Una sensazione più una sensazione nella mia anima non sono due sensazioni, ma qualcosa di diverso, terzo, nuovo – e questo giustifica la posizione di Bergson»³. L'interesse di Koyré per Bergson è insomma motivato soprattutto dal suo antipsicologismo, tratto sottolineato anche da Scheler negli stessi anni.

Stando al celebre aneddoto riportato da Jean Héring, che si trova a Gottinga nel 1911, al termine della conferenza di Koyré su Bergson Husserl esclama: «I bergsoniani coerenti siamo noi! [*Les bergsoniens conséquents, c'est nous !*]»⁴. Questa affermazione incisiva lascia trasparire sotto al riconoscimento della prossimità con Bergson anche una sottile rivendicazione di distanza e superiorità, da imputare probabilmente proprio al tema dello psicologismo. Secondo la testimonianza di Jean Héring, questa sarebbe la prima volta in cui Husserl sente parlare di Bergson: «è curioso notare che Husserl (il quale pensava e scriveva troppo per avere il tempo di leggere) conoscesse appena di nome il grande rinnovatore dell'Intuizionismo in Francia. È solo da un rapporto, peraltro eccellente, presentato da Alexandre Koyré alla Società filosofica di Gottinga nel 1911 che imparò a conoscere i principi della filosofia bergsoniana»⁵. In realtà nel febbraio dello stesso anno Husserl riceve una lettera di Simmel⁶ che gli rivela il proprio interesse per

³ Il manoscritto del progetto della tesi è conservato all'archivio di Koyré a Parigi ed è citato in P. Zambelli, *Alexandre Koyré im "Mekka der Mathematik"*, «NTM International Journal of History and Ethics of Natural Sciences, Technology and Medicine», VII (1999), 1, December, p. 215. Paola Zambelli avanza l'ipotesi che il rifiuto da parte di Husserl sia da attribuire alla sua svolta verso l'idealismo trascendentale che sarà espresso in E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Niemeyer, Halle 1913; erneut veröffentlicht in *Husserliana*, Martinus Nijhoff-Kluwer Academie, Den Haag 1950 ff., Bde. III/1-III/2, 1977-1988; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002. Koyré, come Reinach, ritiene infatti che questa svolta porterà a ricadere nello psicologismo da cui Husserl stesso ha messo in guardia nelle *Logische Untersuchungen*.

⁴ Jean Héring, *La phénoménologie il y a trente ans*, «Revue internationale de philosophie», I (1939), p. 368n.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. lettera di Simmel a Husserl del 19 febbraio 1911, in Kurt Gassen (Hg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, cit., p. 87; cfr. anche *infra*, cap. 2.

la gnoseologia di *Matière et mémoire*, e conosce quasi certamente anche l'articolo di Richard Kroner su Bergson pubblicato all'inizio del 1911 sul primo numero della rivista «Logos», di cui Husserl è uno dei pilastri e che nello stesso fascicolo pubblica il suo celebre saggio *Philosophie als strenge Wissenschaft*⁷. La conoscenza diretta delle reciproche opere è invece molto scarsa. Nel 1913 Husserl invia a Bergson il primo volume delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*⁸, gesto a cui Bergson risponde in agosto con una lettera di cortesia: «Lasci [...] che le esprima l'alta considerazione che ho per i suoi lavori. Le nostre visioni sono forse diverse su certi punti; ma ve ne sono anche più di uno su cui si accordano facilmente»⁹. Già qualche mese prima, il 22 marzo 1913, Bergson riconosce la propria vicinanza a Husserl in una conversazione con Benrubi in cui sottolinea il comune antipsicologismo: «Bergson ammette che ci sia una certa affinità tra la sua filosofia e quella del pensatore tedesco. Ciò è vero in particolare per la lotta allo psicologismo. Del resto Bergson ammise di aver letto le *Logische Untersuchungen* solo in parte, e di aver trovato quest'opera molto difficile»¹⁰.

Qualche anno dopo, nel 1918, Husserl dirige la tesi di Roman Ingarden dedicata ai concetti di intuizione e intelletto (*Intellekt*) in Bergson, in cui è criticata la sua dottrina della conoscenza, giudicata incapace di dare una definizione chiara dei dati immediati e di distinguere tra materia e percezione¹¹. Non vi sono testimonianze che attestino la lettura

⁷ E. Husserl, *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos», I (1910-1911), pp. 298-341; erneut veröffentlicht in *Husserliana*, Martinus Nijhoff-Kluwer Akademie, Dordrecht 1950 ff., Bd. XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hg. v. T. Neon, H.R. Sepp, 1987, pp. 3-62; trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2010². Bergson possiede solo l'estratto dell'articolo di R. Kroner, *Henri Bergson*, cit., cfr. BLJD, cote BGN 1715/VII-BGN-IV-41, perciò è difficile provare che conosca anche il saggio di Husserl su Dilthey.

⁸ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, cit. Il volume non è presente alla BLJD ma se ne desume l'invio da parte di Husserl dalla lettera di Bergson a Husserl del 15 agosto 1913, cfr. C, pp. 528-529.

⁹ Ivi, p. 529.

¹⁰ I. Benrubi, *Souvenirs d'Henri Bergson*, cit., p. 79.

¹¹ Cfr. Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», V (1921), pp. 285-461. Per ricostruire la storia di questa tesi si vedano R.W. Meyer, *Bergson in Deutschland*, cit., p. 37 e G. Raulet, *Ein fruchtbares Missverständnis. Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland*, in G. Plas – G. Raulet (Hg.), *Konkurrenz der Paradigma. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie*, 2 Bde., Verlag Traugott

della tesi di Ingarden da parte di Bergson. Questo testo rappresenterebbe però un filtro importante per la ricezione di Bergson da parte di Heidegger, che ne corregge le bozze editoriali prima della pubblicazione nel quinto volume dello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», come attesta la lettera di Husserl a Ingarden del 28 marzo 1921: «Il nuovo “Jahrbuch” andrà presto in stampa, e ci sarà anche la sua dissertazione. Il dottor Heidegger ha assunto il compito della revisione stilistica, cioè della relazione linguistica»¹².

I contatti tra Husserl e Bergson sono insomma sporadici e non arrivano a costituire un dialogo significativo. Il clima intellettuale di Gottinga nei primi anni Dieci, fortemente segnato dalla presenza di Husserl, condiziona però profondamente l'orientamento di uno dei saggi più importanti su Bergson pubblicati in Germania prima della guerra: l'articolo di Max Scheler *Versuche einer Philosophie des Lebens*¹³. Il testo risale al momento in cui Scheler, pur rimanendo ancora nell'ambito della filosofia della vita, sta consolidando il proprio legame con la fenomenologia husserliana e il circolo di Gottinga. Già da qualche anno Scheler ha abbandonato l'Università di Jena, dopo che la sua prima moglie, Amélie, ha accusato la moglie di Diederichs di avere una relazione con Scheler e ha minacciato anche la moglie di Eucken con una pistola. In seguito a questi episodi i rapporti di Scheler con il proprio professore e con l'editore più importante della città si interrompono e Scheler si trasferisce a Monaco, dove insegna come *Privatdozent* fino al 1910, quando viene escluso dal Senato accademico in seguito a un nuovo scandalo: la moglie Amélie, che non sempre riceve gli alimenti per mantenere il figlio Wolfgang nato nel 1905, viene a sapere che Scheler ha una relazione con Anna Bohl, una donna molto più giovane alla quale ha versato una ingente somma di denaro e con la quale ha fatto un viaggio in Italia dichiarando che era sua moglie

Bautz, Nordhausen 2011, Bd. I, pp. 262-264. Si rivia inoltre alla lettura di Hans Reiner Sepp, *Illusion et transcendance, Ingarden lecteur de Bergson*, in F. Worms (éd.), *Annales Bergsoniennes*, PUF, Paris 2004, t. II, *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, pp. 391-407.

¹² E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, hg. v. R. Ingarden, *Phaenomenologica* 25, Den Haag 1968, p. 18.

¹³ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson*, «Die weißen Blätter», I (1913), 3, pp. 203-233; erneut veröffentlicht in *Gesammelte Werke*, 16 Bde., hg. v. M.S. Frings u. M. Scheler, Franke, Bern 1954-1998, Bd. III, *Vom Umsturz der Werte*, 1955, pp. 313-339; trad. it. di M. T. Pansera, *Tentativi per una filosofia della vita*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997, pp. 81-114.

per poter dormire in una pensione. Amélie diffama allora il marito pubblicamente inviando una lettera al giornale di orientamento socialdemocratico «Münchener Post». Dopo il divorzio da Amélie, nel 1912 Scheler si trasferisce a Berlino con la nuova moglie Märit Fürtwangler. È in questo periodo che inizia ad intensificare i contatti con il circolo fenomenologico di Gottinga. Scheler ha conosciuto Husserl già il 3 gennaio 1902 a Halle in occasione di una riunione dei collaboratori della rivista «Kant-Studien» a cui è stato invitato da Vaihinger. Dal 1904 Scheler ha iniziato ad interessare scambi con il circolo fenomenologico di Monaco e in particolare con Dietrich von Hildebrand, grazie alla cui mediazione viene invitato regolarmente agli incontri della Società filosofica dell'Università di Gottinga a partire dal semestre estivo del 1910. A causa della cattiva reputazione che accompagna Scheler in seguito alla sua destituzione dall'Università di Monaco, l'Ateneo di Gottinga lo diffida dall'insegnamento e le sue conferenze devono sempre tenersi in forma privata al di fuori dalle strutture universitarie. In quegli anni Scheler stringe relazioni con membri della Società filosofica quali Adolf Reinach, Theodor Lipps, Alexandre Koyré, Jean Héring, Hedwig Conrad-Martius e Edith Stein, e consolida il proprio legame con Husserl, che lo inserisce tra i redattori della rivista «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» nel 1913. Nello stesso anno Scheler pubblica *Versuche einer Philosophie des Lebens*¹⁴.

Bergson possiede il saggio scheleriano sulla filosofia della vita¹⁵ e negli anni precedenti ha con l'autore alcuni contatti diretti, di cui sono rimaste poche testimonianze e principalmente indirette. Una conversazione con Bergson riportata da Chevalier lascia supporre che i due si incontrino circa all'epoca del ciclo di conferenze di Bergson negli Stati Uniti, tra il 1912 e il 1913: «Ho conosciuto Eucken in America e abbiamo simpatizzato molto. Nella stessa epoca

¹⁴ Cfr. W. Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, cit., p. 30, W. Henckmann, *Max Scheler*, Beck, München 1998, p. 22 e Id., *La réception schélérienne de la philosophie de Bergson*, cit., pp. 365-366.

¹⁵ Cfr. M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, cit., cfr. BLJD, cote VII-BGN-III-56/BGN 1652; non presenta segni di lettura. La copia non è firmata da Scheler né vi sono biglietti che accertino che sia stata inviata da lui, tuttavia, trattandosi dell'estratto di una rivista, è assai probabile che si tratti di un invio dell'autore. Un'analisi della lettura scheleriana delle filosofie della vita di Nietzsche e di Bergson è stata offerta da A. François, *La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», VI (2010), 2, pp. 73-85.

vidi Max Scheler, che allora era cattolico: era uno spirito molto versatile, ma si sperava che il matrimonio lo stabilizzasse – a meno che, osservò la figlia di Eucken, il suo matrimonio non fosse instabile come il resto»¹⁶. È significativo però che Scheler non faccia allusione ad alcun incontro personale nel suo corso su Bergson del 1920, dove compaiono altri elementi autobiografici. I due filosofi hanno invece certamente uno scambio epistolare e Scheler invia alcuni scritti a Bergson. Purtroppo nessuna delle loro lettere ci è stata tramandata¹⁷, ma Bergson vi fa riferimento in una lettera a Benrubi del 1910¹⁸. Probabilmente il loro dialogo riguarda inizialmente le edizioni delle opere di Bergson in tedesco, mentre in seguito si sposta su questioni psicologiche. Nella conferenza del 1927 *Metaphysik und Psychoanalyse* Scheler cita infatti una lettera ricevuta da Bergson nel 1912 a proposito di Freud:

Nel 1912, Henri Bergson ha scritto all'autore una lettera nella quale fa notare che occorre cercare di fondare in modo filosoficamente più profondo le parti assicurate dell'esperienza clinica, a partire dalle quali il creatore dell'analisi Sigmund Freud ha fondato passo dopo passo la sua dottrina antropologica e psicologica – e soprattutto che occorre rielaborare a fondo il nucleo della dottrina estraendolo dalla metafisica troppo primitiva, naturalistica, sotto le cui spoglie il suo insegnamento si era inizialmente presentato¹⁹.

In base a questi scarsi dati non è però possibile stabilire quale testo di Scheler venga recapitato a Bergson nel novembre 1911 dalla

¹⁶ J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris 1959, p. 229, 4 giugno 1935. Bergson si reca negli Stati Uniti da fine gennaio a inizio marzo 1913, cfr. M, p. 975. Anche Pierre Trotignon, in una tavola rotonda del 1966, fa riferimento ad un incontro tra Bergson e Scheler: «Bergson ha incontrato Max Scheler, e se Max Scheler non ha influenzato Bergson, l'inverso forse non è vero», cfr. *Cet invisible Bergson que nous portons en nous*, cit.

¹⁷ All'archivio di Scheler conservato alla Bayerische Staatsbibliothek non sono presenti lettere di Bergson, né vi sono lettere di Scheler nel lascito di Bergson alla BLJD.

¹⁸ Nella lettera a Benrubi del 26 agosto 1910 Bergson gli chiede di inviargli l'indirizzo di Scheler a Berlino: «gli voglio scrivere da due o tre settimane», C, pp. 372-373. Il 25 settembre dello stesso anno Bergson scrive a Benrubi «Grazie di essersi preso la briga di cercare l'indirizzo del dott. Scheler. Ho finito per ritrovare l'indirizzo che mi aveva dato lui stesso», cfr. C, p. 376.

¹⁹ M. Scheler, *Metaphysik und Psychoanalyse* (1927), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. X, *Schriften aus dem Nachlass. Band III, Philosophische Anthropologie*, Bouvier, Bonn 1990, p. 58.

scrittrice franco-tedesca Annette Kolb, che nel suo libro di memorie *Blätter in den Wind* ricorderà il momento in cui Scheler le affida una lettera per Bergson poco prima che lei parta per Parigi²⁰. Con quel pretesto Annette Kolb rende visita al filosofo francese, che la ringrazia con una lettera per avergli portato «il lavoro del dottor Scheler», affermando di averlo letto «con vivo interesse»²¹. In nessuna di queste testimonianze viene fatta allusione al contenuto della lettera o al titolo del libro che Annette Kolb porta a Parigi²².

Scheler tenta in seguito di incontrare Bergson, dopo essere stato con l'amico Ernst Robert Curtius a una delle decadi di Pontigny nell'estate del 1924²³. Bergson doveva inizialmente essere presente accanto a Bernard Groethuysen, Evelyn Underhill e altri²⁴, ma infine non partecipa. Dopo il soggiorno a Pontigny, Scheler si reca per qualche giorno a Parigi, ma nemmeno là riesce ad incontrare Bergson, che trascorre l'estate a Saint-Cergue in Svizzera. In occasione di quel viaggio può tuttavia discutere sulla filosofia bergso-

²⁰ Cfr. A. Kolb, *Blätter in den Wind*, Fischer, Frankfurt am Main, 1954, pp. 213-214: «Prima della guerra seguii le lezioni di Scheler a Monaco. [...] Non molto tempo dopo lo incontrai ad una serata in società. Era circondato da studenti e io mi unii a loro ed ascoltai quel che diceva. Quando ebbe finito mi chiamò e mi disse non sgarbatamente ma nemmeno senza indignazione: "Eccola di nuovo qui. Lei spunta sempre ed ovunque e si infila di nascosto dove non è opportuno". "È così", dissi io allegramente, "e adesso vado a Parigi. Arrivederci!" "Lei va a Parigi", rispose con tutt'altro tono, "Allora deve fare visita a Bergson". "Dio me ne scampi!" "Le do con sé una lettera. E lo saluti molto da parte mia". [...] Ho ricevuto il giorno successivo il suo biglietto da visita con una lettera sigillata per Bergson. Ma non era finita, [...] infatti io non volevo andare da lui e trascorsi nella mia camera d'albergo di Parigi le settimane più faticose della mia vita con *L'Évolution créatrice*: ogni giorno dall'alba fino a notte. Poi tirai fuori la lettera di Scheler, scrissi alcune righe in proposito, la misi in una busta più grande e gliela spedii. La risposta arrivò prima del previsto e mi convocò per il giorno successivo alle undici di mattina».

²¹ Lettera di Bergson a Annette Kolb del 22 novembre 1911, cfr. C, p. 435.

²² La lontananza cronologica da *Versuche einer Philosophie des Lebens*, l'unico saggio di Scheler presente nella biblioteca personale di Bergson, del 1913, escluderebbe che si tratti proprio di quel testo. André Robinet, curatore delle corrispondenze di Bergson, suggerisce che si tratti di *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, Wilhelm Engelmann, Leipzig 1912, poiché Bergson si riferisce a un «lavoro», che potrebbe indicare un saggio non ancora in forma di libro, e che dunque potrebbe essere stato pubblicato anche successivamente alla lettera ad Annette Kolb, cfr. C, p. 435n.

²³ Cfr. E.R. Curtius, *Pontigny*, in *Französischer Geist im neuen Europa*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1925, pp. 327-344.

²⁴ Cfr. lettera di Curtius a Scheler del 25 maggio 1924, Bayerische Staatsbibliothek, Ana 375, E, 5: «Io stesso andrò sicuramente alla prima decade (8-18 agosto). Bergson, Valéry, [...], Groethuysen, la signorina Underhill sono attesi in questa decade».

niana con altri filosofi francesi incontrati a Parigi, tra i quali Brunschvicg e Jankélévitch²⁵.

Mentre Bergson non si riferisce mai esplicitamente a Scheler nelle proprie opere, viceversa per Scheler il confronto con Bergson è costante dagli anni della formazione jenese sino agli scritti di antropologia filosofica²⁶. Oltre che nel saggio del 1913 sulla filosofia della vita, Scheler fa riferimento a Bergson in particolare in un corso interamente dedicato al filosofo francese dal gennaio al marzo del 1920 alla nuova Università di Colonia, dove è appena stato nominato Professore di Filosofia e Sociologia. Nello stesso anno arriva in quell'Università il ventisettenne Helmuth Plessner per preparare l'abilitazione con il biologo Hans Driesch²⁷ che parte però per Lipsia l'anno successivo, mentre Plessner rimane a Colonia come *Privatdozent*. Il semestre invernale del 1919/1920, così ricco di incontri, viene indicato da Joachim Fischer come la data di nascita della corrente

²⁵ Nella tavola rotonda del «Figaro littéraire» del 1966 Jankélévitch ricorderà il proprio incontro con Scheler: «Vi è un bergsonismo europeo; era certamente un fenomeno europeo. Mi ricordo molto chiaramente che una domenica mattina ero con Max Scheler a casa di Brunschvicg. Scheler parlava abbastanza male il francese; mentre lo riaccompagnavo da lui a piedi, mi parlava tutto il tempo di Bergson e di Guyau. Si interessava in particolare al filosofo francese Guyau e a Bergson», cfr. *Cet invisible Bergson que nous portons en nous*, cit. È presumibile che la testimonianza si riferisca al 1924, quando Jankélévitch ha 21 anni ed è studente alla Normale.

²⁶ Per una visione d'insieme della ricezione della filosofia bergsoniana da parte di Scheler rinvio al contributo di W. Henckmann, *La réception schélérienne de la philosophie de Bergson*, cit. e all'articolo di O. Agard, *Scheler entre France et Allemagne*, «Revue germanique internationale», XVIII (2011), 13, pp. 15-34. Il confronto di Scheler con l'opera di Bergson è particolarmente evidente, oltre che in *Versuche einer Philosophie des Lebens*, nei seguenti saggi: M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (1913), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VII, 1973; Id., *Zur Idee des Menschen* (1915), *Gesammelte Werke*, cit., Bd. III, pp. 171-195; trad. it. di M.T. Pansera, *Sull'idea dell'uomo, in La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 51-79; Id., *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des Pragmatischen Motiv in der Erkenntnis der Welt* (1925), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VIII, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1980; trad. it. di L. Allodi, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sui valori e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, Franco Angeli, Milano 1997; Id., *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. IX, *Späte Schriften*, pp. 7-71.

²⁷ Driesch offre una testimonianza del periodo trascorso a Colonia con Scheler in H. Driesch, *Lebenserinnerungen* cit., pp. 162-166. Heike Delitz si è occupata del ruolo di Bergson nella filosofia di Plessner (1892-1985) in H. Delitz, *Lebensphilosophie und Philosophische Anthropologie. Henri Bergson und Helmuth Plessner*, in G. Plas – G. Raulet (Hg.), *Konkurrenz der Paradigmata*, cit., pp. 279-307.

dell'antropologia filosofica²⁸, che avverrebbe dunque anche in presenza di Bergson – benché si tratti di una presenza solo evocata in quello che è uno dei primi corsi universitari tenuti in Germania sulla sua filosofia. Il ritorno di Scheler su Bergson nel 1920 è dovuto probabilmente al bisogno di rimettere a fuoco la sua filosofia nel momento della rielaborazione di *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*²⁹, un saggio del 1913 che viene riedito in una versione aggiornata e più che raddoppiata nel 1922, questa volta col titolo *Wesen und Formen der Sympathie*³⁰. Nel corso degli anni Venti Bergson continua ad essere un punto di riferimento delle riflessioni antropologiche di Scheler, che nel saggio del 1925 *Erkenntnis und Arbeit* fa della figura bergsoniana dell'*Homo faber* l'emblema della concezione pragmatica della conoscenza, ripreso nella celebre saggio del 1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*³¹, nucleo di un'opera più ampia che Scheler non avrà il tempo di portare a compimento a causa della morte prematura, a 54 anni, nel 1928.

²⁸ Cfr. Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie : eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg im Breisgau 2008, p. 23. I debiti della corrente dell'antropologia filosofica con Bergson vengono indagati anche nella seconda parte dello studio di G. Raullet, *Ein fruchtbares Missverständnis*, cit.

²⁹ M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, Niemeyer, Halle 1913.

³⁰ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1922), in *Gesammelte Werke*, cit. Bd. VII, Bouvier, Bonn 1973 (Neuauf. 2009), pp. 7-258; trad. it. di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010. L'interesse per Bergson è riscontrabile in molti aggiornamenti apportati alla seconda edizione del 1922: in particolare *L'évolution créatrice* fornisce a Scheler elementi importanti per definire il ruolo conoscitivo della simpatia e l'articolazione tra individuo e società nella prospettiva di un'unità sopraindividuale della vita.

³¹ La conferenza *Die Sonderstellung des Menschen* è pronunciata il 28 aprile 1927 alla *Schule der Weisheit* di Darmstadt, fondata e diretta da Keyserling, in occasione del convegno su *Uomo e terra*. Il testo è pubblicato col titolo *Die Stellung des Menschen im Kosmos* dapprima sulla rivista «Der Leuchter» nel 1927 e riedito nel 1928 dall'editore Otto Reichl di Darmstadt, con l'aggiunta di una prefazione di 3 pagine. Il testo delle *Gesammelte Werke*, cit., Bd. IX, pp. 7-71, a cura di Manfred Frings, si riferisce al testo che Maria Scheler, terza moglie del filosofo, ha tratto da un manoscritto che non è però mai stato rintracciato nell'archivio. Il testo proposto da Maria Scheler è tradotto in italiano da M.T. Pansera in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997, pp. 115-191, mentre l'edizione originale del 1928 è stata riportata alla luce più recentemente da Guido Cusinato, che ne ha curato la traduzione in *La Posizione dell'Uomo nel Cosmo*, Franco Angeli, Milano 2004.

Si può dire insomma che la filosofia di Bergson rappresenti per Scheler una delle ispirazioni più significative della propria filosofia³², seconda solo a quella di Husserl, la cui influenza è particolarmente forte negli anni Dieci. Il dialogo tra Bergson e Scheler, di cui si hanno poche tracce e che si interrompe con la prima guerra mondiale³³, ha il suo episodio più pregnante nel saggio scheleriano del 1913 sulla filosofia della vita, che rappresenta una delle testimonianze più importanti sia della ricezione di Bergson nel contesto di Gottinga che della sua interpretazione in chiave *lebensphilosophisch*.

³² A conferma dell'importanza attribuita al filosofo francese, ricordo che in un saggio del 1922 sulla filosofia tedesca contemporanea Scheler afferma persino che «L'influsso di Bergson [...] non può essere paragonato a quello di nessun altro tedesco», M. Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VII, p. 264.

³³ Scheler stesso ricorda la netta interruzione dei loro rapporti dal 1914 nella prima lezione del corso di Colonia del 1920. Si può escludere che vi siano stati contatti, anche indiretti, negli anni successivi. La stessa traduzione delle opere di Scheler in francese ha inizio solo in seguito alla sua morte. Sono inoltre scarsi gli studi francesi dedicati all'opera scheleriana, e solo quello di Georges Gurvitch precede la pubblicazione di DS, cfr. G. Gurvitch, *L'intuitionisme émotionnel de Max Scheler*, in *Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Vrin, Paris 1930, pp. 67-152. Tra i primi saggi dedicati a Scheler in Francia sono da ricordare la recensione di Merleau-Ponty a *L'homme du ressentiment*, cfr. M. Merleau-Ponty, *Christianisme et ressentiment*, «Vie intellectuelle», VIII (1935), 36, 10 juin, pp. 278-306, repris dans *Parcours 1935-1951*, Verdier, Lagrasse 1997, pp. 9-33, e Louis Lavelle, *Intelligence et sympathie*, in *Le Moi et son destin*, Aubier, Paris 1936, pp. 39-50; cfr. inoltre Paulus Lenz-Medoc, *Max Scheler und die französische Philosophie*, «Philosophisches Jahrbuch», LXI (1951), pp. 297-303.

2.

Filosofia della vita e psicologismo

La lettura dell'*Essai* e di *Matière et mémoire* nei primi anni del secolo ha colpito Scheler a tal punto da fargli sollecitare l'editore Diederichs a tradurre le sue opere in tedesco. L'attenzione iniziale per le teorie bergsoniane della percezione e della durata esposte nelle prime opere¹ è seguita dall'interesse per le tematiche emerse ne *L'évolution créatrice*, considerata da Scheler «l'opera più originale di Bergson»² e il suo «capolavoro metafisico»³.

La teoria dell'evoluzione della vita e il tema del legame tra vita e coscienza nell'uomo sono le questioni della filosofia di Bergson sulle quali Scheler più si concentra in *Versuche einer Philosophie des Lebens*, dove la loro analisi è svolta sulla falsariga di un confronto con l'impianto tedesco della *filosofia della vita*. Con tale categoria in quegli anni si fa solitamente riferimento ad una corrente che pone il concetto di vita al centro della propria riflessione e i cui esponenti sono in particolare una costellazione di autori che tra Otto e Novecento, sulla scorta di Nietzsche, si sforzano di uscire dal quadro della divisione razionalistica tra soggetto e oggetto sul piano non solo della vita interiore ma anche delle sue espressioni sociali e culturali. Oltre a rappresentare una delle principali alternative al neokantismo e al positivismo, la *Lebensphilosophie* rivendica la propria affinità con il pragmatismo di James e con la filosofia di Bergson. Bergson stesso, assimilato alla filosofia della vita, è quindi spesso presentato ai lettori tedeschi attraverso l'analogia con la corrente pragmatista⁴.

¹ Questo aspetto della lettura scheleriana di Bergson è trattato nel saggio di Guido Cusinato, *Intuizione e percezione: Bergson nella prospettiva di Scheler*, «Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna», VIII (1986/87), pp. 117-145.

² M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, p. 336; trad. it. cit., p. 110.

³ Id., *Bergson-Heft*, BSB, Ana 315, B, I, 99, f. 1.

⁴ È quanto emerge ad esempio da A. Keller, *Eine Philosophie des Lebens. Henri Bergson*, cit., da P. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Juncker und Dünnhaupt, Berlin 1932 e

Il punto di vista da cui prendono avvio le riflessioni di Scheler nel saggio del 1913 dipende in larga misura da una ricezione di Bergson comune alla cultura tedesca della sua epoca che tende ad etichettarlo come *Lebensphilosoph* e ad inserirlo nel dibattito su vita e spirito (*Leben e Geist*) molto acceso nei primi decenni successivi alla morte di Nietzsche⁵. Nel suo articolo, Scheler presenta Bergson accanto a Nietzsche e Dilthey come uno dei padri fondatori della filosofia della vita, e proprio nella questione della vita riconosce il fulcro della sua filosofia⁶.

L'interesse del saggio di Scheler sulla filosofia della vita non si riduce al suo carattere documentario: oltre ad essere un campione esemplare della ricezione di Bergson in Germania, questo testo è utile anche per far luce sulla filosofia stessa di Bergson. Si tratta infatti della lettura critica di un autore spesso considerato spiritualista da parte di un autore ritenuto spiritualista a sua volta, e permette di mettere in luce la varietà delle interpretazioni della *vita* nello spazio franco-tedesco all'inizio del Novecento. Scheler legge infatti Bergson a partire dalla dualità centrale nella propria filosofia tra i due principi distinti e indipendenti della vita e dello spirito, *Leben e Geist*. La versione del pensiero di Bergson presentata da Scheler finisce dunque in tal modo per sembrare scissa più di quanto non sia tra un principio spirituale e un principio vitale, tra misticismo e biologismo. Alla luce di tale interpretazione è possibile delineare con più nettezza la direzione nella quale Bergson rivolge il proprio sforzo filosofico.

La trattazione della filosofia di Bergson occupa quasi la metà del saggio *Versuche einer Philosophie des Lebens*: nel riconoscergli tanta importanza nel contesto filosofico europeo Scheler ha senz'altro un intento polemico nei confronti di gran parte degli intellettuali tedeschi, e in particolare dei neokantiani, che lo ignorano ostentatamen-

dal saggio critico posteriore di Hans Urs von Balthasar, *La philosophie de la Vie chez Bergson et chez les Allemands modernes*, in *Henri Bergson, Essais et témoignages recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz*, La Baconnière, Neuchâtel 1943, pp. 264-270.

⁵ Per una visione di questo dibattito in particolare negli anni Dieci e Venti si veda E. Simonotti, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, cit., pp. 29-54.

⁶ Anche nel corso tenuto a Colonia nel 1919/1920, dopo aver indicato le categorie alle quali fa riferimento la filosofia di Bergson (tra cui vita e materia, istinto e intelligenza, individuale e generale, tempo e spazio, qualità e quantità...) Scheler affermerà: «Tra queste categorie ve ne è una che sovrasta tutte le altre, nella quale si riassume questa filosofia così varia e sottile: *la vita*», cfr. M. Scheler, *Bergson-Heft*, BSB, Ana 315 B I 99, f. 5.

te. Scheler sembra riferirsi a loro quando, per introdurre Bergson, afferma:

Ai nostri giorni il nome Henri Bergson è sovente pronunciato nel mondo della cultura, in maniera così inopportuna che gli spiriti raffinati potrebbero chiedersi se valga davvero la pena di conoscere questo filosofo. Oggi, più che mai, il plauso della massa degli intellettuali e dei letterati non può che far arrossire il saggio. Dopo di che gli spiriti raffinati ci lascino pur dire che, nonostante tutto, Bergson va letto perché ha qualcosa da dirci⁷.

Al tempo stesso Scheler mantiene rispetto a Bergson una distanza critica: «Noi non condividiamo l'opinione di coloro che vedono nel metodo, nelle teorie e nelle conclusioni di questo pensatore una conquista definitiva della filosofia»⁸. Lo «psicologismo misologico»⁹ di cui la filosofia di Bergson è espressione è stato ormai superato, secondo Scheler, dalla fenomenologia husserliana. Egli ritiene infatti che il cammino indicato e in parte intrapreso da Bergson e dagli altri filosofi della vita con il loro richiamo all'*Erleben* troverà un compimento solo con «modi di procedere più precisi, più rigorosi – più tedeschi»¹⁰, come quelli indicati da Husserl nelle *Logische Untersuchungen* e nelle *Ideen*.

Nel suo articolo Scheler tenta inoltre di coniugare la filosofia di Husserl con la logica del vissuto, riconoscendo in Bergson un nuovo atteggiamento fondamentale in cui si può riconoscere una sorta di versione fenomenologica della filosofia della vita¹¹:

⁷ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, cit., pp. 323-324; trad. it. cit., p. 94.

⁸ Ivi, p. 324; trad. it. cit., p. 94.

⁹ *Ibid.*; trad. it. cit., p. 95.

¹⁰ Ivi, p. 339; trad. it. cit. (modificata), p. 113. L'editore Diederichs risponderà a tale affermazione in un testo del 1913: «È buffo che in Germania, prima ancora che Bergson sia conosciuto, si dica già che deve essere superato. Come se per noi non fosse una necessità superare il nazionalismo con l'aiuto di Bergson. Posso solo riconoscere con gratitudine che nulla ha reso fertile la mia relazione con la vita più della posizione di Bergson sull'intuizione e sul processo vitale», cfr. E. Diederichs, *Wo stehen Wir?* (1913), in *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, cit., p. 45.

¹¹ Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 26: «Scheler ritenne che nel “nuovo atteggiamento di Bergson” la “problematica complessiva della filosofia” acquisisse una “nuova disposizione e un nuovo intreccio”, e la identificò come la conversione alla “filosofia della vita” da parte della fenomenologia». La parentela di Bergson con la fenomenologia tedesca sarà ribadita da Scheler nel corso di Colonia, cfr. M. Scheler, *Bergson-Heft*, BSB, Ana 315, B, I, 99, f. 9: «Movimenti interazionali dalla direzione analoga o dipendenza

La vera grandezza di Bergson consiste nella forza con cui egli ha saputo imprimere *all'atteggiamento dell'uomo, nei confronti del mondo e dell'anima*, una nuova direzione [...] Dal punto di vista emozionale, il nuovo atteggiamento bergsoniano può essere designato, sia pure alquanto genericamente, come *l'atto di offrirsi al contenuto intuitivo delle cose*, come il moto di una profonda fiducia nell'incontestabilità di tutto ciò che è «dato» in modo semplice ed evidente [...]. Ciò che anima il pensiero non è la volontà di [«dominio»] [*Beherrschung*], di [«organizzazione»], di [«determinazione univoca»] e di fissaggio, bensì un moto di [*simpatia*], di fruizione dell'esistenza, di omaggio al crescere della pienezza dell'essere, i cui contenuti, alla luce di una visione generosa, si [liberano] dalla presa dell'intelletto umano e superano i limiti concettuali¹².

La fiducia di Bergson in ciò che è «dato» in modo semplice ed immediato si lega alla centralità attribuita al vissuto e alla vita. Tale nuovo atteggiamento filosofico diventerà presto uno dei bersagli polemici del saggio di Rickert sulla filosofia della vita, dove polemizzerà contro la filosofia scheleriana: «Con il “nuovo atteggiamento” non si diventerà filosoficamente più ricchi e vivi. La filosofia deve rimanere quello che è stata: riflettere sul mondo con l'obiettivo di dominarlo concettualmente e di organizzarlo e determinarlo con chiarezza. La devozione al contenuto dell'intuizione non è mai sufficiente»¹³. Scheler apprezza invece proprio il fatto che per Bergson la filosofia sia la conoscenza che si proietta verso il dato puro, com'è in se stesso, prima di essere inserito nell'esperienza umana trasformatrice.

Scheler sottolinea inoltre il legame tra la filosofia della vita di Bergson e il pragmatismo osservando che «ogni scienza ha sempre, secondo Bergson, un risvolto pragmatistico. Il sistema di azione dell'organismo costituisce altresì, per Bergson, il fondamento e l'archetipo del sistema intellettuale»¹⁴. La percezione così come è stata descritta fin dall'*Essai* e da *Matière et mémoire* non è finalizzata alla conoscenza, bensì si configura come un atto di dissociazione e sele-

reciproca originaria/storica. 1) Russia: Lossky, Intuizionismo. 2) Fenomenologia di Husserl. 3) Pragmatismo anglo-americano: Maxwell, W. James, Schiller ecc. Forte radicamento nel pensiero inglese: empirismo radicale, ma ancor di più contro gli avversari: psicologia associazionista, darwinismo. 4) In comune con la filosofia tedesca recente: 1. Driesch, 2. Stern, 3. Fenomenologia, 4. Parentela con la scuola badense: individualismo, 5. Keyserling, 6. Simmel, 7. poeta Werfel: espressionismo».

¹² M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, cit., pp. 324-325; trad. it. cit. (lievemente modificata), pp. 95-96.

¹³ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit., p. 53.

¹⁴ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, cit., p. 326; trad. it. cit., p. 97.

zione ausiliario all'azione che risponde a bisogni pratici dal fondamento biologico. A loro volta i concetti di cui si serve l'intelligenza, dunque le idee generali espresse dal linguaggio, riflettono lo schema utilitarista e spaziale di quel tipo di percezione¹⁵. Come spesso avviene in quegli anni, Bergson viene accostato al pragmatismo, corrente che in area tedesca è spesso criticata in ragione del riferimento ad un'intelligenza dalla portata relativa e unicamente orientata dai criteri dell'azione, incapace di cogliere la natura delle cose. Scheler riconosce però che la dottrina conoscenza bergsoniana non si arresta come il pragmatismo alla critica dell'intelligenza, ma sviluppa una teoria dell'intuizione che vorrebbe dare accesso ad una conoscenza immediata delle cose, non filtrata dagli schemi dell'azione: anziché essere caratterizzata da un'«*incomprensione naturale della vita*»¹⁶ come l'intelligenza, l'intuizione va infatti «nella stessa direzione della vita»¹⁷. Scheler riconosce in essa un «ideale conoscitivo mistico»¹⁸ che convive però con posizioni di segno molto diverso, come lo psicologismo e il biologismo:

[In questa posizione pericolosa] la filosofia di Bergson si configura [non solo] come una mistica, [ma] come una [mistica psicologista molto dubbia]. Non solo la psiche, nel suo essere e nel suo divenire, amplia i suoi confini fino a includere nel suo ambito anche la «vita» e a sopprimere l'irriducibile indipendenza del fenomeno biologico, ma essa si configura addirittura come una *porta aperta sull'essenza stessa delle cose*, sui segreti del divenire in generale. La «natura» perde qui la sua legittima autonomia e indipendenza per acquisire quel carattere, derivato dalle cosmogonie orientali, di una caduta originaria, di un semplice «dispiegamento dell'anima», di una dissociazione e disgregazione del suo centro unitario e della sua libertà originaria. Anche Bergson cade qui nell'inganno molto diffuso di considerare il dato psichico immediato allo stesso modo del fenomeno fisico¹⁹.

Nella ricostruzione di Scheler, Bergson opera insomma una riduzione della natura alla psiche, presentandosi come uno psicologista e offrendo una versione assai problematica della mistica. È bene sottolineare che la sensibilità di Scheler per lo psicologismo risente del clima

¹⁵ Ivi, pp. 329-330; trad. it. cit., pp. 102-103.

¹⁶ EC, p. 166; trad. it., p. 138.

¹⁷ Ivi, p. 267; trad. it., p. 219.

¹⁸ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens* cit., p. 327; trad. it. cit., p. 98.

¹⁹ Ivi, p. 333; trad. it. cit. (modificata), p. 106.

intellettuale di Gottinga, dove tanto Husserl quanto Koyré e gli altri membri della Società filosofica sono particolarmente impegnati ad avversare tale tendenza²⁰. La filosofia della vita di Bergson è infatti criticata da Scheler, che la giudica incapace di separare la sfera psicologica da quella spirituale, oltre che basata su una concezione psicologista della mistica. Per Scheler non è invece possibile considerare lo spirito una mera fioritura della vita, né ridurre alcun tipo di regolarità noetica alla regolarità biologica o psichica. Allo stesso modo, i valori etici ed estetici non sono da intendere come sottospecie di valori vitali: essi esistono indipendentemente dall'esistenza della vita e degli organismi viventi. La dottrina dell'intuizione di Bergson, indifferente ai valori, riguarda invece solo i viventi e la direzione della loro attività cosciente rispetto alla vita: dal punto di vista di Scheler tale posizione appiattisce la dimensione spirituale su quella biologica e finisce per sconfinare in una metafisica monista e biologista. La critica alla pretesa confusione di Bergson tra sfera spirituale, psicologica e biologica è da mettere in relazione con l'appello scheleriano a valori etici ed estetici indipendenti dall'esistenza della vita e degli organismi viventi, e può essere inteso come un modo per distinguersi dalla posizione di Nietzsche e mettersi al riparo da accuse di amoralismo brutale – pericolo molto sentito in Germania all'epoca in cui scrive Scheler²¹.

²⁰ Lo psicologismo di Bergson rilevato da Scheler avrà un'eco considerevole nella filosofia tedesca e, di riflesso, in quella francese del dopoguerra. È quanto farà notare Jankélévitch in un'intervista del 1959: «Il principale regalo della Liberazione alla Francia è stato, ahimé, la metafisica tedesca. Probabilmente la nostra gioventù ignora che la filosofia tedesca più recente è stata influenzata essa stessa da Bergson. Max Scheler, che ho incontrato da Léon Brunschvicg, era molto interessato a Bergson e lo citava spesso. Un altro filosofo tedesco, Simmel, era un amico di Bergson e molto influenzato da lui. Si erano incontrati a Firenze. Bergson era esistenziale come gli esistenzialisti. Quanto ai lavori di Husserl, essi sono stati conosciuti in Francia solo a partire dal 1945, anche se in parte anteriori a quelli di Bergson. Ma la voga della filosofia tedesca dopo l'ultima guerra ha contribuito a diffondere tra i nostri giovani una caricatura secondo cui Bergson sarebbe un distinto spiritualista, un maestro della filosofia che ausculta la durata interiore e non va al di là delle osservazioni psicologiche. Nulla di più falso. Il bergsonismo è una filosofia d'avanguardia», cfr. Françoise Reiss, *Trois professeurs: Jankélévitch, Canguilhem, Grassé répondent à une question: Quelle est la valeur actuelle de la philosophie bergsonienne?*, «Arts», mai-juin 1959.

²¹ Cfr. a questo proposito le considerazioni di H.U. von Balthasar, *La philosophie de la Vie chez Bergson et chez les Allemands modernes*, cit. Sin dagli anni Dieci la mancanza di morale nella dottrina di Bergson lascia perplessi molti interpreti, i quali si chiedono come fondare norme e valori morali a partire dalla creazione senza fine e senza direzione della vita, a meno di porre la vita stessa come sommo valore.

Bergson inoltre non si limita, secondo Scheler, a ridurre la natura alla psiche, ma continua anche a trattare i dati psichici come fenomeni della natura, cadendo così in una posizione allo stesso tempo naturalista. La psiche si estende fino ad includere nel proprio campo la vita stessa, abolendo l'indipendenza del fenomeno biologico e l'autonomia della natura riconosciuta invece da Scheler. La tensione contraddittoria tra biologismo naturalista e misticismo psicologista²² presente nella dottrina bergsoniana della conoscenza è in ultima istanza imputata alla sua sopravvalutazione del ruolo metafisico della vita.

A partire dal tema dell'articolazione tra spirito e vita emerge con chiarezza che Scheler e Bergson condividono il medesimo problema, ovvero quello di comprendere il carattere duplice della nostra esperienza. Le soluzioni elaborate a partire da questo comune interrogativo divergono però profondamente. La critica che Scheler rivolge alla filosofia della vita e a Bergson riguarda infatti la nozione stessa di *vita*: nella fase del suo pensiero a cui risale il saggio *Versuche einer Philosophie des Lebens*, Scheler propende per una polarizzazione della vita rispetto allo spirito più oppositiva di quella proposta da Bergson, che tende anzi a far coincidere la coscienza e la vita. Nelle opere di Scheler degli anni Venti, fino al saggio di antropologia filosofica *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, la contrapposizione tra spirito e vita andrà attenuandosi in particolare attraverso l'elaborazione di una teoria dell'eros²³. Nel saggio del 1913 la vita è invece intesa, oltre che come esperienza vissuta, principalmente nel suo sen-

²² Nel corso su Bergson del 1920 Scheler riconoscerà nella filosofia di Bergson due poli: «*biologismo e mistica*» – concetti dietro ai quali non è difficile scorgere quelli che sono allora i principi fondamentali del suo pensiero, la *vita* e lo *spirito*. M. Scheler, *Bergson-Heft*, BSB Ana 315, B, I, 99, f. 5.

²³ Come hanno mostrato gli studi di Guido Cusinato, soprattutto nella fase scheleriana dell'antropologia filosofica lo spirito e la vita anziché opporsi in modo dualistico anelano l'uno verso l'altra e si compenetrano reciprocamente, cfr. G. Cusinato, *Le ali dell'eros. Per una riconsiderazione dell'antropologia filosofica di Max Scheler*, «Annuario filosofico», XV (1999), pp. 383-420; si veda anche Id., *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, «Verifiche», XXIV (1995), pp. 65-100, in cui critica la lettura divenuta canonica a partire dal saggio di E. Cassirer, «*Geist*» und «*Leben*» in *der Philosophie der Gegenwart* (1930), in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Aufsätze und Kleine Schriften* (1927-1931), Felix Meiner, Hamburg 2004, pp. 185-205; trad. it. a cura di R. Racinaro, *Spirito e vita nella filosofia contemporanea*, in *Spirito e vita*, Edizioni IO-17, Salerno 1992, pp. 101-134.

so biologico, indipendente dallo spirito e senza ammettere in seno ad essa alcun valore spirituale. La vita è intesa insomma come *Drang*, impulso vitale che esclude ogni trascendenza.

3. Vita e coscienza nell'uomo

Già nel saggio del 1913 la diversità di visione della vita e dello spirito proposta da Scheler e Bergson assume una particolare evidenza sul piano antropologico. Scheler riconduce infatti la specificità dell'uomo ne *L'évolution créatrice* al diverso rapporto che assumono la vita e lo spirito, che si capovolge rispetto al resto degli esseri viventi: «La posizione particolare dell'“uomo” nel mondo vivente si basa quindi sul fatto che, al suo livello biologico, si effettua per la prima volta una sorta di rovesciamento del rapporto tra “spirito” e “vita”»¹. La prevalenza dello spirito consente all'uomo di variare la propria routine e di scegliere liberamente, superando il vincolo che circoscrive la sua attività agli elementi dell'ambiente che rispondono a criteri utilitaristici: «ecco nell'uomo lo spirito sovrastare liberamente le esigenze biologiche e svincolarsi dalle ferree strettoie delle strutture ambientali (e del relativo sistema categoriale) per guardare liberamente alla totalità del mondo»².

Per salvaguardare la specificità umana, Scheler invoca insomma un principio opposto alla vita, che permette all'uomo di contrastare la pulsione del *Drang* e di emanciparsi dalle esigenze biologiche. Nel saggio *Zur Idee des Menschen* del 1915, vicino cronologicamente a *Versuche einer Philosophie des Lebens*, Scheler definirà l'uomo «l'intenzione e il gesto della “trascendenza” stessa, l'essere che prega e cerca Dio»³ in ragione del suo riferimento a una trascendenza che

¹ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens* cit., p. 331; trad. it. cit., p. 104.

² *Ibid.*

³ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 186; trad. it. cit., p. 67. Per questa via, in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Scheler giungerà ad elaborare l'immagine dell'uomo come asceta della vita, ovvero colui che sa dire di no alla vita: «L'uomo è perciò l'essere vivente che, in virtù del suo spirito, è in grado di comportarsi in maniera essenzialmente

oltrepassa la sfera biologica e istintiva. Nella lettura dell'antropologia di Bergson proposta nel saggio del 1913, Scheler lo avvicina insomma alla propria visione dell'uomo come essere della trascendenza e alla propria concezione della persona dipendente dalla prevalenza del principio spirituale. Il misticismo *sui generis* proposto da Bergson, in cui Scheler intravede ombre di psicologismo e di biologismo, ha però ripercussioni anche sull'antropologia bergsoniana. Nei saggi successivi⁴, segnati dall'allontanamento sempre più marcato dalla filosofia della vita, Scheler insisterà sugli esiti irrazionalisti della dottrina dell'intuizione di Bergson e riavvicinerà perciò la sua idea di uomo a quella di Nietzsche. La povertà antropologica dell'*Homo faber* descritto nel terzo capitolo de *L'évolution créatrice* e tipico di una concezione naturalista ed evolucionista, viene fatta convergere da Scheler con la visione nicciana e decadente dell'uomo come animale malato: sostiene infatti che la critica di Bergson all'intelligenza e la rivendicazione del primato conoscitivo di un'intuizione psicologista e biologista mirano al recupero di un tipo di uomo o *sur-homme* dionisiaco. In opposizione alle immagini antropologiche proposte dai razionalisti, Bergson riconosce che la logica dipende dalla struttura del *lavoro* dell'organismo nell'ambiente, pur senza ammettere l'idea positivista della totale continuità tra i primati superiori e l'uomo, che se ne differenzierebbe solo per il linguaggio e per la costruzione di utensili. Secondo lo Scheler del saggio sulla filosofia della vita, Bergson riconosce che dietro la ragione o la logica vi è una coscienza *spirituale* che si affranca dalle costrizioni biologiche e che è in grado di cogliere con l'intuizione il mondo in sé, facendo progredire così l'uomo verso il *sur-homme*. L'*Homo* è insomma *faber* solo per divenire un uomo superiore.

ascetica nei confronti della sua vita, che lo soggioga con la violenza dell'angoscia; può soffocare e reprimere i propri impulsi tendenziali, vale a dire *rifiutare* loro il nutrimento delle rappresentazioni percettive e delle immagini. Paragonato all'animale che dice sempre "sì" alla realtà effettiva – anche quando l'abborrisce e la fugge – *l'uomo* è "colui che sa dir di no", l'"*asceta della vita*", l'eterno protestante contro quanto è soltanto realtà», cfr. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, cit., p. 44; trad. it. di M.T. Pansera, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 158-159.

⁴ Si vedano in particolare M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, cit., e Id., *Mensch und Geschichte*, in «Die Neue Rundschau», II (1926), pp. 449-476; trad. it. di G. Mancuso, *Uomo e storia*, in *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, introd. di Guido Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 91-119.

Già nel 1915, in *Zur Idee des Menschen*, Scheler insiste però maggiormente sullo sbocco biologista della filosofia di Bergson e sul legame con la vita della sua dottrina dell'intuizione. Qui il riavvicinamento alla vita auspicato dal *sur-homme* bergsoniano, tratto comune a Nietzsche e a Klages, presuppone secondo Scheler un'idea dello spirito come malattia, e dunque dell'uomo come «animale malato» e «vicolo cieco della vita». Lo spirito è così ridotto alla mera intelligenza tecnica, in contrapposizione alla quale i filosofi della vita auspicano il recupero di un dionisismo biologista, trasformando l'impulso vitale [*Lebensdrang*] in valore positivo. Scheler rimprovera dunque a Nietzsche di essersi limitato a dare un giudizio negativo della «carezza biologica» dell'uomo, attribuendone la responsabilità allo spirito che si manifesta nell'intellettualismo filisteo e tecnicista, bersaglio della critica nietzschiana alla *Zivilisation*. Scheler considera invece anche la possibilità positiva dell'animale malato di trascendere la vita. Per questo, benché Scheler per descrivere l'uomo si serva di formule dall'eco nicciana come l'«animale malato», «colui che sa dire di no alla vita» o il «vicolo cieco della vita», non si deve confondere il suo pensiero con quello del filosofo dello Zarathustra. Scheler stesso in *Zur Idee des Menschen* prende posizione rispetto a tale visione dell'uomo: «L'animale malato, l'animale intelligente e capace di costruirsi degli utensili – senza dubbio qualcosa di assai deforme – diviene subito magnifico, grande e nobile, quando si consideri la sua capacità di trasformarsi in un essere che trascende ogni forma di vita, e nell'ambito di questa, anche se stesso, proprio in virtù di quell'attività che, relativamente alla «conservazione della vita» e ai suoi fini, appare estremamente risibile»⁵. È proprio nel prevalere del-

⁵ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 186; trad. it. cit., p. 67. A questo proposito sono particolarmente pertinenti le osservazioni di Troeltsch: «si perviene in Scheler, nonostante tutte le incertezze del concetto di sviluppo, all'immagine di un processo storico-universale, che è interessante, anche se essa è dovuta più alle inclinazioni di questo Nietzsche cattolico, interpretate fenomenologicamente, che ai concetti normativi della scuola husserliana. L'uomo è perciò, come in Nietzsche, il vicolo cieco dell'evoluzione biologica, l'animale malato che può raggiungere un più alto sviluppo soltanto in una direzione spirituale e nel farlo consuma la sua forza animale. L'uomo storico, del quale soltanto importa, ha origine in punti diversi, e ogni volta solo mediante l'irruzione della coscienza del divino, in cui egli – differenza fondamentale rispetto a Nietzsche – ha la forza di vincere le avvilenti debolezze del suo sviluppo che è sovraspirituale e nel contempo soffoca però lo spirito con un'enorme accumulazione di strumenti e apparati. Solo l'uomo religioso, alla ricerca di Dio, è il cominciamento della storia», E. Troeltsch, *Der Historismus und seine*

lo spirito sulla vita e nella capacità di dire di no alla vita che Scheler individua allora la specificità dell'uomo rispetto all'animale. *L'Homo faber* è infatti interpretato da Scheler come una forma di umiliazione dell'uomo e della sua antica concezione come essere dotato di ragione: l'uomo che deve fabbricare utensili per poter sopravvivere è un essere ridicolo, che recupera dignità secondo Scheler non nel lavoro, come per i positivisti e i pragmatisti, bensì nel superamento della natura animale attraverso l'idea e l'illuminazione di Dio. La specificità dell'uomo non è infatti da definire rispetto ad un *terminus a quo*, ma rispetto ad un *terminus ad quem*: la sua vera umanità è da riportare al suo scopo, al superuomo o a Dio.

In questo senso già nel saggio del 1913 Scheler interpreta l'attitudine dell'uomo alla fabbricazione in funzione della sua passione per la trascendenza, poiché la vera funzione degli utensili è di liberare lo spirito «affinché questo possa intuire e amare Dio e il mondo»⁶. Ponendo l'*otium* contemplativo al vertice delle possibilità umane, Scheler marca un'importante differenza da Bergson, per cui la mera contemplazione non rappresenta l'espressione più elevata né dell'umanità, né della vita, come sarà ribadito anche ne *Les deux sources* con il riconoscimento del misticismo cristiano come misticismo completo proprio in ragione dello slancio attivo che lo contraddistingue. Il dinamismo creativo dell'*élan vital* non si esaurisce infatti in un ideale di contemplazione statica nemmeno ne *Les deux sources*, dove il misticismo completo si esplica nelle vite dei grandi uomini e donne *d'azione* e viene accompagnato dalla meccanica. Che l'industrialismo sia sorto proprio in Occidente è per Bergson un fatto intimamente connesso al dinamismo della mistica cristiana, la cui origine e il cui sviluppo esprimono a loro volta la creatività del principio metafisico della vita.

Scheler individua insomma nella visione antropologica di Bergson una tensione tra la *discontinuità* dell'uomo con il resto del mondo animale – ricondotta al rovesciamento della gerarchia tra vita e spirito, e la loro *continuità* – che Bergson finisce per sostenere con la sua visione nel contempo psicologista e biologista. Tale tensione è in effetti ben presente sin dalla filosofia de *L'évolution créatrice*, dove

Probleme, cit., pp. 905-906; trad. it. cit., p. 376. L'interpretazione scheleriana di Nietzsche è stata approfondita con chiarezza in E. Simonotti, *La svolta antropologica*, cit.

⁶ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, cit., p. 331; trad. it. cit., p. 104.

la differenza dell'uomo dal resto dei viventi non è però attribuita al rovesciamento del rapporto tra due principi, bensì è ricondotta ad un successo ottenuto della vita stessa, che attraverso la specie umana riesce a prolungare indefinitamente la corrente di coscienza che penetra la materia: «Con l'uomo, la coscienza spezza la catena. Nell'uomo, e soltanto nell'uomo, essa si libera. Fino all'uomo, tutta la storia della vita era stata la storia di uno sforzo della coscienza per sollevare la materia, e di un più o meno completo soccombere della coscienza alla materia che ricadeva su di lei»⁷. Per Bergson la vita è «di ordine psicologico»⁸, e la coscienza è coestensiva alla vita⁹: il successo evolutivo dell'uomo per questo è inteso come un successo non tanto di un principio spirituale distinto dalla vita, quanto della vita stessa. L'errore maggiore dello spiritualismo criticato ne *L'évolution créatrice* è proprio quello di considerare la vita spirituale in modo troppo isolato finendo per separare l'uomo dal resto della natura, mentre la storia dell'evoluzione sembra volerlo reintegrare nell'animalità¹⁰.

L'uomo per Bergson è dunque in una posizione incerta tra la continuità biologica con il resto delle specie e la discontinuità rispetto al resto della natura in virtù della libertà della propria coscienza. La differenza antropologica ne *L'évolution créatrice* non si fonda però su un principio spirituale che interverrebbe esclusivamente al livello umano: la coscienza è infatti «in origine immanente a tutto ciò che vive»¹¹ e dunque presente anche lungo altre linee dell'evoluzione. La vita non è dunque concepita da Bergson in modo univoco e circoscritto al suo significato biologico e pulsionale, come mero *Drang* nell'accezione assegnatale da Scheler. Né essa è riducibile ad un impulso primordiale irrazionale, o ad una potenza cieca, ma presenta una tensione interna ed irriducibile tra il suo significato scientifico, di vita come specie, come vincolo biologico, e il suo significato metafisico, di vita come *élan vital*, come creazione.

⁷ EC, pp. 264-265; trad. it., p. 216.

⁸ Ivi, p. 258; trad. it., p. 211.

⁹ Ivi, p. 187; trad. it., p. 155: «Ma, si è anche detto, istinto e intelligenza si distaccano su un fondo unitario che, in mancanza di un termine migliore, potrebbe essere chiamato la coscienza in generale, e che dev'essere coestensivo alla vita universale».

¹⁰ Ivi, p. 269; trad. it., p. 220.

¹¹ PM, p. 11; trad. it., p. 10.

Uno dei tratti più interessanti della lettura di Bergson avanzata dal saggio di Scheler del 1913, soprattutto ai fini della comprensione de *Les deux sources*, risiede nelle conseguenze sociali e politiche che l'autore trae dalla filosofia della vita di Bergson, anticipando la sua posizione su temi che saranno affrontati solo nell'opera del 1932. La critica di Bergson alla concezione meccanicistica del mondo espressa dalle scienze positive e dalla psicologia associazionista è estesa infatti da Scheler sino agli ambiti dell'organizzazione sociale, giuridica ed economica.

Uno degli aspetti della filosofia di Bergson che Scheler mostra di apprezzare maggiormente in *Versuche einer Philosophie des Lebens* è il modo in cui l'intuizione si oppone alla modalità di conoscenza tipica degli «spiriti ipnotizzati dal lavoro»¹. A partire dalla teoria della conoscenza, Scheler deduce così la vocazione bergsoniana per una critica della civiltà moderna e capitalista. Tale caratteristica è del resto una costante della *Lebensphilosophie* tedesca nonché del neoidealismo di Eucken, che è stato il primo maestro di Scheler negli anni della formazione jenese e che ha riconosciuto la crisi della cultura contemporanea in particolare nella sua crescente meccanizzazione. La sua insistenza sugli inconvenienti della civiltà si riferisce soprattutto all'estensione dell'arido materialismo della scienza ad ogni piano della cultura umana e in particolare al piano religioso, dove si va affermando il predominio dell'intellettualismo e del dogmatismo sul misticismo. Nell'ambiente jenese vicino a Eucken, la critica alla modernità e al razionalismo moderno è stata abbracciata anche da Diederichs,

¹ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, cit., p. 327; trad. it. cit., p. 98.

la cui linea editoriale aderisce alle posizioni dell'anticapitalismo romantico e della rivoluzione conservatrice².

La critica sociale implicata dalla filosofia di Eucken è sottolineata da Benrubi in un articolo pubblicato in francese nel 1909, dove insiste a più riprese sulla prossimità delle sue riflessioni alla filosofia di Rousseau: «Eucken, come Rousseau, lotta contro le conseguenze nefaste della civiltà, contro l'impoverimento interiore della nostra vita»³. La filosofia di Eucken rappresenta per Benrubi un appello contro il determinismo sociale in nome della libertà creativa della vita dello spirito: «Il maggior pericolo per l'individuo e dunque per la realizzazione spontanea della vita dello spirito in seno all'umanità è, per Eucken, la *civiltà puramente sociale* del tempo presente. L'individuo oggi è considerato assolutamente dipendente dalle influenze dell'eredità, dell'educazione, dell'ambiente e dell'onnipotenza dello Stato»⁴. Benrubi mette inoltre in evidenza la dualità tra *Kultur* e *Zivilisation* tipica del dibattito tedesco, che nella filosofia di Eucken contrappone lo sviluppo tecnico a quello morale e spirituale dell'umanità: «Eucken stima, con Rousseau, che la dominazione intellettuale e tecnica delle cose non costituisca l'essenza dell'autentica civiltà. Laddove la civiltà è considerata un fine in sé (*Selbstzweck*), non è possibile realizzare la vita dello spirito. Ciò che fa la nostra vera felicità è il perfezionamento morale del nostro essere»⁵.

Anche alla filosofia di Bergson è attribuita un'avversione alla civiltà moderna per analogia con la corrente di pensiero di Eucken. In un saggio del 1911 di Julius Goldstein, che come Benrubi è allievo di Eucken, la critica di Bergson alla conoscenza scientifica della vita viene intesa come un'opposizione alla visione del mondo scienziata

² Sul confronto di Diederichs con la modernità e sul suo appello al "nuovo misticismo" si rimanda a M. Pulliero, *Une modernité explosive*, cit., pp. 457-466, H.G. Kippenberg, *Die Krise der Religion und die Genese der Religionswissenschaften*, in Volker Drehsen – Walter Sparrn (Hg.), *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*, Akademie Verlag, Berlin 1996, pp. 89-102; F.W. Graf, *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur "Verlagsreligion" des Eugen Diederichs Verlages*, in G. Hübinge, *Versammlungsort moderner Geister*, cit., pp. 243-295; G. Hübinge, *Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?*, «Troeltsch-Studien», IV (1987), pp. 92-114.

³ J. Benrubi, *La philosophie de Rudolf Eucken*, cit., p. 354.

⁴ Ivi, pp. 361-362.

⁵ Ivi, p. 367.

che si manifesta nella tecnica moderna, le cui pretese conoscitive oltrepassano il proprio ambito di validità:

Infatti sotto il segno di questa fede [nella scienza] sono state spostate montagne, è stata eretto un nuovo mondo di acciaio e ferro, una natura nella natura, come nelle favole il tempo e lo spazio sono stati privati della loro forza. Sotto il segno di questa fede è sorta una nuova umanità, che ha illuminato il buio del caos e ha introdotto ordine e misura dove per le generazioni anteriori sembravano regnare il caso e l'arbitrarietà. Questa umanità ha fatto forgiare dalla scienza le armi per respingere sempre più vittoriosamente le violenze nemiche dell'esistenza. Non è ovvio affidare alla scienza anche le questioni ultime del nostro destino vitale?⁶

La tendenza dell'intelletto a colonizzare ogni area dell'esperienza vissuta è indicata come il tratto caratteristico della modernità anche dalla *Lebensphilosophie*, che tra le correnti filosofiche assimilate in quegli anni a Bergson è certamente quella che ha la più esplicita vocazione antitecnicista. L'esperienza conflittuale dell'uomo moderno viene correlata al capitalismo imperante in particolare nella versione simmeliana della filosofia della vita, così come nell'opera di altri classici della sociologia tedesca di quegli anni che hanno molta influenza anche su Scheler – quali Tönnies, Weber e Sombart.

Per Simmel la tendenza della coscienza all'obiettivazione si risolve sul piano sociale nell'aumento e nel perfezionamento sempre crescente della *Zivilisation* e delle forme materiali della vita, mentre non si verifica uno sviluppo proporzionato della *Kultur* spirituale e morale. Già in un saggio del 1902 egli osserva che in Germania ciò è avvenuto soprattutto nell'epoca seguita alla morte di Goethe, con il condizionamento delle relazioni sociali e dei modi di vita in base alle modalità di produzione industriale⁷. Come farà Bergson negli anni della guerra, Simmel sostiene che la trasformazione della Germania da Stato agricolo a Stato industriale ha condotto ad un'esteriorizzazione della vita e ad un progresso materiale inversamente proporzionale alla crescita spirituale e al perfezionamento interiore. La critica alla cultura contemporanea è infatti inseparabile dalla filosofia della vita simmeliana: il carattere frammentario dell'esperienza della vita moderna, dominata dall'economia monetaria dell'intelletto, non è altro che una variante

⁶ J. Goldstein, *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart*, cit., p. 6.

⁷ Cfr. G. Simmel, *Tendencies in German Life and Thought since 1970*, cit.; trad. it. cit., p. 57.

del conflitto metafisico fondamentale tra vita e forma. Nell'articolo su Bergson del 1914, l'insistenza di Simmel sul carattere meccanico della materia, dell'intelligenza e dei prodotti della sua fabbricazione⁸ può essere letto come un tentativo di estensione delle riflessioni bergsoniane al campo della meccanica e dell'economia contemporanea, tema molto caro a Simmel ma non ancora pienamente definito nelle opere di Bergson precedenti a *Les deux sources*.

Nel suo articolo del 1913 sulla filosofia della vita, Max Scheler fa riferimenti espliciti alle ricadute sul piano sociale dell'opposizione bergsoniana tra intelligenza e intuizione. La tendenza alla spazializzazione dell'esperienza che Bergson riconosce nelle scienze naturali può essere estesa, secondo Scheler, non solo alla filosofia e all'esperienza vissuta, ma anche alla crescente specializzazione della civiltà del lavoro, delle norme giuridiche e dell'organizzazione sociale ed economica. Il modello sociale e politico che esprime la concezione del mondo tipica del meccanicismo naturalista e dell'associazionismo, conduce ad arricchire l'esperienza di nuovi significati, ma comporta al tempo stesso crescenti limitazioni:

[...] la meccanizzazione della nostra civiltà di lavoro nella sua organizzazione sociale (come del resto la concezione del mondo a essa puntualmente adeguata, quale conseguenza del meccanicismo naturalistico e dell'associazionismo) porta a nuovi significati e diritti, ma altresì a ulteriori [liquidazioni]. La civiltà del lavoro, le norme giuridiche della sua organizzazione, la visione meccanicistica della natura e della psiche, lungi dall'essere le rispettive depositarie di valori culturali positivi, dell'ethos, del vero in-sé del mondo sono piuttosto, nel loro insieme, a servizio di una progressiva *liberazione dello spirito*, affinché questo possa intuire e amare Dio e il mondo. Perciò i progressi della civiltà tecnica, delle forme giuridiche e delle organizzazioni sociali non determinano *univocamente* le forme della cultura spirituale, come vorrebbe il materialismo storico: anche se con il loro progresso esse provocano rotture sempre nuove, a servizio dell'avanzare impetuoso dello spirito creativo, dei suoi nuovi contenuti, dei suoi valori, delle sue forme, i quali irrompono [*creativamente*] nell'esistenza come [*qualcosa di originale, nuovo e imprevedibile*] che non può derivare da fattori economici, tecnici e giuridici⁹.

⁸ Cfr. G. Simmel, *Henri Bergson*, cit., p. 62; trad. it. cit, p. 21: «L'intelligenza scompone la materia della vita e delle cose, per trasformarla in strumenti, sistemi, concetti. È la vita rivolta verso l'esterno che si appropria del comportamento della natura inorganica, la calcolabilità meccanicistica, per utilizzare le cose per i propri scopi pratici»; p. 68; trad. it. cit., p. 25: «tutto ciò che è meccanicistico è solo un simbolo e un mezzo per comportamenti periferici».

⁹ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens* cit., p. 331; trad. it. cit. (lievemente modificata), p. 104. Il terzo volume delle opere complete da cui è tratta la citazione

Nel descrivere le implicazioni della filosofia di Bergson sul piano sociale Scheler riconosce insomma che la meccanizzazione crescente che caratterizza i diversi aspetti della civiltà contemporanea ha un duplice carattere: da un lato rappresenta una strategia al servizio della progressiva liberazione dello spirito, ma dall'altro non determina necessariamente tale liberazione. La civiltà del lavoro non dà infatti luogo a valori culturali positivi, né il diritto conduce necessariamente all'etica, così come la visione meccanicistica della natura implicata dallo sviluppo industriale contemporaneo non dà accesso all'in sé del mondo. Non vi è insomma una relazione di causalità diretta e univoca tra i progressi tecnici, del diritto, dell'organizzazione sociale e le forme della cultura spirituale: l'avanzata dello spirito è resa possibile dalle rotture provocate da tali fattori, senza essere però riducibile ad essi. I mezzi sviluppati dall'intelligenza possono dunque essere *ostacoli* nello sviluppo della morale e della ricerca della verità, ma al tempo stesso *strumenti di liberazione*.

Si può facilmente riconoscere che le osservazioni di Scheler hanno il loro punto di partenza ne *L'évolution créatrice*, in particolare nelle pagine del secondo e del terzo capitolo in cui Bergson ha descritto l'intelligenza fabbricatrice. La portata conoscitiva di tale facoltà è ridimensionata rispetto all'intuizione, capace di cogliere la vita immediatamente poiché è rivolta nella stessa direzione dello slancio vitale. Ciononostante la tendenza fabbricatrice che sta alla base della produzione di utensili così come della suddivisione dei concetti e delle idee generali rappresenta per l'uomo un vantaggio evolutivo che gli è valso un posto privilegiato tra i viventi in ragione di un dispiegamento della coscienza che si è realizzato solo lungo la sua linea evolutiva. Benché l'intelligenza sia votata alla comprensione della materia e non della vita, finisce insomma quasi paradossalmente per permettere il successo di quest'ultima:

Ma si tratta di un fabbricare fine a se stesso, oppure l'intelligenza persegue – involontariamente e persino inconsapevolmente – qualcosa di completamente diverso? Fabbricare significa dare forma alla materia, renderla malleabile e pieghevole, trasformarla in strumento per riuscire infine a dominarla. E il vantaggio per l'umanità è rappresentato appunto da questo do-

riporta la versione rimaneggiata del saggio, del 1915, che fa riferimento a «fattori economici, tecnici, giuridici»; nell'edizione del 1913 Scheler si riferisce invece ai «fattori tecnici, giuridici, scientifici», M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, «Die weißen Blätter», I (1913), 3, p. 224.

minio, molto più che dal risultato materiale dell'invenzione stessa. Sebbene ricaviamo un vantaggio immediato dall'oggetto fabbricato, [...] esso è ben poca cosa rispetto alle idee nuove, ai nuovi sentimenti che l'invenzione può far nascere da ogni lato, come se il suo fine essenziale fosse quello di elevarci al di sopra di noi stessi e, per conseguenza, di ampliare il nostro orizzonte. La sproporzione tra l'effetto e la causa è, in questo caso, talmente grande che risulta difficile considerare la causa come *produttrice* del proprio effetto. Essa lo *innesca*, assegnandogli, è vero, la sua direzione. Insomma, tutto avviene come se l'intervento dell'intelligenza sulla materia avesse quale suo scopo principale il *lasciar passare qualcosa* che la materia arresta¹⁰.

Per Bergson la fabbricazione di utensili è insomma un mezzo vitale che ha permesso una maggiore liberazione della coscienza nell'uomo: la sua azione consiste nel «fabbricare un meccanismo che [riesca] a spuntarla sul meccanicismo e di servirsi del determinismo della natura per passare attraverso le maglie della rete che esso aveva teso»¹¹. La valutazione bergsoniana della tecnica sembra essere allora prevalentemente ottimista: la macchina a vapore viene ad esempio salutata come un'invenzione della portata della pietra scheggiata o del bronzo, che un giorno servirà a definire un'epoca ben più delle guerre o delle rivoluzioni¹². Invenzioni come quella della macchina a vapore hanno infatti la capacità di liberare l'attenzione dell'uomo da fatiche un tempo necessarie alla sopravvivenza, permettendo importanti cambiamenti sociali e antropologici: «È passato un secolo dall'invenzione della macchina a vapore, e noi abbiamo appena incominciato ad avvertire la scossa profonda che ci ha dato. Eppure la rivoluzione che essa ha operato nell'industria ha sconvolto anche i rapporti tra gli uomini. Si affacciano nuove idee, nascono sentimenti nuovi»¹³.

In *Versuche einer Philosophie des Lebens* Scheler coglie insomma il carattere ambivalente che Bergson assegna alla fabbricazione come modello conoscitivo dell'intelligenza e lo prolunga sul piano più ampio della società industriale contemporanea. La critica alla *Zivilisation* che Scheler innesta in tal modo sulla filosofia bergsoniana è ancora assente ne *L'évolution créatrice* e ha un sapore molto oltre-renano: essa corrisponde all'avversione di buona parte della filosofia

¹⁰ EC, pp. 183-185; trad. it., pp. 151-152.

¹¹ Ivi, p. 264; trad. it., p. 216 (lievemente modificata).

¹² Ivi, pp. 139-140; trad. it., p. 117.

¹³ Ivi, p. 139; trad. it., p. 117. Cfr. anche Ivi, pp. 185-186; trad. it., p. 153.

tedesca del suo tempo per la società borghese e capitalista e per la morale utilitaristica fondata sui valori della prudenza, del risparmio, della conservazione e dell'economia¹⁴.

Il rilievo sociale, etico e politico degli utensili e delle macchine sarà riconosciuto invece maggiormente da Bergson nell'opera del 1932, dove le sue considerazioni della società industriale e sull'organizzazione capitalistica del lavoro e della produzione approfondiranno il carattere ambivalente della tecnica già presente ne *L'évolution créatrice*. Il percorso di evoluzione della filosofia della tecnica esposto in particolare nell'ultimo capitolo de *Les deux sources* non evita il confronto col il dibattito franco-tedesco sulla *Zivilisation*, rispetto al quale Bergson maturerà nel corso della guerra e degli anni Venti una originale posizione.

¹⁴ In particolare in M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, cit., Scheler rifletterà sull'interpretazione bergsoniana della scienza e dell'intelligenza, che egli restituirà come espressioni di una relazione strumentale con la realtà, tesa alla volontà di dominio sulla natura per mezzo della tecnica e dell'industria.

Nel suo resoconto dell'opera di Bergson, Scheler interpreta l'attitudine dell'uomo alla fabbricazione in funzione della sua passione per la trascendenza: i progressi della civiltà tecnica sono infatti «a servizio di una progressiva liberazione dello spirito, affinché questo possa intuire e amare Dio e il mondo»¹. Scheler nota insomma nella filosofia di Bergson una tensione tra tecnica e spirito, formulata nei termini di *technische Zivilisation* e *geistige Kultur*. Bergson viene così proiettato nel dibattito tedesco dell'epoca sul rapporto tra la cultura e i progressi tecnici che la Germania sta vivendo in modo accelerato da diversi decenni. La conclusione del saggio di Scheler rivela infatti la sua preoccupazione per l'avvenire dell'umanità e l'esigenza di attuare un cambiamento culturale per il quale la filosofia della vita ha posto i fondamenti, ma che solo la fenomenologia husserliana potrà sviluppare in modo completo. La filosofia della vita di Bergson ha avuto un ruolo pionieristico per il suo approccio diretto all'*Erlebnis*, e Scheler ne condivide tanto l'atteggiamento critico nei confronti di Kant quanto il riconoscimento delle finalità pragmatiche nella conoscenza sensibile; tuttavia per Scheler la concezione bergsoniana dell'intuizione rimane pur sempre inferiore all'intuizione delle essenze di Husserl: «Non bisogna tuttavia confondere questa teoria bergsoniana dell'intuizione, peraltro alquanto oscura, con la "*Wesensschau*" fenomenologica, puntualizzata con estremo rigore»². Rispetto al metodo della fenomenologia, l'intuizione bergsoniana appare a Scheler viziata di soggettivismo e intraducibile in metodo generale, in quanto oscura, nebulosa e sovraintellettuale, al contrario della *Wesensschauung* fenomeno-

¹ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens* cit., p. 331; trad. it. cit., p. 104.

² Ivi, p. 327n; trad. it. cit., p. 99n.

logica, sulla base della quale si compirà una profonda trasformazione della *Weltanschauung* europea. Tale cambiamento è descritto da Scheler come un'uscita dalla gabbia della *Zivilisation*:

[...] essa segnerà, per chi è stato in una lunga e oscura prigione, il primo passo in un giardino fiorito. La prigione è la «civiltà» del nostro ambiente umano, opera di un intelletto volto soltanto a quanto è meccanico e meccanizzabile; il giardino è il mondo variopinto di Dio che noi – sia pure ancora in lontananza – vediamo sorgere dinanzi a noi e salutarci nella sua limpidezza; mentre il prigioniero è l'uomo europeo di oggi e di ieri che, tra sospiri e lamenti, procede lentamente, carico dei suoi propri meccanismi e che, con gli occhi rivolti a terra e le membra pesanti, ha dimenticato il suo Dio e il suo mondo³.

Leggendo questo passo è inevitabile ricordare l'immagine con la quale Bergson, nel 1932, concluderà *Les deux sources*:

L'umanità geme, semischiacciata dal peso del progresso compiuto. Non sa con sufficiente chiarezza che il suo avvenire dipende da lei. Spetta a lei vedere prima di tutto se vuole continuare a vivere; spetta a lei domandarsi in seguito se vuole soltanto vivere, o fornire anche lo sforzo necessario perché si compia, persino sul nostro pianeta refrattario, la funzione essenziale dell'universo, che è una macchina per produrre dèi⁴.

L'analogia dell'immagine dell'umanità appesantita dalle proprie macchine e dai propri progressi materiali non può tuttavia nascondere la profonda differenza di posizione tra Scheler e Bergson, la cui filosofia non fa riferimento né ad una caduta né ad un giardino di Dio dal quale l'uomo proviene e al quale potrà mai ritornare.

L'idea che l'intellettualismo della *Zivilisation* sia una malattia e una decadenza dell'uomo europeo contemporaneo sarà invece applicata direttamente alla dottrina bergsoniana dell'intelligenza da parte di Cassirer, che nella recensione a *Les deux sources* del 1933, probabilmente sulla scorta di Scheler⁵, farà allusione ad una sorta di

³ Ivi, p. 339; trad. it. cit., p. 114.

⁴ DS, p. 338; trad. it., p. 243.

⁵ Cassirer è infatti un lettore di Scheler e nel 1930, dunque poco prima di redigere la recensione alle DS, dedica all'analisi della sua antropologia il saggio E. Cassirer, "Geist" und "Leben" in der Philosophie der Gegenwart (1930), in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Aufsätze und Kleine Schriften (1927-1931)*, cit., pp. 185-205; trad. it. di R. Racinaro, *Spirito e vita nella filosofia contemporanea*, in *Spirito e vita*, cit., pp. 101-134.

peccato originale dell'intelletto con cui l'uomo si è separato irrimediabilmente da un paradiso perduto:

Se si guarda retrospettivamente a questa critica dell'intelletto [*Intellekt*], quale è condotta nell'opera di Bergson sull'"evoluzione creatrice", si ricava sempre di nuovo l'impressione come se l'avvento e l'irruzione dello "spirito" nel mondo della vita racchiuda in sé, per questo mondo stesso, una rottura irrimediabile e tragica. Il regno dell'istinto e la sua unità e sicurezza intatta sta alle nostre spalle come un paradiso perduto che non possiamo riguadagnare, ma la nostalgia di esso non si fa mettere a tacere e uno dei compiti essenziali della filosofia sembra essere quello d'interpretare questa teoria e di aiutarla a trovare espressione. La teoria di Bergson, pertanto, sembra appartenere a quel tipo romantico di filosofare che nella filosofia contemporanea è rappresentato innanzi tutto da Klages. Anch'egli sembra scorgere nello spirito, nell'intelletto soprattutto, l'oppositore della vita e dell'anima – una potenza demoniaco-distruttiva, in preda a cui la vita è caduta nell'istante in cui si è elevata al livello dell'uomo⁶.

Letture di questo tipo sembrano però riferibili soprattutto alla prima fase dell'opera di Bergson, che sin dal discorso *La spécialité*⁷ del 1882 denuncia gli effetti nocivi dell'estensione del modello industriale della catena di montaggio al piano intellettuale: anche nelle scienze domina ormai un'eccessiva specializzazione, che si traduce in una carenza nelle conoscenze generali che ha per effetto di rendere sterile la scienza stessa, avvicinando il lavoro intellettuale a quello meccanico, benché la specificità dell'uomo secondo Bergson risieda proprio nella sua capacità di uscire dallo stretto specialismo tipico dell'istinto animale. Anche nella sfera sociale l'uomo tende a contrarre pigramente abitudini e ad agire secondo schemi prestabiliti, dimenticando di mettere alla prova le facoltà creative e intuitive che lo contraddistinguono dagli animali e dalle macchine⁸. Tale aspetto

⁶ E. Cassirer, *Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie*, cit., p. 26; trad. it. cit., p. 147.

⁷ Cfr. *La spécialité*, discorso pronunciato alla distribuzione dei premi del Liceo d'Angers il 3 agosto 1882, pubblicato in M, pp. 257-264. Il giovane Bergson, ottenuta a ventidue anni l'*agrégation* in Filosofia, trascorre i primi anni di insegnamento in provincia al liceo di Angers e in seguito a Clermont-Ferrand, prima di tornare a Parigi dove insegnerà al Louis-le-Grand e all'Henri-IV.

⁸ Cfr. M, p. 263; trad. it., *Educazione, cultura, scuola*, pp. 58-59: «L'industria raggiunge risultati meravigliosi attraverso la divisione del lavoro. È necessario che ogni operaio abbia una "specializzazione", e sarà tanto più abile quanto più presto l'abbia scelta. In effetti, al lavoro manuale si richiede di essere, innanzitutto, rapido, ed esso non è rapido se non è meccanico. Perché la macchina lavora più velocemente dell'uomo? Perché divide

dell'intelligenza umana è considerato nuovamente ne *Le rire*, dove gli schemi sociali improntati alla ripetitività meccanica sono descritti come irrigidimenti della vita. Il comico interviene a livello sociale proprio quando la rigidità meccanica data dall'adesione automatica alle convenzioni esteriori perde l'elasticità e la tensione normalmente richieste dalla vita in società.

Ne *L'évolution créatrice* la diffidenza del primo Bergson nei confronti dell'intelligenza è invece accompagnata dalla fiducia nelle capacità di emancipazione della coscienza umana. La mania di fabbricazione dell'intelligenza non rappresenta solo un irrigidimento e una frammentazione della vita, ma anche il mezzo che permette all'uomo di compiere il «brusco passaggio»⁹ che lo separa dagli altri animali. Oltre alla costruzione di utensili, i fattori che hanno permesso all'uomo di riportare il più elevato successo evolutivo lungo la linea dei vertebrati sono la superiorità del proprio cervello, il linguaggio e la vita sociale¹⁰. Tali aspetti della civiltà umana non sono dunque intesi da Bergson come forme di decadenza, bensì come proiezioni di organi o di funzioni vitali che accompagnano l'avanzamento della vita stessa verso forme più elevate di coscienza.

La questione della tecnica e più in generale della *civilisation* è ripresa da Bergson durante la Grande Guerra. L'esperienza delle nuove armi belliche e della strumentalizzazione dello sviluppo industriale per la distruzione del nemico segna profondamente la filosofia bergsoniana, che nei discorsi degli anni del conflitto si confronta anche con i temi della *Kultur* e della *Zivilisation*, facendoli rientrare nella propria retorica antitedesca.

In un primo momento la propaganda di guerra di Bergson si svolge sul tema della contrapposizione tra *civilisation* francese e *barbarie* tedesca, identificando dunque la *civilisation* con il carattere nazionale francese¹¹. Al tempo stesso egli mette a frutto la propria conoscenza della filosofia tedesca contemporanea e della sua interpretazione

il lavoro, perché un meccanismo speciale corrisponde ad ogni fase della produzione. Noi, che prendiamo a modello la macchina quando lavoriamo con le mani, non possiamo fare di meglio che dividere il lavoro come essa lo divide: e lavoreremo altrettanto velocemente e altrettanto bene quando, a nostra volta, saremo macchine».

⁹ EC, p. 186; trad. it., p. 153.

¹⁰ Ivi, p. 265; trad. it., p. 217.

¹¹ Ciò avviene in particolare nei discorsi all'Académie des sciences morales et politiques dell'8 agosto e del 12 dicembre 1914, cfr. M, pp. 1102 e 1107-1129.

della *Zivilisation* per criticare la politica della Germania. La dicotomia *Kultur-Zivilisation* è così utilizzata da Bergson per contrapporre due diversi aspetti del carattere filosofico tedesco: nel discorso all'Académie des sciences morales et politiques del 12 dicembre 1914 egli contrappone due Germanie, l'una che afferma la libertà, il sentimento e la bellezza morale, l'altra che predilige invece la sistematica affermazione dell'assolutismo¹². In queste due descrizioni, la prima ricondotta a Schopenhauer e a Jacobi e la seconda a Hegel, Bergson sembra alludere allo schema che oppone *Kultur* e *Zivilisation*, ovvero l'introspezione, la profondità e la formazione della personalità allo sviluppo arido e superficiale della sola exteriorità. Nella Germania post-unitaria secondo Bergson ha prevalso la seconda anima della filosofia tedesca, dunque la *Kultur* è stata sopraffatta dalla *Zivilisation*. Come sostenuto da diversi intellettuali tedeschi¹³ e come ribadito da molti francesi negli anni della guerra, la trasformazione della Germania da Stato agricolo a Stato industriale ha condotto anche per Bergson ad un'esteriorizzazione della vita che si è rivelata inversamente proporzionale alla sua crescita spirituale e al suo perfezionamento interiore¹⁴.

Mentre dall'altra parte del Reno l'esaltazione della *Kultur* è usata per contrapporre alla Germania spirituale una Francia patria della *Zivilisation* materiale, esteriore e convenzionale¹⁵, Bergson ribalta i termini della questione per sostenere che l'alta cultura tedesca è stata scavalcata da un materialismo brutale e amorale¹⁶.

¹² La distinzione delle due Germanie è un tipico tema della retorica antitedesca durante la Guerra, cfr. *infra*, cap. V.

¹³ Cfr. G. Simmel, *Tendencies in German Life and Thought since 1870*, «International Monthly», 12 (1902), pp. 93-111 e n. 5, pp. 166-184; in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XVIII, *Englischsprachige Veröffentlichungen. 1893-1910*, 2010, pp. 167-202; trad. it. di N. Squicciarino e L. Cedroni, *Tecnica e modernità nella Germania di fine Ottocento*, Armando, Roma 2000.

¹⁴ Cfr. M, p. 1113.

¹⁵ È il caso non solo di Thomas Mann, ma anche di Eucken e altri intellettuali tedeschi che sin dalla fine del XIX secolo preparavano una sorta di *Kulturkrieg*, descritta dallo studio di Barbara Beßlich, *Wege in Den "Kulturkrieg". Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000.

¹⁶ La dicotomia *Kultur-Zivilisation* è ripresa in chiave anti-tedesca durante la guerra anche nel saggio di Edmond Perrier, *France et Allemagne*, Payot, Paris 1915. Egli oppone la *Kultur* alla scienza francese, il cui ruolo civilizzatore contrasta con la «*Kultur* barbara» e con la scienza tedesca, estremamente organizzata ma priva di fondamento morale; cfr.

Tale opposizione interna alla Germania riecheggia nei discorsi di Madrid, in cui la Germania della *Zivilisation*, estremamente organizzata nel suo funzionamento meccanico, viene contrapposta alla Francia che invece incarna la forza morale, l'ideale di giustizia e uno stato d'animo che si avvicina a quello mistico¹⁷.

Il particolarismo della *Kultur* tedesca è inoltre opposto da Bergson all'universalismo della *civilisation* francese, riproponendo così un altro aspetto canonico del dibattito franco-tedesco su tale questione: «un'impresa per imporre la "cultura" tedesca, i prodotti tedeschi, interessa solo ciò che è tedesco. Questa è la situazione della Germania di fronte a una Francia che mantiene intatto il suo credito e aperte le sue porte [...] e che, poiché la sua causa è quella dell'intera umanità, può contare sulla simpatia sempre più attiva del mondo civilizzato»¹⁸.

Queste considerazioni possono essere rapportate allo sviluppo successivo della filosofia di Bergson, che ne *Les deux sources* ripropone alcuni tratti della questione della *civilisation* nella descrizione della società chiusa e di quella aperta, che non appaiono più contrapposte come due diversi caratteri nazionali, bensì come tendenze compresenti e interne ad ogni gruppo sociale. Allo stesso modo l'uso nazionalista della dicotomia tra sviluppo industriale e sviluppo morale viene abbandonato ne *Les deux sources* a favore di una polarità meno diametrica tra meccanica e mistica, proposta nel quarto capitolo dell'opera.

Le considerazioni elaborate durante la guerra, unite all'osservazione della frenesia consumistica della civiltà occidentale degli anni Venti, condizionano fortemente la filosofia della meccanica esposta da Bergson nell'ultimo capitolo de *Les deux sources*, dove riprende in parte l'anticipazione di Scheler in *Versuche einer Philosophie des Lebens* estendendo la critica dell'intelligenza fabbricatrice alla civiltà industriale contemporanea. Il riconoscimento del potere emancipatore delle macchine è allora accompagnato dalla consapevolezza dei rischi

in particolare i paragrafi *Kultur et Culture*, pp. 158-177 e *Science et civilisation*, pp. 285-320. Anche Bergson si riferisce alla «barbarie scientifica» dei tedeschi, «barbarie che si è rinforzata captando le forze della civiltà», cfr. M, p. 1114.

¹⁷ Le conferenze di Madrid del 1916 sono raccolte in M, pp. 1195-1235; trad. it. di C. Zanfi, *Le conferenze di Madrid*, «Dianoia», X (2005), novembre, pp. 107-151. L'analogia tra lo stato d'animo francese e quello dei grandi mistici è descritta a p. 1235; trad. it. cit., pp. 150-151.

¹⁸ *La force qui s'use et celle qui ne s'use pas*, 4 novembre 1914, in M, p. 1105.

di perdita di controllo da parte dell'umanità sugli strumenti da lei stessa fabbricati. La *civilisation* può infatti avere effetti molto negativi, come Bergson ha già anticipato durante la guerra: «lo sviluppo materiale della civiltà, quando pretende di bastare a se stesso, può ricondurre l'uomo alla barbarie»¹⁹. Il rischio di guerra nell'età contemporanea è infatti legato principalmente al sistema di produzione industriale, per alimentare il quale alcune nazioni sono spinte ad invaderne altre al fine di procurarsi risorse materiali o manodopera: «L'ultima guerra, come [quelle] che intravediamo nel futuro, se, per sventura, dovremo avere ancora delle guerre, è legata al carattere industriale della nostra civiltà [*civilisation*]]»²⁰. Non per questo la *civilisation* è considerata solo nelle sue possibili conseguenze nefaste, né intesa come una decadenza dell'uomo. Bergson distingue piuttosto una *civilisation* positiva e una negativa: se la meccanica è la condizione per il progresso anche morale dell'umanità e per il mantenimento della pace, quando il suo sviluppo prende però l'andamento della frenetica ricerca del lusso e del comfort essa finisce per ruotare su se stessa arrestando l'avanzamento dell'*élan vital* e comportando rischi distruttivi per l'umanità.

Per Bergson la *civilisation* non rappresenta dunque una decadenza da superare con una *geistige Kultur* in grado di riaprire all'uomo le porte di un Eden perduto. Persino il «ricordo del frutto proibito»²¹ evocato all'inizio de *Les deux sources* si riferisce ad una proibizione proveniente dalla società e voluta dalla natura, e non ad un rousseauiano «peccato originale» della *civilisation*. Questa non comporta infatti l'allontanamento da una natura positiva e innocente, ma al contrario ricopre come uno spesso strato di vernice le tendenze naturali alla chiusura e alla guerra²² e le risana attraver-

¹⁹ M, p. 1139.

²⁰ DS, p. 307; trad. it., p. 221.

²¹ Ivi, p. 1; trad. it., p. 11.

²² Ivi, p. 27; trad. it. cit., pp. 28-29: «Ciò significa che, per quanto l'uomo al quale la società fa appello per disciplinarlo sia stato arricchito di tutto ciò che essa ha acquisito durante secoli d'incivilimento, nondimeno la società ha bisogno di questo istinto primitivo, che riveste di una così spessa vernice. In breve, l'istinto sociale che abbiamo scorto in fondo all'obbligazione sociale mira sempre – essendo l'istinto relativamente immutabile – a una società chiusa, per quanto vasta essa sia», e ancora p. 83; trad. it., p. 67: «Per quanto radicale sia allora la differenza tra il civilizzato e il primitivo, essa dipende unicamente da ciò che il bambino ha immagazzinato fin dal primo risveglio della sua coscienza: tutte le acquisizioni dell'umanità durante secoli di civiltà sono là, accanto a lui, depositati nella scienza che gli si insegna, nella tradizione, nelle istituzioni, nelle usanze, nella sintassi e nel voca-

so l'insegnamento dell'amore per l'umanità, che non è innato bensì indiretto e acquisito²³.

La distanza da Rousseau e dall'atteggiamento critico verso la *Zivilisation* tipica della filosofia tedesca sin dall'illuminismo emerge ne *Les deux sources* anche per il modo in cui qui viene descritta la "natura umana" che sussiste al di sotto delle abitudini acquisite: essa tende infatti verso la religione statica, verso la chiusura e l'odio per il nemico, rappresentando insomma un serbatoio di tendenze che possono condurre alla guerra: «La società chiusa è quella in cui i membri stanno fra loro, indifferenti al resto degli uomini, sempre pronti ad attaccare o a difendersi, costretti dunque a un atteggiamento combattivo. Tale è la società umana quando esce dalle mani della natura»²⁴. Con tale formula Bergson intende fare allusione al celebre incipit dell'*Émile* di Rousseau, di cui però inverte il senso: «Tutto è bene quando esce dalle mani dell'Autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell'uomo»²⁵. Bergson attribuisce infatti alla natura anche aspetti negativi, come ad esempio l'istinto guerriero, e ritiene indispensabile lo sviluppo della civiltà per permettere all'umanità di progredire immagazzinando i propri sforzi vitali nelle conoscenze e nelle abitudini sociali acquisite²⁶.

La posizione di Bergson sulla questione della *civilisation* è definita tenendo conto delle sue implicazioni antropologiche dovute tanto al suo rapporto con la natura e la vita, quanto al suo rinvio al tema tedesco della *Zivilisation*. A partire da *Les deux sources* è dunque possibile riconoscere al tempo stesso una vicinanza e un distacco rispetto a quanto Scheler ha tentato di anticipare nel 1913 a partire dalla filosofia de *L'évolution créatrice*.

bolario della lingua che egli impara a parlare e fin nei gesti degli uomini che lo circondano. Questo spesso strato di terra vegetale ricopre oggi la roccia della natura originaria».

²³ Cfr. DS, p. 28; trad. it., p. 29: «ancora oggi noi amiamo naturalmente e direttamente i nostri parenti e i nostri concittadini, mentre l'amore per l'umanità è indiretto e acquisito».

²⁴ Ivi, p. 283; trad. it., p. 205.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762), éd. A. Charrak, Flammarion, Paris 2009, p. 45; trad. it. di A. Visalberghi, *Emilio*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 51.

²⁶ Cfr. DS, p. 132; trad. it., p. 100: «La verità è che, se la civilizzazione ha profondamente modificato l'uomo, questo è avvenuto accumulando nell'ambiente sociale, come in un serbatoio, delle abitudini e delle conoscenze che la società infonde nell'individuo a ogni nuova generazione. Grattiamo la superficie, cancelliamo quanto viene da un'educazione costante: ritroveremo nel fondo di noi stessi, o poco lontano, l'umanità primitiva».

La polarità tra meccanica e mistica, che dà il titolo all'ultimo capitolo de *Les deux sources*, sembrerebbe fare eco alla dualità tra «civiltà tecnica [*technische Zivilisation*]» e «cultura spirituale [*geistige Kultur*]»²⁷, che Scheler ha intravisto ne *L'évolution créatrice*. Come Scheler ha negato che vi sia un rapporto di determinazione causale tra sviluppo tecnico e crescita spirituale, così Bergson ne *Les deux sources* esclude che vi possa essere una «fatalità inerente alla macchina»²⁸.

Nemmeno l'accento posto da Scheler sulla dimensione spirituale dell'umanità è assente nel pensiero di Bergson, senza essere però sullo stesso piano: laddove Bergson fa appello a un progresso spirituale, non si riferisce infatti ad un principio autonomo ed opposto alla vita. La visione scheleriana dell'uomo come *asceta della vita* è molto distante dal mistico de *Les deux sources*, che non dice di no alla vita ma anzi ne prosegue lo slancio creativo nelle proprie azioni, riconoscendo lo sviluppo delle condizioni materiali portato dalla meccanica come condizione affinché l'emozione mistica si possa diffondere tra gli uomini. Il Bergson de *Les deux sources* svolge dunque una critica della civiltà meno dualista di quella proposta da Scheler nel 1913, in particolare ridimensionando la portata spiritualistica normalmente legata alla mistica, di cui viene sottolineato il ruolo sociale e il radicamento nell'immanenza della vita – vita che per Bergson non è intesa in senso meramente biologico ma *molto comprensivo*.

²⁷ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, cit., p. 331; trad. it. cit., p. 104.

²⁸ DS, p. 328; trad. it., p. 236.

V.
La guerra

I.

La mobilitazione filosofica

Il clima di collaborazione e scambio tra Bergson e i filosofi tedeschi comincia ad incrinarsi man mano che si avvicina la prima guerra mondiale. Già nel marzo del 1913, in una conversazione con Benrubi, Bergson esprime i primi segnali di chiusura nei confronti della Germania. I *Souvenirs* del giovane allievo di Eucken testimoniano alcune considerazioni di Bergson a proposito della ricezione della propria filosofia oltre il Reno:

Bergson a proposito della Germania pensa che l'incomprensione provenga soprattutto dal fatto che i Tedeschi non tengano abbastanza in conto la filosofia francese e non la conoscano nemmeno. Ho cercato di rettificare questo argomento, dicendo che da qualche tempo in Germania vi erano testimonianze di interesse crescente per la filosofia francese contemporanea e in particolare per la sua. Del resto Bergson sa che io faccio grandi sforzi in questo senso. Questo ci portò a parlare a lungo delle relazioni politiche e del riavvicinamento intellettuale tra la Francia e la Germania. L'abbiamo fatto con la massima sincerità e talvolta anche con passione. Ma non insisto¹.

Benrubi sceglie di non riportare le opinioni politiche di Bergson nella versione editoriale del diario, pubblicata in francese nel 1942. Nel manoscritto del diario redatto in tedesco si trovano invece più dettagli sul seguito della loro conversazione:

Dopo aver fatto notare a Bergson il grande interesse che da tempo si mostra in Germania per la sua filosofia, ho portato la conversazione verso le relazioni politiche tra Germania e Francia. Bergson ne parlò molto apertamente quando io dissi che nulla avrebbe contribuito di più all'avvicinamento dei due popoli che lo scambio dei filosofi e degli intellettuali, Bergson disse che per il momento

¹ I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., p. 75, 22 marzo 1913.

non se ne poteva parlare, poiché la situazione era molto tesa. Per come stanno ora le cose, sarebbe stato impossibile che un filosofo tedesco fosse accolto con simpatia in Francia. Benché Bergson fosse pacifista, era favorevole contemporaneamente al rafforzamento militare della Francia. La Francia non vuole condurre una guerra contro la Germania, ma d'altra parte vuole essere rispettata. ...Notai che Bergson partecipava con tutto il cuore alla questione. ...Bergson proseguì ed affermò: Finché l'Alsazia-Lorena rimane in mani tedesche, sarà impossibile un avvicinamento tra Germania e Francia. La Francia non può rinunciare a lungo all'Alsazia. Una rinuncia di questo tipo significherebbe il suicidio e l'auto-umiliazione della Francia. L'Alsazia costituisce un pezzo della storia francese. D'altra parte però è impossibile che la Germania restituisca l'Alsazia-Lorena – dunque la situazione rimane inestricabile per un tempo imprevedibile. Bergson ricordò in proposito le parole di Bismarck (a Busch): non abbiamo sottratto nessun pezzo dell'Austria, perché ne avevamo bisogno per un'alleanza successiva. Questa frase secondo Bergson è pertinente, se la si usa per la Francia invertendone il senso: abbiamo sottratto un pezzo della Francia (l'Alsazia-Lorena), perché riteniamo impossibile un avvicinamento tra Germania e Francia. Solo una coincidenza, disse Bergson, potrebbe condurre ad una comprensione e ad un avvicinamento dei due Paesi. Dovetti interrompere qui la discussione politica, poiché compresi che ci avrebbe portato troppo lontano².

Nelle parole di Bergson è già allora molto evidente l'intreccio tra diffidenza filosofica e tensione politica che si esplicita sin dai primi giorni del conflitto mondiale.

L'8 agosto 1914 Bergson apre infatti la seduta dell'Académie des sciences morales et politiques di cui è allora presidente con un discorso che diverrà celebre per il tono duramente antitedesco:

La lotta impegnata contro la Germania è la lotta della civiltà contro la barbarie. Tutti lo sentono, ma forse la nostra Accademia ha un'autorità particolare per dirlo. Votata soprattutto allo studio di questioni psicologiche, morali e sociali, compie un semplice dovere scientifico segnalando nella brutalità e nel cinismo della Germania, nel suo disprezzo di ogni giustizia e verità, una regressione allo stato selvaggio³.

Il richiamo di Bergson al «semplice dovere scientifico» al quale obbedirebbe nel denunciare la barbarie tedesca rientra in una genera-

² I. Benrubi, *Journal*, pp. 117-118, riportato da G. Fitzi, *Soziale Erfahrung* cit., pp. 252-253. Il manoscritto del diario di Benrubi è conservato presso la Bibliothèque publique et universitaire di Ginevra.

³ M, p. 1102.

le strumentalizzazioni delle scienze alla guerra che distingue entrambi gli schieramenti durante la prima guerra mondiale⁴. Tra i Francesi Bergson partecipa in prima linea alla cosiddetta «crociata filosofica»⁵ con una serie di discorsi di guerra che durerà sino alla fine del conflitto⁶. L'attribuzione della barbarie ai tedeschi, a cui Bergson dà il la nel discorso all'Académie dell'8 agosto 1914, diverrà inoltre un motivo ricorrente della propaganda di guerra del suo schieramento e sarà considerata da molti tedeschi l'emblema dell'asservimento ideologico degli intellettuali francesi alla propaganda nazionalista. È il caso ad

⁴ Nella vasta bibliografia sulla storia degli intellettuali durante la Grande Guerra basti ricordare gli studi più esaustivi per la mobilitazione di francesi e tedeschi (tra i quali Eucken, Scheler e Simmel): Martha Hanna, *The Mobilisation of Intellect. French Scholars and Writers during the Great War*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1996; Christophe Prochasson – Anne Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels français et la Première Guerre mondiale, 1910-1919*, La Découverte, Paris 1996; Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Fest, Berlin 2000 e Stéphane Audoin-Rouzeau – Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Gallimard, Paris 2000, in particolare nel capitolo *Civilisation, barbarie et ferveurs de guerre*, pp. 159-214.

⁵ L'espressione è di É. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre, deuxième lettre à la «Revue des Deux Mondes»*, 15 mai 1916, in *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Vrin, Paris 1926, p. 231 dove definisce la mobilitazione degli intellettuali «una sorta di crociata filosofica dove sono coinvolte due concezioni opposte del bene e del male, e del destino del genere umano».

⁶ Il corpus dei discorsi di guerra è raccolto in M, pp. 1102-1310; solo tre di essi sono stati riproposti nella recente raccolta EP: *La force qui s'use et celle qui ne s'use pas*, pp. 439-441; *Allocution avant une conférence sur la guerre et la littérature de demain*, pp. 446-451; *La philosophie française*, pp. 452-479; le tre conferenze di Madrid *Discours aux étudiants de Madrid, Sur l'âme humaine, La personnalité*, pp. 483-535. Tra gli studi che considerano questi testi, si segnalano i contributi di P. Soulez, *Bergson politique*, PUF, Paris 1989 e Id., *Les missions de Bergson ou les paradoxes du philosophe véridique et trompeur*, in Id. (éd.), *Les philosophes et la guerre de 14*, PUV, Saint-Denis 1988, pp. 65-81. È meno noto ma molto informato e acuto nelle sue analisi lo studio di Vincenza Petyx, *Bergson e le streghe di Macbeth*. Dagli «Écrits de guerre» a «Les deux sources de la morale et de la religion», Ed. dell'Orso, Alessandria 2006, che considera l'esperienza di Bergson nella guerra e nel dopoguerra inserendolo nel contesto intellettuale franco-tedesco e giudicando i temi della guerra, della pace e dello statuto dell'identità nazionale come nuclei di riflessione dai quali si genera, attraverso l'esperienza politica, la dicotomia del chiuso e dell'aperto. Si vedano infine P. Trotignon, *Bergson et la propagande de guerre*, in J. Quillien, *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*, cit., pp. 207-215, Johann Chapoutot, *La trahison d'un clerc ? Bergson, la Grande Guerre et la France*, «Francia», XXXV (2008), 1, pp. 295-316 e G. Waterlot, *Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson*, in D. de Courcelles – G. Waterlot (éd.), *La mystique face aux guerres mondiales*, PUF, Paris 2010, pp. 131-151.

esempio dei *Gedanken im Kriege* di Thomas Mann il quale, schierato per la causa del nazionalismo tedesco, accusa gli intellettuali francesi che interpretano la guerra come una lotta della *Zivilisation* contro la barbarie di «ridicola ignoranza» nei riguardi della Germania⁷. Nelle *Betrachtungen eines unpolitischen*⁸ del 1918 egli oppone viceversa lo spirito etico ed umanista della civiltà tedesca alla politica democratica francese, deridendo il modo in cui i francesi durante la guerra interpretano ogni successo dell'Intesa come una vittoria dell'imperialismo della civilizzazione e un trionfo dello spirito sulla materia. Anche Freud si riferisce a questi toni e alle accuse di barbarie rivolte alla Germania già nelle *Zeitgemäβes über Krieg und Tod* del 1915, dove afferma:

Questa guerra ha [...] messo in luce un fenomeno che ci sembra quasi inconcepibile: i popoli civili, cioè, si conoscono e si capiscono talmente poco da potersi volgere l'uno contro l'altro con odio e orrore. Una delle grandi nazioni civili è diventata tanto odiosa agli altri popoli che si tenta di escluderla come "barbara" dalla comunità civile, e ciò benché essa abbia da gran tempo dimostrato, con contributi egregi, le sue prerogative di civiltà⁹.

Il primo dei discorsi di guerra di Bergson, quello all'Académie, ha infatti un'eco molto ampia oltre il Reno e diviene presto l'emblema della lotta francese alla "barbarie tedesca": pubblicato il 9 agosto su «Le Figaro» e su «Le Temps», è riportato su diversi quotidiani e riviste tedesche già nelle settimane successive. Da quel momento la sua accusa di barbarie rivolta al popolo tedesco è spesso usata come argomento per sminuire la sua statura filosofica. Dopo un primo breve resoconto di Hanna Hellmann sulla «Frankfurter Zeitung»

⁷ Cfr. T. Mann, *Gedanken im Kriege*, scritto nel settembre 1914, pubblicato su «Die neue Rundschau» nel novembre 1914, pp. 1471-1484; in *Gesammelte Werke*, 20 Bde., Fischer, Frankfurt am Main 1974 ff., Bd. XIII, 2009, p. 545.

⁸ Id., *Betrachtungen eines unpolitischen* (1918), *Gesammelte Werke*, 20 Bde., cit., Bd. XIII, 2009; trad. it. di M. Marianelli, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 2005³.

⁹ Sigmund Freud (1856-1939), *Zeitgemäβes über Krieg und Tod* (1915), in *Gesammelte Werke* (1940-1952), 18 Bde., hg. v. H. Freud u. a., Nachdruck beim Fischer, Berlin 1999, Bd. X, *Werken aus den Jahren 1913-1917*, p. 329; trad. it. di C. Musatti, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere 1915-1917*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 126.

del 20 agosto¹⁰, il premio Nobel per la letteratura Gerhart Hauptmann reagisce al discorso di Bergson con un articolo sul «Berliner Tageblatt»¹¹. Il quotidiano, allora il più diffuso in Germania, ospita pochi giorni dopo un secondo articolo su Bergson del filosofo e giornalista Fritz Mauthner¹², che lo presenta proprio a partire dalla sua definizione del popolo tedesco come barbaro e lo liquida come «il prode piccolo sarto della moda filosofica»¹³; Mauthner offre poi un resoconto delle opere bergsoniane come ripresentazioni scarsamente rigorose di teorie idealiste, evolucioniste e pragmatiste. Egli riproporrà l'articolo come documento della propria «resa dei conti con Bergson»¹⁴ nella seconda edizione del suo celebre *Wörterbuch der Philosophie* del 1923.

La reazione degli intellettuali tedeschi alla presa di posizione di Bergson riguarda in alcuni casi anche i suoi antichi corrispondenti, come nel caso di Georg Simmel, che nell'ottobre 1914 risponde al discorso di Bergson all'Académie con un articolo intitolato *Bergson und der deutsche "Zynismus"*¹⁵. Pur ritenendo eccessive le parole di Gerhart Hauptmann, che ha definito Bergson «filosofo da salotto» e «filosofastro»¹⁶, Simmel ritiene molto grave che un intellettuale della

¹⁰ Hanna Hellmann (1877-1942), *Bergson und Deutschlands Krieg der Freiheit*, «Frankfurter Zeitung», Frankfurt am Main, 20 Agosto 1914.

¹¹ Gerhart Hauptmann (1862-1946), *Gegen die Unwahrheit*, «Berliner Tageblatt», 431, 26. August 1914; erneut veröffentlicht in *Sämtliche Werke*, 11 Bde., Berlin 1996, Bd. XI, pp. 843-847.

¹² Fritz Mauthner (1849-1923), *Wer ist Henri Bergson?*, «Berliner Tageblatt», 13. September 1914. In una nota l'autore specifica di aver iniziato a scrivere l'articolo in aprile e di averlo rimaneggiato a fine agosto dopo essere venuto a conoscenza delle affermazioni di Bergson. Per uno studio degli interventi politici di Mauthner durante la Grande Guerra rinvio a K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, cit., pp. 344-352.

¹³ F. Mauthner, *Wer ist Henri Bergson?*, cit., p. 162.

¹⁴ Id., *Bergson, Wörterbuch der Philosophie* (1910), Bd. 1, zweiten, vermehrten Aufl., Felix Meiner Verlag, Leipzig 1923, p. 170.

¹⁵ G. Simmel, *Bergson und der deutsche "Zynismus"*, «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», IX (1914), 1, 1. Oktober, pp. 198-199; in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XVII, *Miszellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge, Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen. Beiträge aus der "Jugend"*, 2004, pp. 121-123. La posizione di Simmel durante la guerra è oggetto dello studio di G. Fitzl, *Zwischen Patriotismus und Kulturphilosophie. Zur Deutung der Simmelschen Position im Ersten Weltkrieg*, «Simmel Newsletter», VII (1997), 2, Winter, pp. 115-130, e con particolare riferimento all'articolo su Bergson dell'autunno 1914 si rinvia a Id., *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, cit., pp. 257-261.

¹⁶ G. Hauptmann, *Gegen die Unwahrheit*, cit., p. 843.

statura di Bergson – «l'intelletto più forte tra i filosofi viventi»¹⁷ – si sia lasciato andare ad affermazioni simili, che influenzeranno durevolmente l'opinione pubblica francese. Simmel ricorda inoltre che prima della guerra Bergson si interessava molto alla filosofia tedesca, studiando Kant («anche se con strani fraintendimenti»¹⁸), occupandosi di Dilthey e Cohen¹⁹ e persino impegnandosi affinché l'opera di Simmel fosse tradotta in francese: proprio la familiarità di Bergson con i pensatori oltrerenani, alla luce delle sue recenti affermazioni, induce Simmel a riconoscere con rassegnazione «la disperata incapacità dei Francesi di comprendere l'essenza tedesca»²⁰.

La corrispondenza di Bergson con Simmel si esaurisce dunque all'inizio della guerra, così come quella con tutti i filosofi tedeschi con i quali Bergson intratteneva dialoghi negli anni precedenti. Scheler, pur interrompendo i rapporti con Bergson, mantiene una posizione tutto sommato moderata nei suoi confronti, senza mutare cioè il proprio giudizio filosofico a causa del suo impegno per la propaganda di guerra. Nel saggio del 1915 *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* egli difende infatti Bergson dalle accuse che sin dalle prime settimane della guerra sono rivolte alla sua filosofia in reazione al discorso all'Académie des sciences morales et politiques: «Nella filosofia, persone totalmente incompetenti per giudicare le cose filosofiche chiamano Bergson un “feuilletonista”, perché si è lasciato scappare, stando alla notizia non verificata del “Petit Parisien”, una indicibile insulsaggine sul “cinismo e la barbarie” tedesche»²¹. Nel

¹⁷ G. Simmel, *Bergson und der deutsche “Zynismus”*, cit., p. 121.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.* A mia conoscenza questa è l'unica testimonianza della lettura di Cohen da parte di Bergson; quanto all'interesse di Bergson per Dilthey, vi si riferisce anche Diederichs nel resoconto di un loro incontro personale: «Nel 1911 visitai a Parigi Henri Bergson, la guida dei filosofi francesi. [...] Quando gli chiesi chi gli interessava maggiormente tra i filosofi tedeschi attuali, nominò Dilthey e il conte Keyserling, del quale aveva letto *Gefüge der Welt*», cfr. E. Diederichs, *Der deutsche Buchhandel der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, 1927, p. 76, cit. da G. Pflug, *Eugen Diederichs und Henri Bergson*, cit., p. 166. Negli scritti di Bergson non sono però presenti riferimenti né a Cohen né a Dilthey e, pur non potendo escludere che egli se ne sia realmente occupato, essi sembrano di minore importanza rispetto alle altre figure considerate in questa ricerca.

²⁰ G. Simmel, *Bergson und der deutsche “Zynismus”*, cit., p. 121.

²¹ M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1914), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. IV, *Politisch-pädagogische Schriften*, 1982, p. 205. L'accusa a Bergson di essere un feuilletonista proviene da G. Hauptmann, *Gegen die Unwahrheit*, cit., e da F. Mauthner,

corso su Bergson tenuto a Colonia nel 1920, Scheler ricorderà l'interruzione dei propri rapporti con Bergson a causa della guerra e invocherà un'amnistia tra gli intellettuali:

Un pluriennale scambio intellettuale animato da lettere o tramite amici tedeschi, che durò sino all'inizio della Guerra mondiale, ha tessuto molti fili tra i nostri lavori filosofici e mi ha lasciato entrare sempre più profondamente nel mondo singolare di questo pensatore, benché io mi sia sempre opposto ai risultati della filosofia di Bergson e in sommo grado al suo "spirito". [...] La guerra ha dissolto brutalmente anche questa amicizia spirituale. Anche Henri Bergson ha pagato il proprio tributo alla psicosi bellica con i discorsi che tenne in qualità di membro dell'Académie Française, oltre che con articoli e saggi. La nostra relazione personale è lacerata irrimediabilmente. Ma io sostengo la posizione di principio che la Repubblica spirituale cosmopolita, l'eterna e duratura Repubblica degli spiriti impegnati nella ricerca possa essere risolledata solo quando gli studiosi e i ricercatori di tutti i paesi si concedano una sorta di amnistia spirituale per tutto ciò che la psicosi nazionalista della guerra gli ha fatto dire: non perché si tratta di un'amicizia personale, ma perché si tratta della *causa comune*²².

L'appello alla pacificazione degli intellettuali che Scheler esprimerà nel 1920 segue una fase in cui egli appoggia la guerra e vi riconosce l'opportunità per l'affermazione di nuovi valori e per un rinvigorimento della solidarietà sociale messa in crisi dal capitalismo²³. Pur senza cadere in toni violenti di accusa nei confronti di Bergson, Scheler e Simmel tengono una chiara distanza nei confronti suoi e degli altri intellettuali francesi.

Il solo intellettuale tedesco corrispondente di Bergson che si sforza affinché il loro dialogo non si interrompa è Keyserling, forse l'unico filosofo della vita che in quegli anni non appoggia l'ideologia belli-

Wer ist Henri Bergson?, cit. Altre voci che insistono sulla necessità di mantenere separato il giudizio sulla filosofia di Bergson dal suo impegno per la propaganda francese sono quella di O. Braun, *Materie und Gedächtnis*, «Archiv für die gesamte Psychologie», XV (1915), 4, pp. 13-15, che offre un buona recensione di MM, e di Friedrich Klimke, «*Plagiator Bergson*» – *eine Kulturfrage*, «*Stimmen der Zeit*», XC (1916), 5, Februar, pp. 422-424, che sostiene l'insensatezza di condurre la guerra tra popoli anche nell'ambito delle scienze e della morale.

²² M. Scheler, *Bergsons-Heft*, Bayerische Staats Bibliothek, Ana 315, B, I, 99, ff. 1-2.

²³ L'attività filosofica di Scheler durante la guerra è condensata nei saggi M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg; Die Ursachen des Deutschen Hasses. Eine nationalpädagogische Erörterung; Europa und der Krieg*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, cit., pp. 251-372. Si rinvia inoltre all'analisi di K. Flasch, *Die Geistige Mobilmachung*, cit., pp. 103-146.

cista. Nell'aprile 1915 egli invia a Bergson un articolo sulla guerra, accompagnandolo con una lettera:

Caro Maestro, le invio con questa lettera un modesto tentativo di far sentire il coraggio della *comprensione* in questo mondo riconsegnato interamente alle passioni cieche delle età primitive. Non conto di essere ascoltato dalla maggioranza, anche degli intellettuali, ma tra la mezza dozzina (che ne sono tanti?) di Europei che restano, non ho dubbi che lei sia colui che ha mantenuto l'anima più elevata e più serena. Che altro dire? Vivo del tutto ripiegato su me stesso e passo il mio tempo in studi di storia comparata. Sono letture poco edificanti, ma sono salutari. Ci insegnano a rassegnarci immediatamente al trionfo della stoltezza, della stupida casualità, della bassezza, della forza bruta. E ci sarà necessaria, questa rassegnazione, nel futuro triste e caotico che ci attende, se teniamo a realizzare il compito che ci siamo proposti, malgrado e attraverso tutto. Sarei molto felice di avere sue notizie²⁴.

La lettera accompagna un articolo che tenta di interpretare la guerra da una prospettiva non nazionalista ma europea, inserendo la responsabilità della Germania per l'inizio della guerra in una rete internazionale di cause politiche. L'articolo di Keyserling è pubblicato in un numero speciale dello «Hibbert Journal» dedicato alla guerra, che poche pagine prima propone anche uno dei discorsi più duramente antitedeschi di Bergson, ovvero la conferenza pronunciata il 12 dicembre 1914 alla seduta pubblica annuale dell'Académie des sciences morales et politiques²⁵. Qui Bergson accusa la Germania di essersi sviluppata in un senso meramente materiale, tanto da essere divenuta ormai schiava di uno Stato e di un sistema di produzione meccanico e uniforme che impedisce l'espressione della creatività vitale degli individui e che schiaccia il rispetto del diritto in nome della forza brutale. Keyserling è dunque al corrente della partecipazione attiva di Bergson alla propaganda antitedesca, alla quale la sua lettera è diretta reazione: l'appello lanciato a Bergson di avere il «coraggio della *comprensione*», sottolineato dal corsivo di Keyserling, è

²⁴ La lettera, fino ad ora inedita, è conservata alla Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, cfr. comte Hermann de Keyserling, *Lettre autographe s. à Henri Bergson. Rappel [Estonie], 17 avril 1915*, 2 ff., BLJD, cote BGN 2208²⁶/II-BGN-VI; provient de H. von Keyserling, *On the meaning of the war*, «Hibbert Journal», XIII (1915), 3, pp. 533-545, BLJD, cote VII-BGN-II-81/BGN 1545.

²⁵ H. Bergson, *Life and Matter at War*, «Hibbert Journal», XIII (1915), 3, pp. 465-475; la parte tradotta in inglese sulla rivista corrisponde a M, pp. 1108-1116.

infatti un riferimento letterale al motto spinoziano «comprendere e non indignarsi» da cui Bergson, proprio all'inizio della sua conferenza pubblicata sullo «Hibbert Journal», si concede un esonero:

[...] se dovessi scegliere, davanti al crimine preferirei indignarmi e non comprendere. Fortunatamente la scelta non è necessaria. Ci sono collere che invece attingono dall'approfondimento del loro oggetto la forza di mantenersi o di rinnovarsi. La nostra è tra queste. Facciamo emergere il significato di questa guerra: ne trarremo ancora più orrore per coloro che la fanno contro di noi²⁶.

Lo stesso articolo di Keyserling usa parole molto critiche verso gli intellettuali che si prestano alla propaganda di guerra: «La forza stessa delle emozioni rende impossibile il pensiero imparziale, restringe il raggio di comprensione, induce ad accettare formule troppo semplicistiche e radicali – tanto che in quei momenti grandi spiriti esprimono non di rado opinioni che farebbero arrossire i piccoli spiriti in tempi normali»²⁷.

Anche dopo la guerra Keyserling sostiene che gli intellettuali debbano assumere la responsabilità di comprendere la situazione politica senza pregiudizi soggettivi per salvare il mondo occidentale. Nell'articolo del 1920 *Peace, or War everlasting?*, anch'esso inviato a Bergson, Keyserling rivela le proprie perplessità per le condizioni del Trattato di Versailles, tanto inique e umilianti per la Germania da rendere quasi impossibile un durevole mantenimento della pace e un'opposizione alla crescente forza dei bolscevichi. Keyserling oppone allora all'Internazionale dei lavoratori «l'Internazionale dei veri Migliori, i più Illuminati, i più Benintenzionati, in una parola l'Internazionale dei gentiluomini. [...] Lo sanno altrettanto bene, a qualunque parte essi appartengano, che non c'è via d'uscita all'attuale *impasse*, finché ogni parte persevera nella sua prospettiva soggettiva sulle cose»²⁸. Sebbene con intenti diversi, anche Bergson negli anni successivi alla Guerra va incontro all'idea dell'unione dell'umanità e della civiltà europea, come dimostra in particolare il suo impegno per la fondazione della Società delle Nazioni e la sua attività alla Commissione Internazionale di Cooperazione Intellettuale, che presiede dal 1922 al 1925 con l'intento di consolidare una cultura della pace e della

²⁶ M, p. 1108; H. Bergson, *Life and Matter at War*, cit., p. 465.

²⁷ H. Keyserling, *On the meaning of the war*, cit., p. 533.

²⁸ Id., *Peace, or war everlasting?*, «The Atlantic Monthly», LXV (1920), April, p. 562.

collaborazione tra i vari Paesi. Per l'intera durata della guerra Bergson però non risponde a Keyserling, né riallaccia la corrispondenza prima del 15 luglio 1932, quando gli scrive per ringraziare dell'invio delle *Méditations Sud-américaines*²⁹: «voglio dirvi [...] quanto sono felice di questa occasione di riallacciare relazioni così tragicamente interrotte dagli eventi, quasi vent'anni fa»³⁰.

L'esperienza della guerra e la partecipazione alla mobilitazione filosofica, con l'esaltazione iniziale che l'accompagna, hanno un significato molto rilevante non solo nella vita ma anche nell'opera di Bergson, che ne *Les deux sources* dà grande spazio alla questione della guerra nella teoria della società. Già nel 1912, in una conversazione con Benrubi, Bergson supponeva che la guerra potesse essere «indispensabile all'esistenza di un popolo»³¹, tesi che riprende nell'opera del 1932 per la descrizione della società chiusa. Questa si presenta infatti come un gruppo sempre pronto alla guerra, internamente coeso e organizzato gerarchicamente in vista della difesa o dell'attacco al nemico. Bergson sostiene che sia la natura ad aver voluto la guerra, fornendo agli uomini una predisposizione naturale alla lotta, un istinto guerriero. Egli accompagna tali riflessioni con un esempio tratto dalla propria esperienza personale al momento della dichiarazione di guerra della Germania alla Francia:

Ancora bambino, nel 1871, subito dopo la guerra, io, come tutti quelli della mia generazione, avevo considerato, nei dodici o quindici anni che seguirono, una nuova guerra come imminente. Poi questa guerra ci apparve a un tempo probabile e impossibile [...]. Ma quando il 4 agosto 1914, aprendo una copia del «Matin», lessi a caratteri cubitali: «La Germaina dichiara la guerra alla Francia», ebbi la sensazione improvvisa di un'invisibile *presenza*, che tutto il passato aveva preparato e annunciato, come un'ombra che preceda il corpo che la proietta. Fu come se un personaggio, uscito da un libro in cui si racconta la sua storia, si insediasse tranquillamente nella camera. A dire il vero, non avevo a che fare con un personaggio completo. Di lui c'era solo il necessario per ottenere un certo effetto. Aveva atteso la sua ora, e senza complimenti, familiarmente, si sedeva al suo posto. Si era oscuramente mescolato a tutta la mia storia per intervenire in questo momento, in questo luogo. Quarantatré anni di inquietudine diffusa miravano a comporre questo quadro: la stanza con

²⁹ Id., *Südamerikanische Meditationen* (1932), trad. fr. di A. Béghin, *Méditations Sud-américaines*, Stock, Paris 1932.

³⁰ C., p. 1384.

³¹ I. Benrubi, *Souvenirs*, cit., p. 71, conversazione del 20 maggio 1912.

i mobili, il giornale aperto sul tavolo, io in piedi davanti a esso, l'Evento che impregnava tutto della sua presenza³².

L'esaltazione vissuta all'inizio della guerra è ricondotta a una spontanea «reazione difensiva contro la paura, un incitamento automatico al coraggio»³³, come se fossimo naturalmente predisposti alla guerra ben più che alla pace:

Malgrado il mio turbamento, e sebbene una guerra, anche vittoriosa, mi apparisse come una catastrofe, provavo quello di cui parla James, un sentimento di ammirazione per la facilità con cui si era effettuato il passaggio dall'astratto al concreto; chi avrebbe creduto che un'eventualità così formidabile potesse fare il suo ingresso nel reale con tanta naturalezza? Questa impressione di semplicità dominava tutto. Riflettendoci, ci si accorge che se la natura volesse prevenire una contrazione della volontà davanti alla rappresentazione troppo intelligente di un cataclisma dalle ripercussioni senza fine, susciterebbe precisamente fra noi e l'avvenimento semplificato, tramutato in personalità elementare, questo senso di cameratismo che ci mette a nostro agio, ci lassa e ci dispone a compiere semplicemente il nostro dovere³⁴.

Da questa lunga citazione autobiografica de *Les deux sources* emerge con particolare evidenza l'intreccio delle riflessioni filosofiche di Bergson con la propria vita e la propria partecipazione agli eventi storici. Bergson riconosce infatti un tratto fondamentale della natura delle società proprio a partire dall'analisi dell'esperienza della guerra vissuta da lui in prima persona. L'appello morale verso l'apertura, ovvero verso l'amore per tutti gli uomini e non solo per quelli del proprio gruppo ristretto, è infatti riconosciuto come opposto alla natura, contrario cioè alla vita biologica *stricto sensu*, che esige dagli individui una coesione al gruppo e un'ostilità al nemico ai fini della propria sopravvivenza. Se la reazione avuta allo scoppio della prima guerra mondiale dà modo a Bergson di riconoscere la naturalezza dell'istinto di guerra e l'impossibilità di sradicarlo dalla società chiusa, anche l'impegno in seno alla Commissione Internazionale per la Cooperazione Intellettuale è un'esperienza biografica che nutre a sua volta le riflessioni de *Les deux sources*, questa volta sulla società

³² DS, pp. 166-167; trad. it., pp. 123-124.

³³ Ivi, p. 303; trad. it., p. 219.

³⁴ Ivi, p. 167; trad. it., p. 124.

aperta. L'esperienza politica della Società delle Nazioni è infatti interpretata come uno dei più grandi sforzi prodotti dall'umanità per aggirare o contrastare la natura attraverso la civilizzazione e per distogliere la società dalle tendenze alla chiusura:

Gli eventi seguiranno il loro corso? Degli uomini che non esitiamo a porre fra i benefattori dell'umanità hanno fortunatamente assunto un atteggiamento opposto. Come tutti i grandi ottimisti, hanno cominciato supponendo risolto il problema da risolvere. Hanno fondato la Società delle Nazioni. È nostra opinione che i risultati raggiunti superino già quello che era lecito sperare. Infatti la difficoltà di eliminare le guerre è maggiore anche di quanto possano generalmente immaginare coloro che non credano alla loro eliminazione³⁵.

L'idealismo e l'ottimismo dei fondatori della Società delle Nazioni, il lavoro delle sue Commissioni come quella presieduta da Bergson responsabile di programmi di cooperazione culturale, sarà sempre in tensione con la naturale e irriducibile tendenza delle società alla guerra:

Anche se la Società delle Nazioni disponesse di una forza armata apparentemente sufficiente (e il recalcitrante avrebbe sempre su di essa il vantaggio dello slancio; inoltre l'imprevedibilità della scoperta scientifica renderà sempre più imprevedibile la natura della resistenza che la Società dovrebbe preparare), si scontrerebbe con il profondo istinto di guerra dissimulato dalla civiltà³⁶.

³⁵ Ivi, pp. 305-306; trad. it., pp. 220-221.

³⁶ Ivi, p. 306; trad. it., p. 221. Cfr. anche p. 303; trad. it., p. 218: «L'istinto guerriero è così forte da apparire per primo quando si scrosta la civiltà per ritrovare la natura».

2.

Filosofie nazionali in guerra

Il tema della guerra, divenuto oggetto della filosofia di Bergson dal 1914 in poi, è strettamente legato alla definizione della società chiusa e dunque alla questione dell'appartenenza ad un gruppo ristretto. Anche in questo caso l'esperienza storica della Prima Guerra mondiale gli fornisce molto materiale su cui riflettere, poiché il tema dell'identità nazionale, anche sul piano filosofico, è spesso al centro dei discorsi degli intellettuali francesi e tedeschi mobilitati gli uni contro gli altri durante la Grande Guerra.

All'inizio del settembre 1914, mentre è in corso la battaglia della Marna, uno dei più importanti intellettuali tedeschi del tempo, Wilhelm Wundt, tiene a Lipsia una conferenza sulla guerra simile nei toni a quella pronunciata da Bergson il mese prima. Wundt non manca di rispondere a Bergson: «Che cosa ci importa se il signor Henri Bergson, che in Germania nessun filosofo serio ha mai preso sul serio, ci rimproveri di essere barbari? Noi infatti sappiamo che i pensieri di questo filosofo, ammesso che valgano qualcosa, sono stati rubati a noi barbari, per poi esser travestiti con gli orpelli delle sue frasi ed essere mandati per il mondo come se fossero sue invenzioni»¹. Con questo giudizio perentorio Wundt, che peraltro è stato uno degli psicologi di riferimento principali per l'*Essai e Matière et mémoire*²,

¹ W. Wundt, *Über den wahrhaften Krieg. Rede gehalten in der Alberthalle zu Leipzig am 10. September 1914*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1914, p. 18.

² In DI e MM Bergson si è confrontato in particolare con il saggio W. Wundt, *Grundzüge der physiologische Psychologie*. Come emerge dal registro dei prestiti della Biblioteca dell'École normale supérieure, Bergson legge W. Wundt, *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*, Voss, Leipzig 1863; Id., *System der philosophie* (1889), W. Engelmann, Leipzig 1897²; Id., *Grundzüge der physiologische Psychologie* (1874), Vierte umgearbeitete Auflage, 2 Bde., Engelmann, Leipzig 1893; Id., *Logik: eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*.

trascura il fatto che anche filosofi “seri” come Simmel e Scheler hanno avuto un’alta considerazione di Bergson negli anni precedenti. L’accusa di aver plagiato le idee dei filosofi tedeschi sembra invece riferirsi in particolare a Schopenhauer, al quale Wundt è molto vicino. In seguito al discorso di Wundt in Germania si solleva infatti un’ampia querelle intorno al fatto che Bergson abbia semplicemente riproposto la filosofia della volontà schopenhaueriana. Il saggio polemico di Hermann Bönke del 1915, *Plagiator Bergson*³, uno dei testi più rilevanti a tale proposito, è recensito da Wundt nel novembre dello stesso anno⁴. Dopo aver rimarcato l’ascendenza tedesca di molte delle idee di Bergson, che sono dette derivare non solo da Schopenhauer ma anche dall’estetica dell’*Einfühlung* e dall’idealismo, Wundt chiude la recensione con una ripresa del discorso di Bergson dell’8 agosto 1914, rispondendo questa volta che è meglio essere «barbari intellettuali»⁵ piuttosto che «il barbaro ingenuo, istintivo, l’Algerino, il Marocchino, il negro del Senegal, che i Francesi mandano in campo contro di noi»⁶. Il ritorno delle accuse ricevute da parte dei francesi alle loro stesse truppe coloniali è del resto già stata espressa dal celebre manifesto *Anruf an die Kulturwelt* pubblicato sul *Berliner Tageblatt* del 4 ottobre 1914 e tradotto sul quotidiano parigino *Le Temps* già il 13 ottobre, firmato da novantatré professori tedeschi tra i quali Eucken, Haeckel, Windelband e Wundt: «Coloro che si alleano ai Russi e ai Serbi e offrono al mondo il vergognoso spettacolo di aizzare Mongoli e negri contro la razza bianca, sono gli ultimi ad avere il diritto di comportarsi come i difensori della civiltà europea»⁷.

Erkenntnislehre, Bd. 2, F. Enke, Stuttgart 1880; Id., *Ethik*, Zweite umgearbeitete Auflage, Enke, Stuttgart 1892. Bergson legge inoltre regolarmente le riviste dirette da Wundt «Philosophische Studien» e «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», quest’ultima codiretta insieme a Richard Avenarius.

³ Hermann Bönke, *Plagiator Bergson, Membre de l’Institut. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier, président de l’Académie des Sciences*, Fr. Huth’s Verlag, Charlottenburg 1915.

⁴ W. Wundt, Bönke, H., *Plagiator Bergson, Membre de l’Institut. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier, président de l’Académie des Sciences. Charlottenburg, o. J. (1915). Fr. Huth’s Verlag, «Lithararisches Zentralblatt», (1915), 13. November, pp. 1131-1137.*

⁵ Ivi, p. 1137.

⁶ *Ibid.*

⁷ La storia dell’appello e delle reazioni internazionali è ricostruita da Bernhard vom Brocke, “Wissenschaft und Militarismus”. *Der Aufruf der 93 “An die Kulturwelt!” und der*

L'esempio di Wundt può bastare per mostrare che la vasta letteratura prodotta durante e dopo la guerra sul plagio di Schopenhauer da parte di Bergson⁸ è volta non tanto allo sviluppo di un discorso rigorosamente filosofico quanto alla costruzione di una cultura di guerra a sostegno del consenso della popolazione: a questo fine è orientata la dimostrazione della superiorità della cultura tedesca su quella francese e la sua esclusiva centralità nella cultura europea. La polemica intorno al plagio di Bergson a Schopenhauer è dunque da inserire in una strategia complessiva di mobilitazione spirituale – la cosiddetta *geistige Mobilmachung* – a cui partecipano molti intellettuali tedeschi per sostenere l'ideologia nazionalista, per affermare insomma il proprio primato culturale e la purezza della propria identità filosofica, cancellando in particolare ogni debito con il mondo francese. Tale procedimento è del tutto analogo a quello adottato in Francia dagli intellettuali uniti nella cosiddetta *Union sacrée des intellectuels*⁹, a cui Bergson partecipa in prima linea accanto a Boutroux, Durkheim e altri. Lo stesso saggio *Plagiator Bergson* recensito da Wundt vuole essere del resto una risposta al saggio *France et Allemagne* pubblicato nel 1915 dallo zoologo

Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg, in William M. Calder III – Helmut Flashar – Theodor Lindken (Hg.), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, pp. 649-719. Si veda inoltre Jürgen von Ungern-Sterberg, *Der Aufruf «An die Kulturwelt!»*. *Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*, Franz Steiner, Stuttgart 1996, che riproduce l'appello e l'elenco dei firmatari alle pp. 144-147. Le reazioni degli intellettuali francesi al cosiddetto «Manifesto dei 93» sono trattate da M. Hanna, *The Mobilisation of Intellect*, cit., pp. 78-105.

⁸ I dettagli e il significato di questa polemica sono stati messi in luce esaurientemente dall'articolo di A. François, *Bergson plagiaire de Schopenhauer?*, cit. Basti qui ricordare le tappe principali di tale dibattito nei saggi seguenti, la maggior parte dei quali risalgono al periodo bellico: Illés Antal, *Bergson und Schopenhauer*, «Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft», III (1914), 22. Februar, pp. 3-15; Günther Jacoby, *Henri Bergson und Arthur Schopenhauer*, «Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», X (1915), 2, 1. November, pp. 453-480; W. Wundt, *Bönke, H., Plagiator Bergson*, cit.; Cay von Brockdorff, *Die Wahrheit über Bergson*, Karl Curtius, Berlin 1916; H. Bönke, *Wörtliche Übereinstimmungen mit Schopenhauer bei Bergson*, cit.; Peter Knudsen, *Die bergsonsche Philosophie in ihrem Verhältnis zu Schopenhauer*, «Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft», XVI (1929), pp. 3-44. Quest'ultimo saggio, già del dopoguerra, valuta la questione in modo più libero dalle ideologie nazionaliste degli anni precedenti, criticando soprattutto l'intervento polemico di Bönke del 1915.

⁹ A proposito delle implicazioni religiose e politiche dell'*Union sacrée* rinvio all'articolo di Ferdinand Buisson, *Le vrai sens de l'Union sacrée*, «Revue de métaphysique et de morale», XXIV (1916), 4, pp. 644-656.

francese Edmond Perrier, che riprende le parole di Bergson sulla barbarie tedesca sin dall'incipit dell'opera:

Gli eventi tragici che si svolgono in questo momento e che i due imperi dell'Europa centrale hanno scatenato, sono contemplati con stupore da coloro che credevano la Germania altamente civilizzata, sulla fede del rumore che essa faceva riguardo alla propria *Kultur*. Ci si è chiesti ovunque ansiosamente la spiegazione del contrasto che presentava la sua reputazione scientifica con gli atti di barbarie che ha commesso dall'inizio della guerra¹⁰.

Perrier si basa però, al contrario di Bergson, sulla teoria delle razze, contestando la superiorità di quella tedesca: egli sostiene infatti che la scienza tedesca non abbia inventato nulla di grandioso e che abbia anzi strumentalizzato «tutte le concezioni generose che si sviluppano presso gli altri popoli»¹¹ ad un sogno di feroce egemonia militare e ad interessi industriali e commerciali. Anche questo tema è del resto precorso da Bergson nel discorso tenuto il 12 dicembre 1914 all'Académie des sciences morales et politiques, quando descrive la produzione delle armi tedesche in contrapposizione alla disinteressata ricerca scientifica dei francesi:

In fabbriche giganti, come il mondo non ne aveva ancora viste, migliaia di operai lavorano alla fusione dei cannoni, mentre accanto a esse, in laboratorio, tutto ciò che aveva potuto inventare il genio disinteressato dei vicini veniva subito preso, piegato, convertito in macchina da guerra¹².

La «Barbarie scientifica» del nemico tedesco secondo Bergson «si è rinforzata captando le forze della civiltà»¹³. L'appropriazione della scienza francese riguarda persino la teoria delle razze, che pur essen-

¹⁰ Edmond Perrier, *France et Allemagne*, Payot, Paris 1915, p. 5. Ricordo che l'opposizione tra barbarie e *civilisation* latina fu al centro anche del saggio di Charles Maurras, *Barbares et Romains*, in *La Dentelle du Rempart*, Bernard Grasset, Paris 1937, pp. 143-160.

¹¹ E. Perrier, *France et Allemagne*, cit., p. 6.

¹² M, p. IIII. Che la scienza tedesca fosse inferiore a quella francese sarà sostenuto anche da Pierre Duhem (1861-1916) nelle sue quattro lezioni del marzo 1915 su *La science allemande*, A. Hermann, Paris 1915, dove insiste soprattutto sulla mancanza di *esprit de finesse* e di senso comune da parte degli scienziati tedeschi, i quali si affidano alla mera geometria. Si rimanda inoltre alla raccolta di Gabriel Petit – Maurice Laudet (éd.), *Les Allemands et la science*, avec une préface de P. Deschanel, Alcan, Paris 1916, con interventi tra gli altri di Boutroux, Barrès, Duhem e Perrier.

¹³ M, p. IIII.

do nata in Francia secondo Bergson non avrebbe trovato alcun seguito in patria: «il giorno in cui [la Germania] volle provare a se stessa che vi sono razze predestinate, venne a prendere da noi, per issarlo alla celebrità, uno scrittore che noi non avevamo letto, Gobineau»¹⁴.

L'affermazione del primato intellettuale della Francia sulla Germania non riguarda però solo il piano scientifico, ma anche quello filosofico. Il 4 novembre 1914 ad esempio, nella conferenza *La force qui s'use et celle qui ne s'use pas*, Bergson riconduce alla filosofia francese gli ideali nobili della filosofia tedesca:

Non è più il tempo in cui [i filosofi tedeschi] proclamavano l'invulnerabilità del diritto, l'eminente dignità della persona, l'obbligo per i popoli di rispettarsi gli uni gli altri. La Germania militarizzata dalla Prussia ha respinto lontano da sé queste nobili idee, che gli venivano in gran parte dalla Francia, dalla Francia del XVIII secolo e della Rivoluzione¹⁵.

In maniera analoga nel saggio *La philosophie française*, presentato all'Esposizione Universale di San Francisco nel 1915, Bergson afferma la centralità della filosofia francese nell'evoluzione del pensiero moderno, sottolineando la dipendenza delle altre tradizioni filosofiche dalle idee sorte in Francia:

Il ruolo della Francia nell'evoluzione del pensiero moderno è ben chiaro: la Francia è stata la grande iniziatrice ed è stata perennemente inventiva, seminatrice di idee nuove. Altrove si è potuto andare più lontano nello sviluppo di questa o quell'idea, costruire in modo più sistematico con questi o quei materiali, dare più estensione a questo o quel metodo; ma molto spesso i materiali, le idee, il metodo erano venuti dalla Francia, forse senza che si conservasse memoria della loro autentica origine¹⁶.

Se le innovazioni filosofiche dell'antichità sono nate in Grecia, quelle della modernità per Bergson sono nate in Francia, e da lì sono quindi spesso derivate le filosofie sviluppate nelle altre nazioni. Così Leibniz non avrebbe fatto altro che «fondere insieme la metafisica di Descartes e l'aristotelismo dei dottori ebrei»¹⁷, e se è vero che un empirista inglese come Locke ha avuto molta influenza sull'ideologia francese, Bergson

¹⁴ Ivi, p. 1113.

¹⁵ Ivi, p. 1106; EP, p. 440.

¹⁶ Ivi, p. 1157; EP, p. 452.

¹⁷ Ivi, p. 1161; EP, p. 455.

puntualizza: «Locke non era stato influenzato lui stesso da Cartesio?»¹⁸. Anche Pascal ha aperto nuove vie nella filosofia tedesca: «Benché non abbia costruito un sistema, ha in parte ispirato i sistemi metafisici del XIX secolo: anzitutto il kantismo, poi il “romanticismo” della filosofia tedesca, gli dovettero molto»¹⁹. Bergson precisa inoltre che era solo «a torto» che Maine de Biran era chiamato il «Kant francese»²⁰ e che lo stesso Guyau, noto come «il Nietzsche francese», «aveva sostenuto prima del filosofo tedesco, in termini più misurati e sotto una forma più accettabile, che l'ideale morale deve essere cercato nella più alta espansione possibile della vita»²¹. Anche sul piano degli studi psicologici Bergson mette in luce il primato francese: il metodo di misurazione quantitativa «è stato praticato prima soprattutto in Germania: anche se tutt'altro che trascurabile, non ha dato tutto ciò che ci si aspettava da esso»; il metodo di osservazione clinica invece «ha già dato risultati importanti. Orbene, quest'ultima psicologia, coltivata oggi in molto paesi, è una scienza di origine francese, che resta eminentemente francese»²². Il gusto per la psicologia è infatti un tratto che Bergson riconduce alla filosofia francese e non a quella tedesca:

[...] mentre i grandi pensatori tedeschi (anche Leibniz, anche Kant), non hanno avuto, o comunque non hanno manifestato, alcun senso psicologico, mentre Schopenhauer (peraltro del tutto intriso della filosofia francese del XVIII secolo) è forse l'unico metafisico tedesco che sia stato psicologo, non c'è grande filosofo francese che non si sia dimostrato all'occorrenza sottile e penetrante osservatore dell'animo umano²³.

La tradizione tedesca è il punto di riferimento principale rispetto al quale Bergson vuole definire il profilo della filosofia francese, anche per quanto riguarda gli altri suoi tratti caratterizzanti, ovvero l'attenzione alla scienza e la diffidenza verso la costruzione di enormi e rigidi sistemi filosofici: «il suo metodo è tanto lontano da quello di un Hegel quanto da quello di un Kant»²⁴.

¹⁸ Ivi, p. 1164; EP, p. 458.

¹⁹ Ivi, p. 1165; EP, p. 459.

²⁰ Ivi, p. 1171; EP, p. 464.

²¹ Ivi, p. 1180; EP, p. 472.

²² Ivi, p. 1175; EP, p. 467.

²³ Ivi, pp. 1185-1186; EP, p. 476.

²⁴ Ivi, p. 1187; EP, p. 477.

L'insistenza sul carattere filosofico nazionale e sulle fonti francesi delle maggiori tradizioni filosofiche tedesche ed europee è insomma da contestualizzare in un momento storico in cui la rivalità politica e culturale di Francia e Germania è molto accentuata. Alcune delle affermazioni di Bergson sulle influenze filosofiche sembrano infatti contraddire le sue stesse affermazioni nella conferenza di Bologna *L'intuition philosophique*, pronunciata solo quattro anni prima, dove aveva invece sostenuto l'irriducibilità della filosofia alle determinazioni storiche e nazionali²⁵.

L'immagine della filosofia tedesca proposta da Bergson propone inoltre un motivo ricorrente nella "crociata" francese: ovvero che la politica imperialista prussiana è stata preparata e legittimata dalla tradizione filosofica risalente a Hegel. Sin dal discorso del 12 dicembre 1914 all'Académie des sciences morales et politiques Bergson distingue infatti due Germanie dal punto di vista politico e culturale:

A lungo la Germania è stata dedita alla poesia, all'arte, alla metafisica. Diceva di essere fatta per il pensiero e per il sogno; «non aveva il senso della realtà». È vero che la sua amministrazione lasciava a desiderare, che era divisa in Stati rivali gli uni gli altri e che l'anarchia in certi momenti poteva sembrare irrimediabile. Un attento studio avrebbe però rivelato, sotto questo disordine, il lavoro ordinario della vita, che inizia sempre con l'essere troppo fitta, e che in seguito si sfolta, sceglie, si ferma ad una forma durevole. [...] Ma per questo serviva tempo, come ne serve alla vita per dare ciò che porta in sé. Orbene, mentre la Germania lavorava così su se stessa, organicamente, all'interno di essa, o meglio accanto ad essa, vi era un popolo presso il quale tutte le cose tendevano a passarsi meccanicamente. Artificiale era stata la formazione della Prussia, poiché si era fatta cucendo pezzo per pezzo, grossolanamente, provincie acquisite o conquistate. Meccanica era la sua amministrazione, che funzionava con la stessa specie di regolarità di una macchina ben montata. [...] L'idea della Prussia evocava visioni di brutalità, rigidità, automatismo, come se tutto fosse stato meccanico, dal gesto dei suoi re al passo dei suoi soldati²⁶.

Bergson presta insomma la distinzione di meccanico e organico elaborata ne *L'évolution créatrice* all'analisi storica. Nella sua prospettiva una Germania rigidamente artificiale, guidata dal «genio del

²⁵ Ciò è stato notato da Worms nella sua analisi del senso della filosofia nazionale svolta a partire dalla lettura di *La philosophie française* di Bergson, cfr. F. Worms, *L'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900*, in *La philosophie en France au XX^e siècle*, Gallimard, Paris 2009, p. 174.

²⁶ M, pp. 1108-1109.

male»²⁷ Bismarck, ha finito per dominare su quella che stava lentamente e organicamente costruendo la propria forma: la libera volontà dei tedeschi è stata così sacrificata all'ordine e all'«obbedienza meccanica»²⁸. Tale divisione politica rispecchia quella tra le maggiori correnti della filosofia tedesca:

La filosofia fu semplicemente la trasposizione della sua brutalità, dei suoi appetiti e dei suoi vizi. Generalmente è quanto avviene per le dottrine con le quali i popoli o gli individui spiegano ciò che sono e ciò che fanno. La Germania, divenuta definitivamente una nazione predatrice, si richiama ad Hegel, così come una Germania sentimentale si sarebbe posta sotto la protezione di Jacobi o Schopenhauer²⁹.

Il culto teutonico della forza proprio dello Stato bismarckiano è dunque ricondotto da Bergson alla filosofia hegeliana, che per la sua affermazione dell'unità di razionale e reale viene contrapposta a Kant e alla Germania sentimentale, che invece «non aveva il senso della realtà»³⁰. La salvaguardia della filosofia kantiana dalle accuse mosse alla cultura tedesca è del resto una strategia ricorrente della retorica francese nazionalista, che deve in qualche modo legittimare il ruolo di primo piano che la filosofia repubblicana ha accordato a Kant tra il 1870 e il 1914³¹.

²⁷ Ivi, p. 1109: «Vi era un uomo nel quale si incarnava on i metodi della Prussia – genio, certo, ma genio del male, poiché era senza scrupoli, senza fede, senza pietà, senza anima. [...] Si disse: [...] strapperò alla Germania inebriata un patto firmato col suo stesso sangue, con cui, come Faust, venderà la propria anima per i beni della terra».

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ivi, p. 1113.

³⁰ Ivi, p. 1108. Sulla “fortuna” della filosofia di Hegel negli anni della Prima Guerra mondiale si rinvia agli studi di D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Pahl-Rugenstein, Köln 1989, su Bergson in particolare pp. 16-22, e il saggio Id., *La seconde guerre de Trente ans et la « croisade philosophique » contre l'Allemagne*, in J. Quillien (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, cit., pp. 171-205, che mette a fuoco la controversa idealizzazione dell'Occidente e della civiltà in contrapposizione ad una Germania stereotipata come Paese statalista e predatore, posto in relazione alla filosofia hegeliana. Losurdo mostra nel contempo l'inversione della retorica antifrancesa rispetto all'epoca delle guerre antinapoleoniche, quando era lo Stato francese ad essere accusato di essere “meccanico” e di non lasciare sviluppare la personalità e l'etica individuale, dando luogo ad una specularità tra le immagini stereotipate di Francia e Germania.

³¹ La controversia francese su Kant durante la Grande Guerra è ricostruita da M. Hanna, *The Mobilisation of Intellect*, cit., pp. 106-141.

L'idea dell'esistenza di due Germanie, quella della libertà e quella post-unitaria che ha invece affermato un arido ed anonimo assolutismo, è un motivo ricorrente con cui gli intellettuali non solo francesi ma anche statunitensi cercano di decifrare i recenti sviluppi politici legandoli alla storia della filosofia³². La contrapposizione di una Germania culturale goethiana ad una rapace e crudele può essere letta al tempo stesso come un accorgimento degli intellettuali non tedeschi per conciliare l'ammirazione per la cultura germanica e l'avversione per la politica prussiana, senza che ciò impedisca loro di adottare categorie filosofiche per legittimare la posizione politica del proprio Paese³³.

Bergson si dedica alla propaganda politica anche negli anni centrali della guerra, segnati in particolare dalla partecipazione a due missioni diplomatiche all'estero. Egli rappresenta la Francia in Spagna nel maggio 1916 e in due missioni più delicate negli Stati Uniti nel 1917 e nel 1918, che condizioneranno l'entrata in guerra delle forze di Wilson³⁴. In

³² Tra i contributi statunitensi mi limito a ricordare il saggio di John Dewey, *German philosophy and its politics*, H. Holt and Company, New York 1915, in cui vengono contrapposte una tradizione libera e progressiva della filosofia tedesca ad un'altra aprioristica ed assolutistica, sfociata nell'imperialismo. Anche George Santayana riconduce l'"egotismo" politico della Germania alla linea filosofica che da Kant arriva a Hegel e infine a Nietzsche, cfr. G. Santayana, *Egotism in German Philosophy*, J.-M. Den and Sons, London 1916; trad. fr. G. Lerolle – H. Quentin, avec une préface de É. Boutroux, *L'erreur de la philosophie allemande*, Nouvelle Librairie nationale, Paris 1917.

³³ Come mostrano vari esempi che provengono dalla tradizione antigermanica successiva alla guerra franco-prussiana, le due Germanie corrispondono inoltre a due morali: quella dei libri e quella della politica, quella delle università e quella dei campi, una idealista e sognante, l'altra aspramente utilitarista. Tale motivo si trova in alcuni esponenti della destra spiritualista come Elme-Marie Caro, *La morale de la guerre : Kant et M. de Bismarck*, «Revue des Deux Mondes», LXXXII (1870), pp. 577-594; Id., *Les jours de l'épreuve*, Hachette, Paris 1872, oltre che in Renan e Mézières, che apre il suo corso su Goethe a fine 1870 con l'immagine delle due Germanie: quella pacifica e moderata, la vera Germania, e quella di Bismarck, ambiziosa, avida e conquistatrice, cfr. Claude Digeon, *La crise allemande de la pensée française : (1870-1914)*, PUF, Paris 1992, pp. 160-162 e 489-533. Si ricorda infine il saggio di Wolf Lepenies, *The seduction of Culture in German History*, Princeton University Press, Princeton 2006; trad. it. di G. Arganese, *La seduzione della cultura nella storia tedesca*, Il Mulino, Bologna 2009, che nel capitolo *Le guerre culturali franco-tedesche*, pp. 129-172 offre un affresco delle relazioni culturali e politiche fra Francia e Germania dalle guerre napoleoniche in poi.

³⁴ Bergson è chiamato a svolgere ruoli diplomatici in ragione della notorietà raggiunta dalla propria opera filosofica anche all'estero, oltre che per la discrezione solitamente mantenuta sulle questioni di politica interna, ad esempio nel caso dell'Affaire Dreyfus. Un resoconto di queste esperienze sarà offerto da Bergson stesso in *Mes missions*, pubblicato nel 1936 e raccolto in M, pp. 1554-1570.

una conferenza tenuta a Madrid³⁵, meta della prima missione, Bergson ripropone il legame tra politica prussiana e filosofia hegeliana tralasciando questa volta il riferimento alla seconda Germania sentimentale e contrapponendo direttamente la Prussia alla Francia. Per Bergson i due Paesi sono portatori di due concezioni della giustizia internazionale diametralmente opposte: mentre l'una si basa sul rispetto dei diritti inviolabili di ogni Nazione alla stregua di quelli della persona, l'altra distingue la giustizia che riguarda gli individui da quella che si rivolge alle Nazioni e predilige l'uso della forza al diritto internazionale:

Cito le due tesi, le descrivo, non le giudico, non faccio apprezzamenti: constato solo che stanno faccia a faccia. E constato che l'una e l'altra sono state formulate da filosofi e uomini di Stato. La seconda, sviluppata principalmente da teorici tedeschi recenti, è lo sviluppo di alcune idee del grande filosofo Hegel. Questa tesi è stata messa in pratica, da Hegel in poi, in condizioni che il filosofo forse non aveva completamente previsto³⁶.

La dottrina delle personalità nazionali espressa nelle conferenze di Madrid permette a Bergson di attribuire alle nazioni caratteri morali, e dunque di legare le filosofie nazionali all'azione politica che le accompagna³⁷. Attraverso l'opposizione di due diverse teorie della nazione e della giustizia, Bergson intende in realtà mettere in risalto il valore della Francia, bastione del diritto e della civiltà al quale la Spagna è invitata ad affiancarsi nella guerra in corso. Lo scopo della missione di Bergson, che ha luogo mentre è in corso la battaglia di Verdun, è infatti «di discutere con personaggi influenti del paese, per portarli ad un'idea più giusta di ciò che era la Francia, di ciò che rappresentava in questa guerra»³⁸.

Negli anni della prima guerra mondiale Bergson assiste alla demonizzazione del Paese nemico e all'apologia del proprio da parte di ogni schieramento. Questa esperienza riecheggia ne *Les deux sources*: «le due massime opposte *Homo homini deus* e *Homo homini lupus* si possono facilmente conciliare. Quando si formula la prima si pensa a qualche

³⁵ Le conferenze di Madrid sono pubblicate ivi, pp. 1193-1235; EP, pp. 483-535; trad. it. di C. Zanfi, *Le conferenze di Madrid*, «Dianoia», X (2005), pp. 107-151.

³⁶ M, p. 1233; EP, pp. 531-532.

³⁷ Cfr. F. Worms, *L'idée de philosophie française*, in *La philosophie en France au XX^e siècle*, cit., p. 183.

³⁸ M, p. 1555.

compatriota. L'altra riguarda gli stranieri»³⁹. Come nel caso della descrizione dell'istinto di guerra, che Bergson lega strettamente alla propria esperienza autobiografica, il materiale a partire del quale egli definisce il profilo della società chiusa non è solo quello delle descrizioni della Germania durante la Guerra. L'idea che la chiusura sia un tratto antropologico della Germania e l'apertura universalista un tratto esclusivo della Francia è superata già nel corso degli anni Venti: l'azione della CICI infatti non è rivolta alla rieducazione del popolo tedesco, ma all'intera umanità⁴⁰. Una delle strategie principali proposte da Bergson per prevenire il manifestarsi della diffidenza verso gli altri popoli viene indicata nell'educazione e nello studio delle lingue straniere. Proprio per questa ragione Bergson si dichiara contrario alla proposta della SDN di potenziare lo studio dell'Esperanto, lingua artificiale che dispenserebbe dallo studio delle altre lingue e dunque dall'apertura alle culture straniere, essenziale per preparare l'intesa tra i popoli e la pace:

[...] non più di quanto non l'abbiano fatto il telegrafo e la ferrovia, le facilità di comunicazione offerte da una lingua artificiale non determineranno un avvicinamento tra le anime. Per trionfare sul pregiudizio che ci impedisce di comprendere un'altra nazione e di amarla, abbiamo a disposizione solo due mezzi: o di trasportarci nel paese e vivere per un certo tempo la vita di coloro che lo abitano; oppure, da lontano, imparare la sua lingua e studiare la sua letteratura; in linea di principio basterebbe la lingua, poiché essa è impregnata dello spirito del popolo che la parla⁴¹.

La missione dell'educazione e dello studio delle lingue e delle culture straniere per prevenire la chiusura delle società è ribadita ne *Les deux Sources*, dove Bergson afferma:

La natura [...] ha interposto fra gli stranieri e noi un velo abilmente intessuto di ignoranza, di prevenzioni, di pregiudizi. Non è per nulla strano che non si conosca un paese, in cui non ci si è recati. Ma che lo si giudichi, e quasi sempre sfavorevolmente, senza conoscerlo, è un fatto che richiede spiegazione. Chiunque abbia vissuto fuori del proprio paese e che abbia poi desiderato iniziare i suoi compatrioti a quella che noi chiamiamo una «mentalità straniera» ha potuto constatare in loro un'istintiva resistenza. La resistenza non è più forte quando si

³⁹ DS, p. 305; trad. it., p. 220.

⁴⁰ Cfr. V. Petyx, *Un dibattito francese sulla Germania*, «Rivista di storia della filosofia», XLVII (1997), 4, pp. 725-746.

⁴¹ M, p. 1416.

tratti di un paese lontano. Anzi, tende a variare piuttosto in ragione inversa alla distanza. Coloro che meno desideriamo conoscere sono proprio quelli con cui abbiamo maggiori probabilità di incontrarci. La natura non è ricorsa ad altro per fare di ogni straniero un nemico virtuale, perché se una perfetta conoscenza reciproca non è necessariamente simpatia esclude almeno l'odio⁴².

Il pregiudizio e l'ostilità investono soprattutto lo straniero più vicino, il tedesco, come ha mostrato l'esperienza della prima guerra mondiale. Ma anche in quella circostanza la conoscenza della lingua e della cultura tedesca hanno svolto un ruolo inibitore dell'odio verso il nemico:

Abbiamo potuto constatarlo durante l'ultima guerra. Un professore di tedesco era un buon patriota come qualsiasi altro francese, altrettanto pronto a dare la sua vita, ugualmente «montato» contro la Germania, ma non era la stessa cosa. Un angolo rimaneva riservato. Colui che conosce a fondo la lingua e la letteratura di un popolo non può essergli completamente nemico. Bisognerebbe pensare a questo quando si chiede all'educazione di preparare un'intesa fra le nazioni. La padronanza di una lingua straniera, impregnando lo spirito con la letteratura e la civiltà corrispondenti, può far cadere, in un sol colpo, la prevenzione voluta dalla natura contro lo straniero in genere⁴³.

Tali considerazioni sembrano un ritorno di Bergson sugli attacchi antitedeschi che egli aveva lanciato nei discorsi di guerra. Il suo cambiamento di punto di vista, che passa per così dire dalla chiusura all'apertura, è testimoniato anche da un aggiornamento significativo apportato nel 1933 al saggio *La philosophie française*, in occasione di una sua riedizione in collaborazione con Le Roy ne *La science française*⁴⁴: Bergson corregge la pretesa di centralità e di originalità della filosofia francese affermata durante la guerra, aggiungendo che «il genio francese non ha nulla di esclusivo, ma rimane essenzialmente umano»⁴⁵.

Le forti testimonianze dell'impegno di Bergson per gli ideali dell'apertura non sono però segno di una sua adesione definitiva all'ideale pacifista: rimane problematica infatti la sua decisione di ripubblicare il discorso tenuto il 12 dicembre 1914 all'Académie des sciences morales et politiques senza aggiornamenti nell'ottobre del 1939, poco dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale. Si tratta del discorso

⁴² DS, p. 304; trad. it., pp. 219-220.

⁴³ Ivi, pp. 304-305; trad. it., p. 220.

⁴⁴ H. Bergson - É. Le Roy, *La science française*, Larousse, Paris 1933.

⁴⁵ M, p. 1184; EP, p. 475.

più duro e ideologico contro la Germania, quello che la contrappone alla Francia come si contrappongono la materia e la vita, e i cui presupposti sono stati contraddetti e rettificati dagli interventi politici degli anni Venti e da *Les deux sources*.

Dovrebbe apparire ormai chiaro che i discorsi di guerra di Bergson, pur essendo per molti aspetti da inserire nel clima culturale del loro tempo, sono tutt'altro che privi di rapporto con la sua opera filosofica. È infatti riduttivo ritenere che tali discorsi abbiano a che fare unicamente con la propaganda e per questo escuderli dal corpus degli scritti filosofici di Bergson, tanto quanto è stato riduttivo il processo inverso, ovvero la liquidazione dell'opera filosofica di Bergson da parte della generazione di Politzer, Nizan e Friedmann proprio a causa della sua adesione all'ideologia nazionalista, conservatrice e bellicista durante gli anni della prima guerra mondiale. Come ricorderà lo stesso Friedmann in un saggio del 1970:

Molti uomini della mia età che avevano iniziato gli studi filosofici poco dopo la fine della prima Guerra Mondiale hanno trovato scioccante la posizione presa da Bergson in quel periodo. Sicuramente ciò ha diminuito ai loro occhi il suo prestigio, ha messo in questione la sua grandezza. Noi eravamo pacifisti, internazionalisti, ammiravamo la Rivoluzione russa. I contributi magniloquenti di Bergson alla propaganda di destra (in particolare i suoi discorsi all'Académie de Sciences morales et politiques), l'applicazione delle sue celebri antitesi tra il meccanismo e la vita creatrice al conflitto tra i due gruppi di Stati, ci sembrarono (e mi sembrano ancora oggi) indegni di un filosofo e sconcertanti⁴⁶.

Non vi è dubbio che gli scritti politici non possano essere messi sul medesimo piano degli scritti filosofici, ma si può riconoscere in essi una doppia natura, politica e filosofica. I discorsi di guerra offro-

⁴⁶ Georges Friedmann, *La puissance et la sagesse*, Gallimard, Paris 1970, p. 462n. Nella messa ai margini di Bergson da parte della generazione degli anni Trenta sono emblematici alcuni saggi polemici che uniscono critiche filosofiche ad accuse all'ideologia conservatrice, nazionalista e bellicista alla quale Bergson si è affiancato negli anni del conflitto mondiale, in particolare Julien Benda, *La trahison des clercs*, Grasset, Paris 1927; Georges Politzer (François Arouet), *La fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme*, Les Revues, Paris 1929; rééd. J.J. Pauvert, Paris, 1967; rééd. *Le bergsonisme : une mystification philosophique*, éd. J. Canapa, Éditions Sociales, Paris 1947; trad. it. *Il bergsonismo. La fine di una parata filosofica*, in *Freud e Bergson*, pref. P. Naville, La Nuova Italia, Firenze 1970 e quello di Paul Nizan, *Les chiens de garde* (1932), François Maspero, Paris 1965; trad. it. di Sergio De La Pierre, *I cani da guardia*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

no infatti testimonianze non trascurabili dell'evoluzione del pensiero di Bergson. Gli scambi tra l'opera filosofica e politica vanno infatti in entrambe le direzioni: da un lato Bergson adatta le proprie idee filosofiche all'azione politica prima della Francia, poi della Società delle Nazioni, e dall'altro lato matura le idee filosofiche de *Les deux sources* attingendo dall'esperienza storica e politica degli anni Dieci e Venti. Una divisione ermetica del Bergson-filosofo dal Bergson-*homo loquax*⁴⁷ e la considerazione di uno solo di questi suoi due volti rischia infatti di servire intenti polemici o agiografici e di produrre analisi inevitabilmente parziali della filosofia politica e dell'antropologia de *Les deux sources*, la cui dottrina deve molti elementi, anche centrali, all'esperienza politica degli anni Dieci e Venti. Vi è infatti un rapporto "mimetico" del Bergson politico con il filosofo che impone di reintegrare il corpus dei discorsi di guerra nell'interpretazione della filosofia di Bergson, pur tenendo presente che il momento storico e la collocazione geografica pesano in questi testi molto più che nei saggi filosofici. L'analisi del modo in cui Bergson presta la propria filosofia all'ideologia di guerra permette infatti di fare emergere convergenze e divergenze teoriche tanto con le opere anteriori quanto con le successive: i discorsi di guerra sono insomma una fonte preziosa per ricostruire il movimento della filosofia di Bergson, che conosce un momento di intenso ripensamento negli anni 1914-1918, sia per l'aggiornamento di posizioni che non reggono alla prova della storia, come l'idea emancipatrice della tecnica ancora presente ne *L'évolution créatrice* e profondamente rivisitata ne *Les deux sources*⁴⁸, sia per l'introduzione di nuovi temi filosofici, come la guerra e l'appartenenza sociale.

⁴⁷ Benrubi ritiene che siano discorsi dell'*Homo loquax*. Anche Du Bos sostiene che è solo l'uomo sociale che parla, e non il *moi profond*. L'espressione «*homo loquax*» è bergsoniana, cfr. *De la position des problèmes (Introduction II, 1922)*, in PM, p. 92; trad. it., p. 76: «*Homo faber, Homo sapiens*, ci inchiniamo davanti all'uno e all'altro, che tendono del resto a confondersi insieme. Il solo che ci sta antipatico è l'*homo loquax*, il cui pensiero, quando pensa, non è che una riflessione sulla sua parola». Al significato di tale figura nell'opera e nell'esperienza politica di Bergson è dedicato un capitolo di P. Soulez, *Bergson politique*, cit., pp. 225-263.

⁴⁸ Cfr. C. Zanfi, *La machine dans la philosophie de Bergson*, in S. Abiko – A. François – C. Riquier (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2013, t. VI, *Bergson, le Japon, la catastrophe*, pp. 275-296.

3. Bergson e Nietzsche

1. *Anticipazioni sulla morale bergsoniana*

Gli aspri attacchi reciproci tra Bergson e gli intellettuali tedeschi compromettono gravemente le loro relazioni negli anni successivi alla prima guerra mondiale. Se gli scambi personali diretti con i filosofi tedeschi subiscono un'interruzione quasi totale, Bergson continua però a riflettere sulla Germania alla luce dell'esperienza di chiusura nazionalistica e di conflitto internazionale che ha vissuto. La guerra diviene così ne *Les deux sources* un oggetto filosofico di primaria importanza, che Bergson definisce anche prendendo le distanze rispetto ad alcune posizioni tedesche alle quali è stato accostato, in particolare alla dottrina nicciana della volontà di potenza, che nella Francia di quegli anni tende ad essere legata alla politica imperialista prussiana.

In Germania la filosofia di Bergson è immediatamente fatta combaciare con quella di Nietzsche, in modo tale che la ricezione dell'opera bergsoniana è marcata in senso positivo o negativo a seconda dei contesti. Ancora in anni in cui non si è ancora espresso sulle questioni morali se non occasionalmente¹, Bergson viene spesso letto come un filosofo che potrebbe sviluppare la propria dottrina verso esiti simili a quelli di Nietzsche: è quanto avverte Friedrich Gundolf in una lettera del 1909 a Ernst Robert Curtius: «In Germania si accenderà

¹ I riferimenti alla filosofia morale prima di DS riguardano soprattutto R e alcuni discorsi giovanili come *La spécialisation* (1882), cit., *La politesse* (1885), in M, pp. 317-332; trad. it. *La buona educazione*, in *Educazione, cultura scuola* cit., pp. 61-68 e *Le bon sens et les études classiques* (1895), in M, pp. 360-372; trad. it. *Il buon senso e gli studi classici*, in *Educazione, cultura scuola*, cit., pp. 69-80. Su quest'ultimo saggio si basa Ernest Seillière nell'articolo *Welche Moralphilosophie lässt Bergson erwarten?*, «Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», VIII (1913), 2, November, pp. 191-209. La morale è infine affrontata ne *La conscience et la vie* (1911), cit.

un'autentica guerra degli animi non appena si sarà compreso tutto ciò che Bergson pone in questione e ciò che prospetta. Per le "credenze" e le opinioni correnti è molto più pericoloso di Nietzsche...»².

Già nel 1909 Ernest Seillière, nell'articolo *L'Allemagne et la philosophie bergsonienne*, mette in guardia dalle implicazioni che tale affrettata sovrapposizione può avere, soprattutto sul piano morale. Riferendosi alla prefazione a *Materie und Gedächtnis* di Windelband, Seillière afferma:

Bergson, conclude il suo confratello d'oltre-Reno [Windelband], chiede soprattutto nuove chiarezze per le nostre facoltà intuitive; spera di trarne le rivelazioni di un misticismo raffinato le cui prospettive sono assai attraenti. Osserviamo quindi che alcuni neoromantici hanno già tentato di impadronirsi di questo sottile misticismo per degradarlo in base ai loro appetiti individuali di potenza. I mistici sociali della demagogia da un lato, i mistici esteti dell'immoralismo artistico dall'altro, vorrebbero confiscare a loro vantaggio questa sintesi grandiosa e fare del suo autore (in qualche modo associato a Nietzsche) il filosofo della quinta generazione romantica come Schopenhauer lo fu della quarta. Non vi riusciranno però senza falsificare la sua ispirazione fondamentale che è tutta di fedeltà all'esperienza e di evolucionismo misurato. Coloro che sono penetrati nell'intimità del suo pensiero presentano sin da ora che quando affronterà l'ambito morale in senso proprio sorprenderà questi discepoli interessati alla chiusura della sua dottrina³.

Seillière attira l'attenzione sul fatto che il misticismo intravisto da Windelband nella filosofia di Bergson è stato piegato dal neoromanticismo tedesco in una direzione che non è propria originariamente al filosofo francese. Gli autori ai quali Seillière vuole riferirsi sono probabilmente quelli vicini a Diederichs e alla rivista «Die Tat», che si rifanno nel contempo agli esponenti del "misticismo razziale", a teorici del pangermanesimo come Chamberlain e a sostenitori dell'evoluzionismo sociale come Ammon, oltre ad esponenti del "misticismo estetico" come Rohde e Nietzsche⁴. Seillière ritiene che gli autori

² Cfr. lettera di F. Gundolf a E.R. Curtius dell'agosto 1909, in F. Gundolf, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*, cit., p. 136.

³ E. Seillière, *L'Allemagne et la philosophie bergsonienne*, «L'Opinion. Journal de la semaine», 27, 3 juillet 1909, pp. 13-14.

⁴ La teoria dell'arianesimo di Chamberlain (1855-1927) è esposta in particolare in H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, F. Bruckmann, München 1899, mentre per la teoria sociale evoluzionista di Otto Ammon (1842-1916), anch'essa volta a sostenere l'idea della superiorità della razza germanica, si

neoromantici stiano strumentalizzando il misticismo bergsoniano ai propri «appetiti individuali di potenza»⁵ e stiano tradendo la fermezza della sua dottrina attraverso un'associazione non sempre opportuna a Nietzsche. Al contrario, la filosofia di Bergson secondo Seillière non può avere un esito morale radicalmente evoluzionista o simile a quello di Nietzsche, da lui giudicato un «grande naufrago del pensiero avventuroso e disorientato»⁶.

La vicinanza di Bergson a Nietzsche percepita dai lettori tedeschi è motivata in particolare dalla centralità che entrambi i filosofi accordano alla vita, sottolineata da Ernst Bernhard nel suo articolo su «Die Tat» del 1912:

Nietzsche ha fundamentalmente stabilito il concetto di vita di Bergson – sebbene presentato in modo eminentemente personale – come criterio etico, storico ed estetico. La vita che cresce forte e trionfante contro ogni ostacolo è per lui l'unico e centrale valore positivo dell'esistenza, dal quale tutti gli altri dipendono e acquisiscono il loro diritto. Con Bergson, egli glorifica la vita pura, intatta e piena, che cresce infinitamente al di là di ogni essere meramente intellettuale⁷.

La centralità della vita è riconosciuta come tratto che accomuna Nietzsche e Bergson anche da Simmel nell'articolo *Henri Bergson* del 1914, dove distingue l'orientamento verso la filosofia della natura del filosofo de *L'évolution créatrice* dall'interesse prevalentemente morale di Nietzsche⁸. Negli anni Dieci vi è del resto molta attesa, soprattutto in Germania, perché Bergson riveli la propria filosofia morale. Nel 1910 Benrubi lamenta tale mancanza sulla rivista «Die

veda O. Ammon, *Die natürliche Auslese beim Menschen*, Fischer, Jena 1893. Gli studi sull'antica Grecia di Erwin Rohde (1845-1898) sono molto importanti per la dottrina dell'apollineo e del dionisiaco del saggio di F. Nietzsche, *Der Geburt der Tragödie*, Fritsch, Leipzig 1873; trad. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia* (1972), Adelphi, Milano 2000²⁰. Questi ed altri autori sono al centro dello studio di E. Seillière, *Les mystiques du néo-romantisme*, Plon-Nourrit et cie, Paris 1911, dove il termine “misticismo” è inteso in un senso molto ampio di una espansione irrazionale di sé che rispondeva alla tendenza fondamentale dell'essere umano ad espandersi verso l'esterno, tendenza che corrisponde allo «spirito di principato» della teologia cristiana, al «desiderio di potenza» di Hobbes e alla «volontà di potenza» di Nietzsche.

⁵ E. Seillière, *Les mystiques du néo-romantisme*, cit., p. 57.

⁶ *Ibid.*

⁷ E. Bernhard, *Bergsons Lebensbegriff und die Moderne*, cit., p. 243.

⁸ G. Simmel, *Henri Bergson*, cit., p. 58; trad. it., cit., p. 18.

Zukunft»: «Fin'ora [Bergson] non ha toccato il prolema della filosofia pratica. Per questo motivo sarebbe prematuro tentare di concludere i suoi insegnamenti o trarre da essi conclusioni, che lui stesso forse non trarrebbe mai»⁹. E ancora nel 1920 Scheler, nel corso su Bergson tenuto a Colonia, rimarcherà: «Alla sua filosofia manca per esempio l'intero ampio ambito dell'etica – e dirò di più: la sua filosofia è fundamentalmente del tutto priva di spirito etico (v. Ernst Seil-lière, *L'avenir de la philosophie bergsonienne*, Paris, F. Alcan 1917). Persino la sociologia, la filosofia della storia e le questioni religiose sono affrontate con parsimonia, nonostante egli abbia avuto una forte influenza proprio in questa direzione»¹⁰. Altri, come Keller, autore di un saggio su Bergson pubblicato da Diederichs nel 1914¹¹, intravedono nella filosofia della vita di Bergson un'alternativa a quella nicciana, destinata a prenderne il posto:

Ha il suo ottimismo nei confronti della vita senza il suo pessimismo dell'eterno ritorno dell'identico. Ha il suo dinamismo biologico, senza per questo cadere nell'immoralità e nella malvagità della volontà di potenza. È anti-intellettualista e come Nietzsche vede nell'intelletto [*Verstand*] solo una ragione scarsa; non vede però il punto più rilevante nel corpo, come Nietzsche, bensì nella vita che vuole diventare spirito. Ha fiducia nell'istinto come guida sicura, ma non porta all'egoismo della bestia bionda, bensì trae la visione della vita del mondo a partire dal peso opprimente dei bisogni personali. Dà al singolo e soprattutto all'individuo d'alto valore aristocratico il suo diritto, senza giungere all'arroganza del superuomo di Nietzsche, che ha consegnato il senso della misura al diavolo e alle statistiche. Insegna un eterno divenire, senza sottrarre contenuto al mondo e all'Assoluto. È artistica e non scade in un estetismo della ricerca del piacere, bensì richiede sforzo, azione e mostra alla volontà il traguardo lontano e difficile della libertà e del bene¹².

⁹ I. Benrubi, *Henri Bergson*, cit., p. 322, *in fine*.

¹⁰ M. Scheler, *Bergson-Heft*, BSB, Ana 315, B, I., ff. 4-5. Negli appunti dello stesso corso trascritti dall'allievo Leyendecker, in corrispondenza di questo passo si trova un riferimento quasi nicciano: «Ad esempio gli manca tutto l'ambito dei valori dell'etica e questo è più di un mero "rinvio a più tardi"! La sua filosofia per così dire è pensata al di là di tutti i valori», cfr. H. Leyendecker, *Schelers Vorlesungen über Bergson*, BSB, Ana 375, B, III, 13, f. 1. Scheler inoltre afferma che Nietzsche è stato tra i filosofi tedeschi moderni che hanno avuto un'influenza su Bergson: «Filosofi moderni che hanno un effetto su Bergson: 1) Nietzsche, 2) E. Mach, 3) Avenarius, 4) H. Schwar, 5) Driesch», cfr. M. Scheler, *Bergson-Heft*, BSB, Ana 315, B, I, f. 7.

¹¹ A. Keller, *Eine Philosophie des Lebens. (Henri Bergson)*, cit.; cfr. BLJD, cote BGN 2208²/II-BGN-VI.

¹² Ivi, p. 46.

L'aspettativa che Bergson arrivi ad elaborare un'etica fondata sulla vita ma differente da quella di Nietzsche è espressa anche da Scheler, che nel saggio del 1914 *Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart* afferma: «Una nuova forma di etica vitalista e biologica è da attendere da Henri Bergson, che nei suoi scritti fin'ora ha sfiorato i problemi etici solo raramente»¹³.

La preoccupazione che la filosofia di Bergson sia considerata amorale e interpretata come una mera versione francese dell'eredità di Nietzsche è presente non solo tra gli intellettuali tedeschi: Ernest Seillière negli anni Dieci scrive altri due articoli, che invia a Bergson, volti a precisare tale questione per l'importante rivista tedesca «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft Kunst und Technik». Il primo di questi, del 1912, consiste in una riflessione sulla fortuna della filosofia bergsoniana in Francia e dedica alcune parole ai suoi possibili sviluppi morali a partire dalla dottrina dell'atto libero e della sopravvivenza dell'anima. Seillière intravede nel bergsonismo una filosofia della libertà che si contrappone al determinismo sociale e lascia presagire «una trasformazione o meglio una vera creazione di novità da parte della forza di volontà»¹⁴. La questione morale è affrontata più esplicitamente nel secondo articolo di Seillière del 1913, intitolato *Welche Moralphilosophie lässt Bergson erwarten?*, che sarà ripubblicato in francese nel 1917 all'interno del volume *L'avenir de la philosophie bergsonienne*¹⁵. Basandosi sulla conferenza del 1895 *Le bon sens et les études classiques*, Seillière cerca di trarre elementi per delineare una teoria bergsoniana della morale: «Quale morale – si chiede Seillière – Bergson opporrà un giorno, come un freno, alle

¹³ M. Scheler, *Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart* (1914), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. I, *Frühe Schriften*, 1971, p. 395; cfr. la lettura di A. François, *La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», VI (2010), 2, p. 80.

¹⁴ E. Seillière, *Schätzung und Wirkung der Philosophie Bergsons im heutigen Frankreich*, «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft Kunst und Technik», VII (1912), 1, Oktober, p. 56, cfr. BLJD, cote BGN 1753/VII-BGN-IV-78, copia inviata dall'autore.

¹⁵ Id., *Welche Moralphilosophie lässt Bergson erwarten?*, cit.; cfr. BLJD, cote BGN 1768/VII-BGN-IV-93, copia inviata dall'autore, conteneva una lettera dattiloscritta di Seillière a Bergson. L'articolo sarà riproposto in francese sulla «Revue politique et littéraire (Revue bleue)», XLVII (1917), 8-9-10, e inviato a Bergson, cfr. BLJD, cote BGN 1795/VII-BGN-V-14. Sarà infine riproposto come terzo capitolo di Id., *L'avenir de la philosophie bergsonienne*, Alcan, Paris 1917, pp. 34-50.

tentazioni che già assalgono alcuni dei suoi lettori?»¹⁶. L'intento di distinguere Bergson da Nietzsche è evidente sin dal primo paragrafo, intitolato «Simpatia o Volontà di potenza?»¹⁷, in cui Seillière evoca il misticismo implicito nella filosofia bergsoniana per distinguerlo da quello di ascendenza romantica che pone il sentimento alla base della morale. La nozione centrale della morale bergsoniana per Seillière può essere la simpatia, che nella natura permette all'uomo di comprendere i segreti della vita e di non sentirsi isolato: la simpatia però ha un carattere eminentemente biologico e legato all'istinto che difficilmente può estendere il proprio valore sino a fondare una morale sociale. Seillière ricorre allora ad un concetto nicciano: «Bergson pone la Volontà di potenza all'origine della vita attiva, che dopo tutto è la destinazione dell'essere vivente. Già lo studio della percezione gli aveva ispirato alcune formule che ci sembrano rivelatrici in questo senso. La percezione nasce, dice, da uno sforzo di *potenza*, dall'azione che l'individuo vivente vuole esercitare sul proprio ambiente»¹⁸. Il progresso continuo della natura è attribuito da Seillière all'azione degli esseri viventi, definiti «centri di sforzo verso la potenza»¹⁹. In questo modo Seillière inserisce la filosofia di Bergson nel quadro della propria teoria dell'imperialismo, che egli intende come forma di espansione della vita e della sua attività:

la vita tende ad agire il più possibile; ma ogni specie mira a dare solo la somma di sforzo più piccola possibile per raggiungere la propria comodità e vuole ignorare tutto il resto. *Si modella quindi continuamente in vista di un più facile sfruttamento di ciò che lo circonda*, – che è un'ottima definizione dell'"imperialismo", secondo noi essenziale alla vita²⁰.

La garanzia che tale imperialismo non si traduca per Bergson in un capriccioso dominio senza scrupoli risiede per Seillière nel peso assegnato dalla sua filosofia all'esperienza e alla memoria, che assicurano continuità e coerenza al movimento di crescita della vita.

Il confronto di Seillière tra la volontà di potenza nicciana e la vita de *L'évolution créatrice* fa probabilmente riferimento al passo

¹⁶ Ivi, pp. 34-35.

¹⁷ Ivi, p. 34.

¹⁸ Ivi, pp. 35-36.

¹⁹ Ivi, p. 36.

²⁰ Ivi, p. 37.

in cui Bergson ha parlato della corrente che attraversa la materia e le comunica la vita come di un «puro volere»²¹, affermazione che ha indotto molti interpreti a identificare il bergsonismo con la filosofia della volontà schopenhaueriana o nicciana²². Dalla prospettiva di Seillière tale accostamento acquisisce però un significato legato alla propria filosofia dell'imperialismo, che considera tanto la volontà di potenza quanto il misticismo come due diverse espressioni della tendenza espansiva e progressiva dell'azione umana. Mentre la volontà di potenza nicciana sottende un imperialismo individualista e irrazionale, il misticismo produce l'impressione di un'alleanza con la divinità e si traduce in un «tonico dell'azione»²³ molto utile sul piano sociale, quando si incanala nella tradizione e nella ragione evitando derive irrazionali e romantiche. Il giudizio di Seillière su Nietzsche nel secondo volume de *La philosophie de l'impérialisme*²⁴ è di disapprovazione per il «misticismo dionisiaco che per lui rimane innestato su un razionalismo apollineo troppo fragile»²⁵. La filosofia nicciana ha infatti per Seillière un carattere immorale e distruttivo, poiché la sua morale degli schiavi e dei signori si presta a derive razziali del tipo dominatore e a dissolutezze degradanti della «bestia predatrice bionda»²⁶.

²¹ EC, p. 239; trad.it., p. 196.

²² Tale aspetto è stato studiato in particolare nel primo capitolo del saggio di A. François, *Bergson, Nietzsche, Schopenhauer*, cit., pp. 17-73.

²³ E. Seillière, *Introduction à la philosophie de l'imperialisme*, Alcan, Paris 1911, p. III; parti dell'introduzione della copia inviata a Bergson sono sottolineate, cfr. BLJD, cote BGN 551/II-BGN-II-65. Bergson possiede inoltre il saggio L. Estève, *Une nouvelle psychologie de l'impérialisme*, Ernest Seillière, Alcan, Paris 1913, BGN 1027/IV-BGN-IV-41.

²⁴ E. Seillière, *La philosophie de l'impérialisme*, 4 vol., Plon, Paris 1903-1908; t. II, *Apollon ou Dionysos : étude critique sur Frédéric Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste*, 1905. Geneviève Bianquis, in un capitolo dedicato all'imperialismo nicciano nel suo saggio G. Bianquis, *Nietzsche en France*, Alcan, Paris 1929, riconosce gli esiti della filosofia di Nietzsche sul pensiero francese anche in autori come Barrès, Péguy e Suarès, che ne hanno fatto il principio del loro nazionalismo. Viene riconosciuto inoltre un *imperialismo di classe* che fa capo a Sorel, il quale già nei primi anni del Novecento ha fatto convergere la filosofia della vita di Bergson e di Nietzsche al proprio sindacalismo, ivi, p. 83. La figura di Sorel come vettore del pensiero di Nietzsche in Francia è probabilmente molto importante per Bergson, che nonostante le continue prese di distanza dal sindacalista presta sempre molta attenzione alle sue analisi e a quelle del suo allievo Edouard Berth, cfr. C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra*, cit., pp. 91-97, 110-112.

²⁵ E. Seillière, *La philosophie de l'impérialisme*, cit., t. II, pp. 354-355.

²⁶ Ivi, p. 355.

La difficoltà ad accettare la filosofia di Nietzsche, giudicata eccessivamente irrazionalista e immoralista, è testimoniata in Francia in particolare dalla sua esclusione dall'ambito degli studi accademici, benché le sue opere siano ormai tradotte, recensite e commentate sulle principali riviste. È in particolare il «*Mercur de France*» a provvedere alla pubblicazione delle *Ceuvres complètes* di Nietzsche a cura di Henri Albert²⁷.

Nella sua opera monumentale su Nietzsche, Charles Andler lo pone a metà strada tra il naturalismo biologista di Le Dantec e la filosofia di Bergson, «che lo segue e lo oltrepassa»²⁸ per la profondità delle sue analisi della genesi dell'intelligenza de *L'évolution créatrice*. Anche Geneviève Bianquis, nel quadro della ricezione della filosofia di Nietzsche in Francia offerto dal suo saggio del 1929 *Nietzsche en France*²⁹, ricorda le analogie sottolineate da Andler ma sottolinea che al di là di alcune convergenze tra le loro filosofie non si può parlare di vere e proprie influenze:

Spesso sono stati avvicinati, poiché farlo è invitante, il pragmatismo di Nietzsche e quello di Bergson. Ma sebbene vi sia incontro su punti ben circoscritti: genesi dell'intelligenza, valore della conoscenza, analisi dei concetti, che ritrova fin nelle leggi della ragione i processi di adattamento al reale e dei fini utilitari o appassionati, non si può parlare di influenza³⁰.

²⁷ La filosofia di Nietzsche è inoltre introdotta dall'opera di Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, Alcan, Paris 1898, che nel 1923 raggiunge la 50ª ristampa. Anche la rappresentazione di Lichtenberger restituisce Nietzsche come esponente dello spirito tedesco votato all'espansione guerriera, a cui nel 1930 sarà contrapposto Goethe nel saggio H. Lichtenberger, *La sagesse de Goethe*, La Renaissance du livre, Paris 1930, riproponendo così la tesi delle due Germanie, una spirituale e una imperialista, cfr. anche M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, cit., p. 70. È da ricordare inoltre D. Halévy, *Le travail de Zarathoustra*, «Cahiers de la quinzaine», 1909, cfr. BLJD, cote BGN 2036/VIII-BGN-III-40. Tra i principali studi sulla diffusione della filosofia di Nietzsche in Francia, si rimanda a Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra: la réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris 1995, J. Le Rider (éd.), *Nietzsche: Cent ans de réception française*, Suger, Saint-Denis 1999 e Id., *Nietzsche en France: De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, PUF, Paris 1999, che offre una bibliografia dettagliata delle traduzioni francesi di Nietzsche alle pp. 257-261.

²⁸ Charles Andler, *Nietzsche: Sa vie, sa pensée*, 6voll., Bossard, Paris 1920-1931, t. V, *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, 1922, p. 351.

²⁹ G. Bianquis, *Nietzsche en France*, cit. L'autrice considera non solo la ricezione del «*Mercur de France*» e degli interpreti che accentuano i tratti più deteriori della sua filosofia, ma anche l'impatto della sua teoria del dionisiaco negli ambienti artistici e letterari, in particolare con Gide e Valéry.

³⁰ Ivi, p. 100; l'autrice si riferisce a R. Berthelot, *Evolutionnisme et platonisme*, Alcan, Paris 1908 e a M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, cit.

L'autrice riconosce tuttavia in Bergson uno dei filosofi che, seppure con un percorso del tutto autonomo, ha contribuito a preparare la penetrazione di Nietzsche in Francia³¹.

2. *Dal sur-homme all'humanité divine*

Gli accostamenti a Nietzsche ricevuti soprattutto in seguito alla pubblicazione de *L'Évolution créatrice* non lasciano indifferente Bergson, che nel passaggio a *Les deux sources* introduce accorgimenti lessicali e precisazioni teoriche volte ad escludere i possibili fraintendimenti della sua filosofia in senso nicciano.

Occorre tenere presente che Bergson conosce probabilmente solo un Nietzsche di seconda mano: l'unico suo testo presente in quel che resta della biblioteca personale di Bergson è un'edizione de *La volonté de puissance*³² del 1937, dunque successiva alla pubblicazione de *Les deux sources*, e sono pochi i saggi dedicati alla sua filosofia di cui Bergson è in possesso³³. Bergson stesso del resto ammette a più riprese di avere difficoltà con la lettura delle opere nicciane: in una conversazione del 1936 con Benrubi, Bergson afferma:

«Nietzsche è uno scrittore eccellente che trova l'espressione più significativa per ciò che vuole dire e in questo si distingue dalla maggior parte dei filosofi tedeschi». Questa osservazione di Bergson mi ha interessato anche perché mi ha mostrato che aveva letto Nietzsche dalle nostre conversazioni all'Avenue des Tilleuls, dove mi diceva che non l'aveva mai letto perché non amava leggere opere scritte in aforismi³⁴.

³¹ G. Bianquis, *Nietzsche en France*, cit., p. 7: «E altre dottrine che non debbono nulla a Nietzsche e alle quali egli non deve nulla, perché vanno spontaneamente nel suo senso, aprono gli spiriti alla sua influenza. Qui pensiamo alla filosofia pragmatista di Henri Bergson».

³² F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, texte établi par F. Würzbach et trad. par G. Bianquis, NRF, Paris 1937, BGN 438/II-BGN-III-97 (manca il vol. I).

³³ Alla Bibliothèque Doucet sono conservati solo tre saggi che trattano parzialmente di Nietzsche: N. Segur, *Le Génie européen, J.J. Rousseau, Taine, Bergson, Anatole France, Maeterlinck, Mme de Noailles, Pierre Loti, Tolstoï, Ibsen, Nietzsche, Einstein, Dante, Keats, Baudelaire*, Fasquelle, Paris 1926, cfr. BLJD, cote BGN 1094/IV-BGN-IV-108, envoi de l'auteur à Bergson; Henri Drain, *Nietzsche et Gide*, Ed. de la Madeleine, Paris 1932, cfr. BLJD, cote BGN 231/II-BGN-IV-29, envoi de l'auteur à Bergson; Paul Honigsheim, *Taine, Bergson und Nietzsche dans la nouvelle littérature française*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», III (1934), 3, pp. 409-415, cfr. BLJD, cote BGN 1863/VII-BGN-V-82.

³⁴ I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., p. 125, 23 marzo 1936.

Questa testimonianza è confermata da Jean Wahl, al quale Bergson confida: «Non posso leggere Nietzsche»³⁵, imputando la propria difficoltà al carattere dispersivo della sua scrittura.

Il Nietzsche conosciuto da Bergson, filtrato principalmente dai riferimenti dei commenti tedeschi alle proprie opere e dalle riflessioni di Seillière sull'imperialismo, corrisponde all'interpretazione prevalente in Francia negli anni Dieci e Venti. Dalla prima guerra mondiale in poi la filosofia di Nietzsche è considerata una «dottrina di guerra»³⁶, fondamento dello sciovinismo e dell'imperialismo tedesco. Persino il *sur-homme*, a cui fa riferimento Bergson stesso ne *L'évolution créatrice*, diviene durante la Guerra un caricaturale «*surboche*»³⁷. La connotazione ideologica della filosofia di Nietzsche affermatasi durante la Guerra è probabilmente uno dei motivi principali per cui Bergson abbandona l'uso del termine ricalcato sul nicciano *Übermensch* quando vuole riferirsi alla medesima idea ne *Les deux sources*.

Già ne *L'évolution créatrice* compare l'immagine di un uomo superiore: «È come se un essere indefinito e vago, che si potrebbe chiamare uomo o, se si vuole, superuomo [*sur-homme*], avesse cercato di realizzarsi e ci fosse riuscito solo lasciando per strada una parte di sé»³⁸.

Il «*sur-homme*» di Bergson, di evidente matrice nicciana, è a sua volta tradotto con «*Übermensch*» da Gertrud Kantorowicz nell'edizione Diederichs del 1912³⁹. Per Bergson tale immagine rappre-

³⁵ *Cet invisible Bergson que nous portons en nous*, cit.

³⁶ L'espressione è di Gabriel Huan, *La philosophie de Frédéric Nietzsche*, t. I, *Les doctrines de guerre en Allemagne*, Fontemoing, Paris 1917. Tra i saggi risalenti agli anni della Grande Guerra che riconducono la politica tedesca alla dottrina nicciana ricordo il quasi caricaturale Louis Bertrand, *Nietzsche et la guerre*, pubblicato nel 1914 sulla «Revue des Deux Mondes» e riedito in Bruno de Cessole – Jeanne Caussé (éd.), *Nietzsche : 1892-1914*, avec une préface de A. Philonenko, Maisonneuve et Larose/Éditions des Deux Mondes, Paris 1997, pp. 291-306 e André Suarès, *Commentaires sur la guerre des Boches*, 4 voll., Émile-Paul, Paris 1915. L'utilizzo antitedesco del niccianesimo sull'onda della reazione antiwagneriana è considerato da C. Digeon, *La crise allemande de la pensée française*, cit., pp. 453-457.

³⁷ Cfr. André Beaunier, *Les Surboches*, Bloud et Gay, Paris 1915.

³⁸ EC, pp. 266-267; trad. it., p. 218.

³⁹ H. Bergson, *Die schöpferische Entwicklung*, Diederichs, Jena 1912, p. 270. Mentre su alcuni termini bergsoniani come *élan vital* o *intelligence* la traduzione in tedesco oscilla tra diverse possibilità, il ricorso a *Übermensch* è immediato e ap problematico già prima

senta il fine virtualmente più avanzato dell'evoluzione, così come nell'opera del 1932 i grandi uomini d'azione, i santi e i mistici sono indicati come figure esemplari per trascendere la forma comune di umanità, rivelando così il senso dell'evoluzione:

non si comprende l'evoluzione della vita, a eccezione delle vie laterali su cui si è indirizzata a forza, se non la si concepisce alla ricerca di qualcosa di inaccessibile, a cui il grande misticismo riesce a giungere. Se tutti gli uomini, se molti uomini potessero salire in alto come quest'uomo privilegiato, la natura non si sarebbe fermata alla specie umana, poiché il mistico è, in realtà, più di un uomo [*plus qu'homme*]⁴⁰.

Qui sembra che Bergson sostituisca il «*sur-homme*» de *L'évolution créatrice* con l'espressione «*plus qu'homme*». Comme ha notato Arnaud François, «è come se Bergson tra le due opere tenti di spogliare il proprio vocabolario, o il proprio pensiero, da ogni elemento troppo ostentatamente nicciano»⁴¹. Bergson intende probabilmente scongiurare interpretazioni evoluzioniste e naturaliste che il termine assume nell'interpretazione del suo tempo, che egli conosce anche dal saggio di Seillière *La philosophie de l'impérialisme*⁴². Nel 1936 Benrubi avrà infatti da Bergson la conferma della distinzione tra il *sur-homme* de *L'évolution créatrice* e l'*Übermensch* dello *Zarathustra*⁴³: «“Quando nel terzo capitolo, feci notare, dite che è come se un essere che si potrebbe chiamare *Uomo* o *Superuomo* avesse cercato di realizzarsi, non concepite il Superuomo alla maniera darwiniana di Nietzsche.” Bergson mi ha detto che era d'accordo»⁴⁴.

dell'edizione tedesca della *Schöpferische Entwicklung*, come mostra anche la disinvolta traduzione di Driesch nella sua recensione a EC, dove riporta invece prudentemente in francese altri concetti più difficili da tradurre, cfr. Bergson, *der biologische Philosoph*, cit., p. 54; anche Benrubi si riferisce all'*Übermensch* in I. Benrubi, *Henri Bergson*, cit.

⁴⁰ DS, p. 226; trad. it., p. 164.

⁴¹ EC, dossier critico dell'edizione PUF, p. 498.

⁴² Il secondo volume de *La philosophie de l'impérialisme* si apre con un'analisi della morale evoluzionista e dell'utilitarismo selezionista di Alexander Tille, cfr. E. Seillière, *La philosophie de l'imperialisme*, cit., t. II, *Apollôn ou Dionysos*, pp. I-IX e A. Tille, *Von Darwin bis Nietzsche: Ein Buch Entwicklungsethik*, C.G. Naumann, Leipzig 1895.

⁴³ Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1883-1885), *Kritische Gesamtausgabe*, 9 Bde. in 35, hg. von G. Colli u. M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1967 ff., Bd. VI/1, 1968; trad. it. di Mazzino Montinari, a cura di Giorgio Colli, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2010³⁰.

⁴⁴ I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, cit., p. 125, 23 marzo 1936.

Il riferimento di Bergson all'ideale di una specie superiore vale tanto sul piano biologico quanto su quello conoscitivo: le considerazioni già presenti sin dalle prime opere di Bergson nell'ambito della teoria della conoscenza sono infatti prolungate sul piano antropologico sia con il riferimento al *sur-homme* del 1907 che con la «specie composta da un unico individuo»⁴⁵, ovvero i grandi uomini e donne d'azione attraverso i quali lo slancio vitale spinge avanti la propria creazione, non avendo energia sufficiente per creare una nuova specie.

L'idea di un superamento del punto di vista umano è presente nelle opere di Bergson già a partire dalla critica antikantiana alla conoscenza intellettuale individuale, professata da Bergson da *Matière et mémoire*, con il suo appello affinché la filosofia cerchi «l'esperienza nella sua fonte, o piuttosto al di sopra di questa svolta decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diventa propriamente l'esperienza umana»⁴⁶, sino all'*Introduction à la métaphysique*, dove la filosofia è definita come «uno sforzo per oltrepassare la condizione umana»⁴⁷. La caratteristica dell'umanità superiore per Bergson è infatti anzitutto di non sacrificare l'intuizione all'intelligenza, come avviene nell'*Homo faber*: «La coscienza, nell'uomo, è soprattutto intelligenza; ma avrebbe potuto, avrebbe dovuto, forse, essere anche intuizione»⁴⁸. L'importanza dello sviluppo più equilibrato delle due facoltà è ribadita nella definizione del mistico de *Les deux sources*: «se la frangia d'intuizione che circonda la sua intelligenza si allarga in misura sufficiente per applicarsi a tutto il suo oggetto, abbiamo la mistica»⁴⁹. L'asservimento della nostra attività cosciente ai criteri richiesti dalla fabbricazione si risolve sul piano storico in uno sviluppo frenetico della meccanica a discapito dell'intuizione mistica: per ovviare a tale squilibrio è fondamentale recuperare e potenziare la parte intuitiva e morale dell'umanità, sacrificata dall'attitudine fabbricatrice dell'*Homo faber* al punto da rischiare di rimanere schiacciata dai pesi del progresso materiale. La meccanica stessa potrebbe allora servire a oltrepassare gli ostacoli materiali che hanno impedito «la

⁴⁵ DS, p. 285; trad. it., p. 206.

⁴⁶ MM, p. 205; trad. it., p. 155.

⁴⁷ PM, p. 218; trad. it., p. 182.

⁴⁸ EC, p. 267; trad. it., p. 219.

⁴⁹ DS, p. 285; trad. it., p. 206.

creazione di una umanità divina»⁵⁰ assegnando alla meccanica «la sua autentica destinazione»⁵¹: ciò libererebbe l'attività umana dai bisogni vitali e permetterebbe così alla coscienza di dedicarsi al suo lato intuitivo. Lo sviluppo armonico e non frenetico di meccanica e mistica, di fabbricazione intelligente ed intuizione, contribuirebbe quindi a far sì che si realizzi anche sulla nostra terra «la funzione essenziale dell'universo, che è una macchina per produrre dèi»⁵².

L'idea di un'umanità superiore, appena accennata ne *L'évolution créatrice*, è insomma tematizzata in modo molto più articolato ne *Les deux sources*, dove ne vengono messe in luce le implicazioni non solo gnoseologiche ma anche antropologiche e storiche, legate ovvero alle modalità di produzione industriale e alle condizioni sociali dell'epoca. Anziché servirsi del termine *sur-homme* già usato nel 1907, Bergson preferisce tuttavia ricorrere ad altre espressioni, come «*plus qu'homme*» o «*humanité divine*», quasi per non dare alcun adito a interpretazioni della propria filosofia in senso nicciano. Tale scelta pare motivata soprattutto da riflessioni di ordine morale e politico, come attestano alcune osservazioni di Bergson riguardo alla dottrina della volontà di potenza.

3. *Morale dei signori e imperialismo*

Il primo riferimento di Bergson alla dottrina nicciana della morale risale al discorso del 12 dicembre 1914 all'Académie des sciences morales et politiques. La distinzione tra la morale dei signori e la morale degli schiavi delineata da Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*⁵³ viene rapportata da Bergson all'estremo livello di prosperità materiale raggiunto dalla Germania durante la guerra:

Il popolo che riceve questo slancio è il popolo eletto, razza di signori, accanto ad altre che sono razze di schiavi. A tale popolo non è proibito nulla che

⁵⁰ Ivi, p. 249; trad. it., p. 180; cfr. anche p. 253; trad. it., p. 183: «In realtà si tratta, per i grandi mistici, di trasformare radicalmente l'umanità, cominciando con il dare l'esempio. Lo scopo sarebbe raggiunto solo qualora si attuasse alla fine quel che teoricamente avrebbe dovuto esistere in origine, ossia un'umanità divina».

⁵¹ Ivi, p. 249; trad. it., p. 181.

⁵² Ivi, p. 338.

⁵³ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), trad. fr. di L. Weiskopf e G. Art, *Par-delà le bien et le mal*, Mercure de France, Paris 1898.

possa aiutarlo a consolidare la propria dominazione. Che non gli si parli di un diritto inviolabile! Il diritto è ciò che è iscritto in un trattato; il trattato è ciò che registra la volontà del vincitore, cioè la direzione attuale della sua forza: dunque la forza e il diritto sono la medesima cosa⁵⁴.

La teoria della morale dei signori sarebbe dunque stata utilizzata dai tedeschi per legittimare la loro intera stirpe e per testimoniare la loro elezione attraverso i segni del loro sviluppo materiale. Opponendosi a tale “dimorfismo razziale” tra signori e schiavi, Bergson afferma però nei propri discorsi di guerra un’altrettanto netto “dimorfismo culturale”, che oppone gli schieramenti francese e tedesco in nome della civiltà e della barbarie.

Tale posizione è profondamente rielaborata ne *Les deux sources*, dove l’istinto di guerra e l’aspirazione all’apertura sono riconosciuti non come tratti che distinguono una società dall’altra, bensì come caratteristiche che convivono in ogni società. Bergson nega persino che a livello individuale possa sussistere un simile dimorfismo tra schiavi e signori, dunque tra i diversi ordini sociali:

Nel mondo degli insetti la diversità delle funzioni sociali è legata a una differenza di organizzazione: c’è «polimorfismo». Potremo allora affermare che nelle società umane esiste «dimorfismo», non più a un tempo fisico e psichico, come nell’insetto, ma soltanto psichico? Lo crediamo, ma a condizione che si intenda tale dimorfismo non come una separazione degli uomini in due categorie irriducibili, ossia che alcuni nascono capi, altri sudditi. L’errore di Nietzsche fu di credere a una separazione di questo genere: da un lato gli «schiavi», dall’altro i «padroni». La verità è che il dimorfismo fa di noi, il più delle volte, al tempo stesso un capo che ha l’istinto di comandare e un sottoposto pronto a obbedire, sebbene la seconda tendenza prevalga sull’altra fino a divenire la sola evidente nella maggior parte degli uomini⁵⁵.

La critica a Nietzsche qui non è motivata da intenti di contrapposizione nazionalistica alla Germania, come nel 1914, bensì da un motivo politico di altro genere: la differenza sociale tra aristocratici e schiavi è infatti contrastata dagli ideali di eguaglianza e fraternità che ispirano la realizzazione della società democratica. Perciò Bergson parla di “dimorfismo psichico” nell’ambito della società chiusa, na-

⁵⁴ M, p. 1112.

⁵⁵ DS, p. 296; trad. it., p. 214.

turalmente gerarchica, e non della società aperta: è dunque scorretto considerare l'attitudine al comando o all'obbedienza come categorie irriducibili e innate, tanto per i popoli quanto per gli individui.

La presa di distanza de *Les deux sources* rispetto alle posizioni tenute durante la guerra incontra di nuovo i temi della filosofia nicciana riguardo alla questione dell'imperialismo, che Bergson commenta a partire dall'opera di Seillière:

In un'opera di cui non si finisce di ammirare la profondità e la forza, Ernest Seillière dimostra come le ambizioni nazionali si attribuiscono missioni divine; l'«imperialismo» si fa normalmente «misticismo». Se si dà a questa parola il significato che ha in Ernest Seillière e che una lunga serie di opere ha sufficientemente definito, il fatto è incontestabile; constatandolo, ricollegandolo alle sue cause e ai suoi effetti, l'autore porta un contributo inestimabile alla filosofia della storia. Ma probabilmente giudicherebbe egli stesso che il misticismo così inteso, così inglobato dall'«imperialismo», così come Seillière lo presenta, non è che la contraffazione del vero misticismo, della «religione dinamica» [...]»⁵⁶.

Reclamare di avere Dio dalla propria parte e attribuire così un carattere mistico alla guerra è infatti un tratto tipico di molte guerre e anche dell'ultima che l'Europa ha vissuto. Pur senza richiamarsi alla divinità, Bergson stesso ha scomodato il misticismo per descrivere lo stato d'animo dei soldati francesi in alcuni discorsi di guerra, sostenendo che vi fosse tra le due esperienze una lontana analogia. Nella conferenza *La guerre et la littérature de demain* del 23 aprile 1915, Bergson ha suggerito che per comprendere lo stato d'animo dei soldati francesi al fronte bisognasse

[...] evocare le descrizioni della propria vita interiore che ci hanno lasciato i grandi mistici, coloro che furono grandi uomini d'azione. [...] L'analogia è solo lontana; tuttavia è presente. [Il soldato francese ha] portato la sua anima ad essere una cosa sola con l'anima della patria, traendo allora, da tale coincidenza con qualcosa che pertiene all'infinito e all'eterno, la forza per andare ovunque, persino verso la morte certa, con un sentimento di sicurezza⁵⁷.

Il paragone con i mistici è stato poi riproposto nella conferenza sulla personalità tenuta durante la missione del 1916 a Madrid.

⁵⁶ Ivi, p. 331; trad. it., p. 238.

⁵⁷ M, pp. 1154-1155.

Dopo aver descritto la Spagna come «terra del misticismo», nell'intento di convincerla a scendere in guerra accanto alla Francia, ha così descritto lo stato d'animo francese:

[...] lo stato d'animo che più si avvicina a questo è lo stato d'animo di quei grandi mistici [...] è come se ci fosse un fuoco interiore che solleva l'importanza della Francia, che offre qualcosa di immenso, di formidabile, che trascina la Francia, e con lei (così credo) gli altri popoli che non sono suoi nemici, gli altri popoli coi quali si sente fraternamente unita, e sente, crede, sa che salverà i suoi figli salvando se stessa⁵⁸.

Ne *Les deux sources* Bergson riconosce però che la tendenza a fare appello agli dèi per difendere la propria nazione non corrisponde alla religione dinamica e al vero misticismo, ma è un procedimento proprio della religione statica. Il richiamo a divinità nazionali è infatti finalizzato a sostenere la coesione interna di una società chiusa:

Il contrasto è notevole in molti casi, ad esempio quando due nazioni in guerra affermano entrambe di avere dalla loro parte un dio, che così si trova a essere il dio nazionale del paganesimo, mentre il dio di cui credono di parlare è il dio comune a tutti gli uomini, la cui sola visione significherebbe ovunque l'abolizione immediata della guerra⁵⁹.

Con il richiamo alle divinità nazionali del paganesimo Bergson intende forse fare allusione ai suoi lettori vicino alla rivista «Die Tat», che insistevano sul recupero delle divinità antico-germaniche per rinforzare l'identità nazionale tedesca.

Radicalmente diverso è per Bergson il misticismo della religione dinamica, che oltrepassa i confini nazionali per affermare la pace tra gli uomini:

⁵⁸ Ivi, p. 1235; trad. it., *Le conferenze di Madrid*, cit., pp. 150-151. Un'analisi precisa di tali discorsi di guerra e dell'analogia con la mistica è offerta da G. Waterlot, *Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson*, cit.

⁵⁹ DS, p. 227; trad. it., p. 165. Queste affermazioni saranno alla base della contrapposizione tra il «Gott mit uns» nazista e il misticismo dell'apertura a cui fa appello Bergson in André Grappe, *Hitler et Bergson, ou le mysticisme de la croix gammée et le mysticisme de la croix latine. Conférence faite à Serreguemines le 27 mars 1933*, Imprimerie Sarregueminoise, Sarreguemines 1933.

[...] se ci si attiene al vero misticismo, lo si giudicherà incompatibile con l'imperialismo. Tutt'al più si dirà [...] che il misticismo non potrebbe diffondersi senza incoraggiare una particolarissima «volontà di potenza». Si tratterà di un dominio da esercitare non sugli uomini, ma sulle cose, precisamente, precisamente perché l'uomo non abbia più tanta autorità sull'uomo⁶⁰.

Bergson ribalta così il significato della volontà di potenza e dell'imperialismo per adattarli alla società aperta e alla religione dinamica, la cui realizzazione dipende dalla liberazione dell'uomo dai bisogni materiali attraverso il dominio delle cose per mezzo della fabbricazione e della meccanica. Il controllo della materia da parte dell'uomo non dovrebbe però risolversi in uno sfruttamento indiscriminato della natura in nome del dispendio di risorse da parte di alcune società. Il tipo di consumi della società occidentale e la modalità di produzione industriale ad essa legata è infatti una delle cause della guerra, poiché spinge le nazioni ad approvvigionarsi manodopera o risorse naturali delle altre, per appagare non solo la fame ma anche la sete di piacere, lusso e ricchezza. Lo scopo del dominio della natura è invece per Bergson la soddisfazione dei bisogni più elementari dell'intero genere umano: il significato originario dello sforzo industriale è dunque quello di sconfiggere anzitutto la fame. Per questo egli assegna un ruolo essenziale all'organizzazione del sistema industriale al servizio dell'umanità:

Noi riteniamo che l'agricoltura, la quale nutre l'uomo, dovrebbe dominare il resto, ed essere, comunque, la prima preoccupazione dell'industria stessa. In generale, l'industria non si è abbastanza preoccupata della maggiore o minore importanza dei bisogni da soddisfare. Spesso ha seguito la moda, fabbricando con l'unica preoccupazione di vendere. Ci vorrebbe qui, come altrove, un pensiero centrale, organizzatore, che cordinasse l'industria all'agricoltura e assegnasse alle macchine il loro posto razionale, quello in cui possono rendere maggiori servizi all'umanità. [...] la macchina sarebbe allora soltanto la grande benefattrice⁶¹.

L'ideale bergsoniano di etica ascetica sarà percepito immediatamente da Cassirer come uno sforzo per la dominazione della volontà di accrescimento e per la limitazione dei beni e dei consumi. L'appello di Bergson alla

⁶⁰ DS, p. 332; trad. it., p. 239.

⁶¹ Ivi, pp. 326-327; trad. it., pp. 235-236.

sobrietà e la sua dottrina della società aperta e della religione dinamica saranno infatti intese come prove della distanza di Bergson da Nietzsche, contrariamente all'interpretazione del saggio di Rickert del 1922⁶². Così Cassirer affermerà nella recensione a *Les deux sources* del 1933:

Da un'etica puramente "vitalistica", pertanto, ci si dovrebbe attendere innanzi tutto un'apoteosi del potere. L'orgiasmo, l'ebbrezza, le vertigini dionisiache della vita: questo e questo soltanto dovrebbe anche essere il suo specifico e più profondo "senso" etico. Ma l'etica di Bergson non percorre la via di Nietzsche – e il suo elogio della vita non culmina in una lode della volontà di potenza⁶³.

L'esperienza della guerra ha insomma un'importanza cardinale nella storia dei rapporti di Bergson con la cultura tedesca: le tensioni tra civiltà e istinto nazionalista vissute durante gli anni dell'impegno politico gli forniscono molto del materiale da cui hanno origine le riflessioni de *Les deux sources* sulla società chiusa e aperta. La guerra si impone dunque come oggetto filosofico pieno di implicazioni sul piano dell'appartenenza sociale. È così che dal 1914 la Germania, nemico politico della Francia, inizia a rappresentare per Bergson un punto di riferimento imprescindibile, più ancora di quanto non lo fosse nelle opere precedenti: benché i rapporti diretti e le corrispondenze con gli intellettuali tedeschi si interrompano bruscamente con lo scoppio della guerra, per Bergson come per gli intellettuali francesi in generale diviene urgente definire la propria identità filosofica nazionale per distinguerla da quella tedesca, così che la Germania assume un ruolo dissimulato ma non per questo meno presente nella filosofia de *Les deux sources*. Come nel caso di Nietzsche, rispetto alla cui filosofia Bergson riformula alcune delle posizioni sostenute nelle opere precedenti definendo nel contempo una morale vitalista alternativa alla sua, sono molte le posizioni de *Les deux sources* ad essere precisate tenendo la filosofia contemporanea tedesca come termine di confronto.

⁶² H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, cit.

⁶³ E. Cassirer, *Henri Bergson's Ethik und Religionsphilosophie*, cit., p. 22; trad. it., cit., p. 141.

Conclusioni

Molti dialoghi tra Bergson e i filosofi tedeschi del suo tempo sono ora riemersi dall'oblio in cui sono stati lasciati cadere in seguito alla rottura storica della prima guerra mondiale.

Attraverso le quattro tappe geografiche di Jena, Berlino, Heidelberg e Gottinga è stata documentata la partecipazione di Bergson ad alcuni dibattiti tedeschi che hanno luogo soprattutto a partire dal 1907, quando la sua opera inizia ad essere sempre più conosciuta in Germania e parallelamente aumentano i suoi scambi diretti con i filosofi oltrenani. L'itinerario spaziale che è stato qui tracciato ha voluto tener conto delle differenze talvolta molto profonde, tra i diversi contesti universitari, letterari e editoriali delle città considerate, ciascuna delle quali privilegia temi diversi della filosofia bergsoniana. Infine una riflessione sul momento della prima guerra mondiale ha permesso di considerare la frattura successiva nei rapporti franco-tedeschi che ne seguirà e gli esiti che tale esperienza politica e culturale provoca nella percezione della filosofia tedesca da parte di Bergson. Il percorso spaziale e temporale tracciato ha scandito al tempo stesso una struttura tematica che ha incontrato in ogni capitolo le questioni centrali de *Les deux sources*, come il misticismo, la finitezza, la relazione tra vita e storia, la meccanica e lo statuto della morale rispetto alla vita. Il modo in cui Bergson formula tali temi nell'opera del 1932, messo in relazione con i dialoghi che sono stati qui riportati alla luce, palesa in molti casi la sua conoscenza dello stato delle questioni nel contesto tedesco e la sua volontà di situarsi rispetto ad esso.

Il contributo iniziale all'acquisizione di Bergson nella cultura tedesca viene dalla città di Jena, dove Eucken e i suoi allievi promuovono la diffusione delle sue idee sia incoraggiando la traduzione delle sue opere presso l'editore Diederichs, sia pubblicando saggi in

tedesco dedicati alla sua filosofia. Qui come in ogni altra città considerata dal nostro atlante, l'opera di Bergson viene letta e interpretata trasponendola nel dibattito tedesco. L'analisi delle traduzioni tedesche di alcuni dei concetti fondamentali del bergsonismo come *intelligence*, *intuition* e *sympathie*, per i quali i traduttori attingono di volta in volta dal lessico di Kant o del romanticismo, rivela che la ricezione di Bergson risente di un profondo condizionamento in senso antikantiano, tipico della cerchia di Eucken. Il neoidealismo di quest'ultimo ha al centro l'idea di *Geistesleben*, il cui attivismo mira ad opporsi all'aridità paralizzante della *Zivilisation* moderna. Eucken auspica una rigenerazione non solo politica e culturale, ma anche e soprattutto religiosa, per superare l'arida esteriorizzazione del cristianesimo dell'epoca. Il suo modo di affrontare il tema religioso converge così con il modernismo cattolico e con il protestantesimo liberale. L'intreccio europeo del movimento modernista, che interessa non solo Eucken e alcuni suoi allievi, ma anche teologi in contatto con la loro cerchia come von Hügel e Troeltsch, influenza la ricezione della filosofia di Bergson, che viene considerata con una particolare attenzione per i suoi possibili risvolti religiosi e mistici. L'importanza di Bergson nella ridefinizione dei rapporti tra filosofia e religione nei primi anni del Novecento non riguarda dunque solo l'ambiente francese e cattolico, ma anche quello tedesco.

Bergson stesso a sua volta tiene molto in considerazione le idee di Eucken, note in Francia soprattutto per mediazione del comune allievo Benrubi, il quale fa spesso ricorso al lessico bergsoniano per tradurre in francese la dottrina del maestro di Jena, stimolando così Bergson a confrontarsi con essa. In particolare l'attivismo del *Geistesleben* non sembra irrilevante per l'apertura di Bergson alle tematiche morali che si affermano a partire dalla conferenza *La conscience et la vie* del 1911, contemporanea alla sua redazione della prefazione all'edizione francese di *Der Sinn und Wert des Lebens* di Eucken. La predilezione accordata ne *Les deux sources* al misticismo cristiano in ragione il suo carattere attivista è inoltre una tesi che sembra riecheggiare la filosofia della religione euckeniana. Il suo neoidealismo di matrice fichtiana mira però ad un'intuizione *sub specie aeternis* e non, come avviene invece per Bergson, *sub specie durationis*.

Sembra infine che un altro tratto del misticismo de *Les deux sources* conservi traccia del confronto con l'ambiente jenese: la fi-

losofia di Bergson è infatti ospitata anche tra le pagine della rivista «Die Tat», i cui toni antikantiani deviano col tempo verso un irrazionalismo dall'inclinazione paganeggiante e *völkisch*. È probabile che Bergson voglia affermare la propria distanza da tale ambiente culturale quando nel 1932 afferma l'incompatibilità del vero misticismo con le divinità nazionali del paganesimo, caratterizzando la religione dinamica per l'apertura all'intera umanità.

L'antikantismo è il tema su cui si concentrano anche i primi scambi di Bergson con l'ambiente culturale berlinese, dove Simmel e i letterati del circolo del poeta Stefan George vedono nella sua filosofia un'alternativa all'intellettualismo che scandisce il pensiero e i modi della vita sociale contemporanei.

Dal 1908 Simmel interviene nel programma della traduzione di alcune opere di Bergson, in cui coinvolge alcune sue allieve che come lui frequentano il circolo del poeta George. La penetrazione della filosofia di Bergson nel salotto del *Meister* ne privilegia gli aspetti intuizionisti e ne curva l'interpretazione in un senso estetizzante e spiritualista dal quale Bergson prende però sempre più le distanze nel corso della maturazione dell'ultima opera. L'intuizione rappresenta invece, sia per i letterati del *George-Kreis* che per Simmel, un terreno comune su cui quale giocare l'opposizione al kantismo: le prime opere che Simmel invia a Bergson riguardano infatti la filosofia di Kant.

A partire da un lavoro di archivio sulle sottolineature di Bergson nelle lezioni simmeliane su Kant del 1904¹ si è qui cercato di prolungare gli studi di Gregor Fitzi proponendo una ricostruzione del contenuto di parte dell'epistolario perduto di Simmel e Bergson. In corrispondenza dei passi sottolineati da Bergson, Simmel introduce infatti nelle edizioni successive del 1913 e del 1918 alcuni nuovi paragrafi che precisano la critica all'epistemologia kantiana riferendosi al divenire dinamico della vita interiore e alla creatività morale del soggetto. Tale avvicinamento alle argomentazioni bergsoniane è del resto tipico della fase matura del pensiero simmeliano, orientata alla *Lebensphilosophie*. La sua filosofia della vita tiene però sempre una distanza critica da Bergson, rivelata in particolare dall'articolo del 1914 a lui dedicato², dove Simmel lamenta la sua incapacità di co-

¹ G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen*, cit.

² Id., *Henri Bergson*, cit.

gliere nella tensione della vita tra immanenza e trascendenza alcun carattere di tragicità, che viene infatti assorbito dalla sua metafisica della piena positività e dalla sua posizione tradizionalmente eraclitea.

È stato possibile documentare che Bergson entra a conoscenza di tali osservazioni simmeliane attraverso la mediazione di Jankélévitch, che ne valorizza l'opera tarda in Francia e che nell'affrontare lo studio dell'opera bergsoniana ripropone diverse considerazioni critiche provenienti dalla lettura di Simmel. Le nuove inflessioni presenti ne *Les deux sources* nel senso della finitezza, della passività e della limitazione della libertà permettono di riconoscere una rinnovata considerazione da parte di Bergson della finitezza ontologica dell'*élan vital* già evocata ne *L'évolution créatrice*. La vicinanza intellettuale di Bergson a Jankélévitch negli anni della stesura de *Les deux sources* invita a ricondurre ai punti toccati dal loro dialogo la ridefinizione di alcuni concetti che nelle prime opere sono presentati in modo più assoluto e positivo. In particolare i concetti di personalità e di libertà, nei loro risvolti sulla morale e sulla filosofia della storia, sono rielaborati ne *Les deux sources* in senso più *relativista* – per utilizzare un termine tipico della prima ricezione francese di Simmel. In ultima analisi però l'affermazione dell'illusorietà dell'idea di nulla e il riconoscimento nella vita di una tendenza positiva in grado di superare la negazione e la morte ribadiscono la distanza della filosofia della vita «atragica»³ di Bergson da quella di Simmel.

La vicinanza di Bergson agli ambienti della *Lebensphilosophie* condiziona l'accoglienza riservatagli dal microcosmo accademico di Heidelberg, dove è molto acceso il dibattito sul tema del naturalismo e sulla distinzione tra scienze naturali e storia.

Si è mostrato che il dialogo tra Bergson e Driesch, noto sino ad oggi solo per quanto riguarda la questione del finalismo, tocca anche la questione dello storicismo. Driesch si oppone ai colleghi neokantiani di Heidelberg riferendosi proprio alla filosofia della durata di Bergson, sulla base della quale egli argomenta l'analogia tra il piano del divenire umano e sociale e quello dei fenomeni biologici. Anche Troeltsch, sulla scorta delle considerazioni di Driesch, riconosce in Bergson una filosofia della storia basata sulla continuità tra storia umana e naturale. Il Bergson precedente a *Les deux sources* però

³ Cfr. V. Jankélévitch, *Bergson*, cit., p. 248; trad. it. cit., p. 312.

smentisce le loro ipotesi interpretative nella conferenza del 1913 «*Phantômes de vivants*» et «*recherche psychique*» in cui esprime una posizione che ricalca letteralmente la tesi di Windelband secondo cui le scienze nomotetiche sono distinte dalla storia, definita scienza idiografica poiché si occupa non delle leggi ricorrenti ma del singolo evento. Bergson aderisce dunque in un primo momento alla posizione neokantiana che Windelband ha sottolineato anche nella prefazione del 1908 a *Materie und Gedächtnis*, indicando il «Geschehen» come tema centrale della filosofia bergsoniana. L'interpretazione di Driesch e Troeltsch è tuttavia quella che viene tenuta in maggiore considerazione da Rickert, che nel suo saggio polemico del 1922 sulla filosofia della vita accusa Bergson di riduzionismo naturalista tanto sul piano morale quanto su quello storico.

L'omogeneità tra logica della vita e logica dell'agire umano che Bergson riconoscerà infine nella legge di duplice frenesia de *Les deux sources* collocherà la sua filosofia della storia in una posizione nuova rispetto a quelle a cui le voci del dibattito tedesco sullo storicismo pretendono di ricondurlo. I loro tentativi potrebbero del resto costituire per lui uno stimolo a confrontarsi con tale questione e a chiarirla proprio rispetto ai termini che la definiscono nel contesto tedesco, a lui noto soprattutto per mediazione di Driesch e Windelband.

Secondo Bergson l'andamento dicotomico della storia è modellato sulla legge biologica che regola l'evoluzione della natura ne *L'évolution créatrice*. La sua posizione corregge dunque quella sostenuta nel 1913 e si distacca da Windelband, pur senza essere interamente assimilabile a quella di Driesch. Tanto sul piano storico quanto su quello morale, come noterà Cassirer, la filosofia de *Les deux sources* si distingue dallo stretto naturalismo e lascia spazio all'aspirazione e ad un senso metafisico della vita.

La tappa di Gottinga conclude l'itinerario degli scambi di Bergson con la Germania evocando la prima accoglienza ricevuta da parte della scuola fenomenologica. Alcuni allievi di Husserl come il giovane Koyré e, nel primo dopoguerra, Roman Ingarden, dedicano alcuni studi alla filosofia bergsoniana riconoscendovi una tendenza psicologista. L'orientamento della società filosofica di Gottinga condiziona in tal senso l'interpretazione scheleriana di Bergson, che egli esprime nel saggio del 1913 *Versuche einer Philosophie des Lebens*, posseduto da Bergson e redatto da Scheler proprio negli anni in cui sta

consolidando il proprio legame con la fenomenologia husserliana. Introducendo Bergson a partire dalla sua analogia con Nietzsche e con il pragmatismo, Scheler ribadisce le critiche di psicologismo e di biologismo tipiche del circolo di Gottinga e abitualmente rivolte alla filosofia della vita. Sebbene tale corrente abbia il merito di richiamare l'attenzione sull'esperienza vissuta e di combattere il meccanicismo della scienza positivista, Scheler ritiene sia il momento di oltrepassarla: perciò egli si richiama da un lato al metodo di Husserl, la cui teoria della *Wesensschauung* gli pare più rigorosa dell'intuizione bergsoniana, e dall'altro distingue la vita dallo spirito per non ridurre alla biologia il dominio dei valori spirituali, estetici e morali. Il misticismo che egli riconosce in Bergson tende infatti non solo allo psicologismo, ma anche al biologismo, riducendo la sfera spirituale a quella psicologica e infine a quella biologica. Per Bergson la coscienza si articola infatti con la vita coincidendo con essa, mentre Scheler a cavallo degli anni Dieci riconduce *Leben* e *Geist* a due principi contrapposti e autonomi.

Le conseguenze antropologiche di tale interpretazione scheleriana esprimono un punto di vista diffuso nel dibattito tedesco sulla *Zivilisation*, che da Nietzsche in poi ha dato vita a posizioni che considerano lo spirito come una malattia della vita e che esaltano un'immagine dionisiaca e biologista dell'uomo. Nel saggio del 1913 Scheler riconosce in Bergson una critica alla *Zivilisation*, ovvero alla forma frammentata, intellettualista e meccanicista della civiltà moderna. La tendenza dell'*Homo faber* alla fabbricazione è però intesa anche come un modo per liberare lo spirito e svincolare l'uomo dalle costrizioni biologiche. L'ambivalenza della tecnica intravista da Scheler sarà approfondita da Bergson solo ne *Les deux sources*, dove si allontanerà dalla posizione prevalentemente ottimista de *L'évolution créatrice*. Durante la guerra Bergson comincia con l'appropriarsi della critica alla *Zivilisation* che gli è nota da Scheler oltre che da Eucken, Benrubi e Simmel, per descrivere lo Stato militare prussiano e contrapporvi talora una parte dimenticata della cultura tedesca, sentimentale e morale, talora invece la Francia stessa, bastione della moralità e del diritto. Il riferimento di Bergson alla dicotomia tipicamente tedesca di *Kultur* e *Zivilisation* durante gli anni del conflitto mondiale indica un suo spostamento verso una posizione di avversione per gli aspetti materiali ed esteriori della civiltà, che è però

riassorbita in una concezione meno radicale ne *Les deux sources*. La meccanica viene qui ad interagire con la mistica e anche la *civilisation*, lontana dall'idea scheleriana che ne fa un aspetto di decadenza e di malattia dell'umanità, sarà riconosciuta come ciò che permette di deviare gli istinti di guerra e le tendenze naturali alla chiusura e all'odio per il nemico. Ogni progresso morale e spirituale ha bisogno di essere sostenuto dagli sforzi della *civilisation* per combattere gli ostacoli della natura e dalla meccanica, il cui sviluppo frenetico può però al tempo stesso bloccare ogni avanzamento della vita. Nelle posizioni de *Les deux sources* si ritrovano così i termini di un ampio dibattito franco-tedesco attraversato da Bergson negli anni precedenti.

Nella storia delle relazioni tra Bergson e la cultura tedesca è stata infine riconosciuta l'importanza fondamentale dell'esperienza della guerra: dal 1914 la Germania, nemico politico della Francia, inizia a rappresentare per Bergson un punto di riferimento ancora più importante di quello che è già stato nelle prime opere. Nonostante i rapporti diretti e le corrispondenze con gli intellettuali tedeschi si interrompano bruscamente dall'inizio della guerra, per Bergson come per gli intellettuali francesi in generale diviene urgente precisare la propria identità filosofica rispetto a quella della Germania, che assumerà un ruolo dissimulato ma non per questo secondario nella filosofia de *Les deux sources*.

Ripercorrendo il tessuto connettivo dell'opera politica e morale di Bergson negli anni della prima guerra mondiale e dell'impegno politico successivo come presidente della CICI, questa ricerca ha messo in luce i dibattiti franco-tedeschi ai quali Bergson fa riferimento, chiarendo così gli argomenti più ricorrenti prima nella sua retorica antitedesca, poi nel suo impegno pacifista.

La guerra ha importanza non solo come sfondo storico politico, ma anche come tema filosofico; l'esperienza della demonizzazione del nemico, vissuta da Bergson in prima persona in modo sia attivo che passivo, costituisce un importante riferimento non solo nell'orientare la sua linea politica presso la Società delle Nazioni ma anche sul piano filosofico, per le descrizioni della società chiusa e dell'istinto guerriero ne *Les deux sources*. Qui Bergson prende al tempo stesso le distanze da alcune posizioni tedesche dell'epoca alle quali è stato assimilato, in particolare dalla dottrina nicciana della volontà di potenza, che nella Francia dei primi decenni del XX secolo tende ad essere

legata alla politica imperialista prussiana – interpretazione giunta a Bergson soprattutto attraverso la figura intermedia di Seillière. Nei discorsi di guerra e ne *Les deux sources* Bergson tiene pertanto a distanziarsi da Nietzsche riformulando alcune posizioni delle opere precedenti, abbandonando alcune soluzioni lessicali e definendo una morale fondata sulla vita ma alternativa a quella del filosofo tedesco.

La restituzione degli scambi tra Bergson e la Germania mette insomma in risalto il modo in cui diverse tesi de *Les deux sources* vengono precisate anche attraverso il confronto con la filosofia tedesca contemporanea. Ritrovare e misurare l'effetto di tali scambi sul pensiero di Bergson permette di attribuire una nuova dimensione all'opera bergsoniana nella storia della filosofia europea. Non a torto Valéry lo definirà alla sua morte «l'ultimo grande nome dell'intelligenza europea»⁴, e Jankélévitch dirà della sua filosofia: «è un fenomeno europeo, è un'età del pensiero europeo e mondiale»⁵.

Le nuove piste aperte da questa ricerca possono andare in una duplice direzione tanto nello spazio quanto nel tempo. Sull'atlante geofilosofico europeo, questa ricostruzione pone i fondamenti per esplorare le rotte degli scambi franco-tedeschi proseguendo l'apertura degli studi bergsoniani alla Germania e reciprocamente rinnovando la considerazione di Bergson negli studi germanistici. Sul piano storico, gli elementi qui messi in luce limitatamente alla stretta contemporaneità di Bergson invitano a considerare l'importanza in Francia di alcuni classici della filosofia tedesca delle generazioni precedenti, specialmente dell'ultimo Schelling, che negli anni tra le due guerre inizia ad essere studiato in Francia in particolare da Jankélévitch⁶ e da Lefebvre⁷. Al tempo stesso meriterebbe finalmente

⁴ Paul Valéry, *Henri Bergson*, in Albert Béguin – Pierre Thévenaz (éd.), *Henri Bergson. Essais et témoignages*, La Baconnière, Neuchâtel 1941, p. 23.

⁵ *Cet invisible Bergson que nous porton en nous*, cit.: «oggi nessuno può fare filosofia come se Bergson non fosse esistito [...] c'è un bergsonismo che è e che portiamo in noi, nel nostro modo di pensare, nei romanzi, nella letteratura, nella medicina, la biologia, le scienze esatte, in Francia, all'estero; nella musica stessa, nella pittura, in un certo "musicismo" che ha dominato l'Europa. Perché è un fenomeno europeo, è un'età del pensiero europeo e mondiale».

⁶ Due anni dopo aver pubblicato la monografia su Bergson, Jankélévitch dedica un saggio alla filosofia dell'ultimo Schelling, cfr. V. Jankélévitch, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris 1933.

⁷ Henri Lefebvre (1901-1991) ad appena venticinque anni scrive l'introduzione alla filosofia della libertà di Schelling, tradotta in francese da Georges Politzer in una collana di

di essere riconosciuta e documentata l'importanza di Bergson sulla filosofia tedesca successiva. Il quadro tracciato dal presente lavoro potrebbe in particolare contribuire ad avviare una ricerca rivolta alla corrente dell'antropologia filosofica che si sviluppa in Germania dalla fine degli anni Venti con l'opera di Scheler ma anche di Plessner e Gehlen, i quali avranno modo di misurarsi con la filosofia bergsoniana proprio a partire dalla mediazione di Driesch e di Scheler⁸. La definizione della questione antropologica dovrebbe a sua volta di essere accompagnata dallo studio della ricezione di Bergson nell'opera di Heidegger e dal confronto tra le filosofie di questi due autori totemici della filosofia contemporanea francese e tedesca.

Sarebbero inoltre da approfondire i risvolti teoretici del rapporto tra le filosofie di Nietzsche e di Bergson, la cui convergenza o divergenza emergerà spesso in filigrana nel pensiero francese contemporaneo. Entrambi ad esempio rientreranno negli interessi di Deleuze per la loro comune appartenenza alla metafisica della volontà, mentre Merleau-Ponty insisterà sulla differenza tra *Lebensphilosophie* e filosofia bergsoniana della vita, e in una discussione con Ortega del 1951⁹ introdurrà interrogativi sulla questione della storia nelle due filosofie, problematica proprio per la relazione al tema della vita.

Le implicazioni del concetto di *vita*, tanto centrale quanto controverso nella storia del XX secolo, emergono in tutta la loro ricchezza dal dialogo di Bergson con gli esponenti e gli avversari della *Lebensphilosophie*. La vita definita da Bergson, specialmente ne *Les deux sources* dove ne vengono sviluppati i risvolti antropologici, morali e politici, non solo è difficile da ridurre a biologismi naturalisti o a vitalismi spiritualisti, ma è anche impossibile da inter-

retta da Paul Morhange, cfr. Friedrich Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809); trad. fr. di G. Politzer, préf. H. Lefebvre, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, Rieder et Cie, Paris 1926. Lefebvre e Morhange inviano una copia del libro a Bergson, che pare molto consumato soprattutto nelle pagine dell'introduzione di Lefebvre, cfr. BLJD, cote BGN 547/II-BGN-II-61.

⁸ Lo studio delle fonti francesi dell'antropologia filosofica tedesca è già stato oggetto della recente tesi di abilitazione di Olivier Agard di prossima pubblicazione, cfr. O. Agard, *Max Scheler ou l'esprit vivant : les sources françaises de l'anthropologie philosophique allemande*, travail inédit, à paraître.

⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Verdier, Lagrasse 2000, p. 376, 14 settembre 1951.

pretare attraverso la dicotomia tradizionale di *Kultur* e *Zivilisation*, così come attraverso quella di natura e cultura: proprio per questo la proposta di Bergson rivela oggi come allora la sua singolarità e la sua fecondità nel panorama delle filosofie della vita.

* * *

Ringraziamenti. Questo lavoro è il frutto di una ricerca iniziata nel 2008, durante la quale hanno lavorato accanto a me molte persone. Desidero ringraziare anzitutto i professori Manlio Iofrida e Frédéric Worms, che hanno codiretto la tesi di dottorato alla base di questo libro. Il loro dialogo costante e generoso ha inciso profondamente su questa ricerca e l'ha sostenuta in ogni sua fase. Ringrazio anche Enrica Lisciani Petrini e Ghislain Waterlot, la cui lettura esigente e i cui commenti in sede di discussione sono stati particolarmente stimolanti. In secondo luogo voglio esprimere gratitudine a tutto il gruppo di studiosi che fa capo alla Société des Amis de Bergson, una comunità scientifica il cui confronto costante in questi anni è stato un'importante prova preliminare per definire le prospettive esposte in questo saggio. Ho ricevuto molti insegnamenti sugli scambi franco-tedeschi in particolare dagli incontri della Bergson-Nachwuchsforschernetzwerk coordinata da Matthias Vollet, che ringrazio per l'atmosfera di amicizia e di generosa collaborazione che ci ha saputo trasmettere. Alcuni specialisti che ho incontrato nel corso del dottorato mi hanno sottoposto dubbi e rettifiche che hanno fatto avanzare molto il mio lavoro: penso con particolare gratitudine a Vittorio D'Anna, Gregor Fitzi, Wolfhart Henckmann, Arnaud François e Michelina Borsari, le cui riletture e i cui consigli sono stati preziosi. Voglio ringraziare inoltre le istituzioni accademiche che mi hanno permesso di svolgere un percorso "geofilosofico" tra la Francia e la Germania per raccogliere le fonti e per acquisire gli strumenti necessari a compiere questa ricerca. Ringrazio in particolare il Dottorato di ricerca in Filosofia dell'Università di Bologna diretto dal professor Walter Tega e l'UMR «Savoirs, textes, langage» dell'Université de Lille 3 diretta dal professor Christian Berner. Sono grata anche al Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine dell'École normale supérieure di Parigi per avermi accolta e coinvolta in molte attività durante il soggiorno di ricerca parigino,

e al Deutsche Akademische Austauschdienst, che ha enormemente facilitato il mio soggiorno a Monaco e a Berlino. Il clima di collaborazione interdisciplinare e internazionale del Centre Marc Bloch ha molto arricchito i mesi trascorsi in Germania e per questo voglio ringraziare tutta l'équipe, in particolare Denis Thouard. Non posso dimenticare infine chi mi ha aiutato ad orientarmi tra le carte nella fase di ricerca "brute": ringrazio gli archivisti della Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet, dell'École normale supérieure, dell'editore Félix Alcan, della Staats Bibliothek di Monaco e degli Archivi Vaticani, oltre ai bibliotecari del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna e Giuseppe Bianco, sempre prezioso consigliere. Ringrazio infine il Département des actions internationales dell'Université de Lille 3 per il premio attribuito alla tesi che è all'origine di questo libro, Stefano Besoli per averlo accolto nella collana da lui diretta, la Fondation Maison des Sciences de l'Homme e il Labex TransferS dell'École normale supérieure di Parigi per avermi permesso di accompagnare questo lavoro sino alla sua pubblicazione.

Bibliografia

Archivi consultati

Archivio dell'editore Félix Alcan, Presses Universitaires de France, Parigi.
Fonds Bergson, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, Parigi.
Archivio della Bibliothèque de l'École normale supérieure, Parigi.
Max Scheler Nachlass, Bayerische Staatsbibliothek, Monaco di Baviera.
Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano.
Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano.

Lessici e cataloghi

Abbagnano, Nicola, *Dizionario di filosofia* (1961), 3. ed. aggiornata e ampliata da G. Fornero, Utet, Torino 2007.
Avé-Lallemant, Eberhard, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975.
Bautz, Friedrich Wilhelm – Bautz, Traugott (Hg.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Bautz, Hamm 1990.
Cassin, Barbara (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Le Robert, Paris 2004.
Décultot, Élisabeth – Espagne, Michel – Le Rider, Jacques (éd.), *Dictionnaire du monde germanique*, Bayard, Paris 2007.
Dinzelbacher, Peter (Hg.), *Wörterbuch der Mystik*, Kröner, Stuttgart 1989.
Eisler, Rudolf (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffen* (1899), 2. völlig neu bearbeitete Aufl., Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin 1904.
Gisel, Pierre – Kaennel, Lucie (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, PUF, Paris 2006.

- Lalande, André – Poirier, René – Société Française de Philosophie, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1923), PUF, Paris 2006.
- Mauthner, Fritz, *Wörterbuch der Philosophie*, Felix Meiner, Leipzig 1923.
- Ritter, Joachim – Gründer, Karlfried – Gabriel, Gottfried (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde., Schwabe, Basel-Stuttgart 1971-2007.

Opere di Henri Bergson e traduzioni italiane citate

- Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), éd. A. Bouaniche, PUF, Paris 2007⁹; trad. it. F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002.
- Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), éd. C. Riquier, PUF, Paris 2008¹⁰; trad. it. a cura di A. Pessina, *Materia e Memoria*, Laterza, Bari 1996.
- Le rire : Essai sur la signification du comique* (1900), éd. G. Sibertin Blanc, PUF, Paris 2007¹³; trad. it. di F. Sossi, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Feltrinelli, Milano 2011.
- L'évolution créatrice* (1907), éd. A. François, PUF, Paris 2007¹¹; trad. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002.
- L'énergie spirituelle : Essais et conférences* (1919), éd. F. Worms, PUF, Paris 2009⁹; trad. it. di G. Bianco, *L'energia spirituale*, Cortina, Milano 2008.
- Durée et simultanéité : À propos de la théorie d'Einstein* (1922), éd. E. During, PUF, Paris 2009⁴; trad. it. a cura di F. Polidori, *Durata e simultaneità. A proposito della teoria di Einstein e altri testi sulla teoria della relatività*, Cortina, Milano 2004.
- Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), éd. F. Keck et G. Waterlot, PUF, Paris 2008¹⁰; trad. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, SE, Milano 2006.
- La pensée et le mouvant : Essais et conférences* (1934), éd. F. Worms, PUF, Paris 2009¹⁶; trad. it. di F. Sforza, *Pensiero e Movimento*, Bompiani, Milano 2000.
- Euvres* (1959), PUF, Paris 2001⁶.
- Mélanges*, éd. A. Robinet, PUF, Paris 1972; trad. it. di parziali, *Saggi pedagogici*, a cura di F. Cafaro, Paravia, Torino 1962; *Educazione, cultura scuola*, a cura di M.T. Russo, Armando, Roma 2000; *Le conferenze di Madrid*, trad. it. di C. Zanfi, «Dianoia», X (2005), novembre, pp. 107-151.
- Correspondances*, éd. A. Robinet, PUF, Paris 2002.

- Bergson, Henri – Kahn, Albert, *Correspondances*, éd. F. Worms et S. Coeuré, Desmaret-Musée départemental Albert Kahn, Strasbourg-Boulogne 2003.
- Bergson, Henri – Hamelin, Gustave, *Fichte. Deux Cours inédits publiés par Fernand Turlot et Philippe Soulez*, Centre de documentation en Histoire de la Philosophie, Strasbourg 1988; trad. it. *La destinazione dell'uomo in Fichte*, a cura di F.C. Papparo, Guerini e Associati, Milano 2003.
- Cours*, 4 vol., PUF, Paris 1990-2000; t. I, *Leçons de psychologie et de métaphysique*, 1990; t. II, *Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique*, 1992; t. III, *Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théorie de l'âme*, 1995; t. IV, *Cours sur la philosophie grecque*, 2000.
- Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri IV*, éd. S. Matton, introduction de A. Panéro, Séha-Arche, Paris-Milan 2008.
- Cours de Bergson au Collège de France. Histoire de l'idée de temps*, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2002, t. I, *Bergson dans le siècle*, pp. 17-68.
- Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique. Cours inédit de Bergson au Collège de France*, in Frédéric Worms (éd.), *Annales Bergsoniennes*, PUF, Paris 2004, t. II, *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, pp. 17-150; trad. it. a cura di R. Ronchi e F. Leoni, *Storia della memoria e storia della metafisica*, ETS, Pisa 2007.
- Cours inédit de Bergson. « Leibniz : De originatione radicali rerum » (1898)*, éd. M. Vollet avec la collaboration de A. François, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2007, t. III, *Bergson et la science*, pp. 25-52.
- Écrits philosophiques*, éd. F. Worms, PUF, Paris 2011.

Traduzioni tedesche delle opere di Henri Bergson

- Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. v. I. Benrubi, mit einem Vorwort v. W. Windelband, Diederichs, Jena 1908; *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, neu übers. v. J. Frankenberger, Diederichs, Jena 1919; Fischer, Frankfurt am Main 1964; Felix Meiner, Hamburg 1991.
- Einführung in die Metaphysik*, übers. v. M. Susman, Diederichs, Jena 1909.
- Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen*, übers. v. P. Fohr, Diederichs, Jena 1911 (Neuaufll. 1920); mit einem Nachwort v. K.P. Romanos, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 1994.
- Schöpferische Entwicklung*, übers. v. G. Kantorowicz, Diederichs, Jena 1912 (Neuaufll. 1921, 1930); Coron-Verlag, Zürich 1967 (Neuaufll. 1974, 1980).

- Science psychique et science physique*, «Zeitschrift für Pathopsychologie», II (1912), 4, pp. 569-587.
- Leib und Seele*, «Die neue Rundschau», XXIV (1913), 7, pp. 889-908.
- Das Lachen*, übers. v. J. Frankenberger u. W. Fränzel, Diederichs, Jena 1914 (Neuauf. 1924); Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1948; Die Arche, Zurich 1972.
- Die Seelische Energie. Aufsätze und Vorträge*, übers. v. E. Lerch, Diederichs, Jena 1928.
- Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, übers. v. E. Lerch, Diederichs, Jena 1933; Fischer, Frankfurt am Main 1964 (Neuauf. 1992).
- Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1948; übers. v. L. Kottje, mit einem Nachwort v. K.P. Romanos, mit einer Einleitung v. F. Kottje, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 1993.

Bibliografia generale

- Abiko, Shin – Fujita, Hisashi – Sugiyama, Naoki (éd.), *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson*, Olms, Hildesheim 2012.
- Agard, Olivier, *Max Scheler ou l'esprit vivant : les sources françaises de l'anthropologie philosophique allemande*, travail inédit, à paraître.
- Ammon, Otto, *Die natürliche Auslese beim Menschen*, Fischer, Jena 1893.
- Andler, Charles, *La vie de Lucien Herr* (1932), François Maspero, Paris 1977.
- *Nietzsche: Sa vie, sa pensée*, 6 vol., Bossard, Paris 1920-1931; t. I, *Les précurseurs de Nietzsche*, 1920; t. II, *La jeunesse de Nietzsche (jusqu'à la rupture avec Bayreuth)*, 1921; t. III, *Nietzsche et le pessimisme esthétique*, 1921; t. IV, *La maturité de Nietzsche (jusqu'à sa mort)*, 1928; t. V, *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, 1922; t. VI, *La dernière philosophie de Nietzsche : Le renouvellement de toutes les valeurs*, 1931.
- Antal, Illés, *Bergson und Schopenhauer*, «Drittes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft», III (1914), 22. Februar, pp. 3-15.
- Armogathe, Jean-Robert, *La mise à l'Index de L'Évolution créatrice* (1914), in Giovanni Invitto (a cura di), *Bergson, L'Évolution créatrice e il problema religioso*, Mimesis, Milano 2007, pp. 41-50.
- Audoin-Rouzeau, Stéphane – Becker, Annette, 14-18: *Retrouver la guerre*, Gallimard, Paris 2000.

- Avenarius, Richard, *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 Bde., Reiland, Leipzig 1890-1907; trad. it. di A. Verdino, *Critica dell'esperienza pura*, Laterza, Bari 1972.
- Azouvi, François, *La gloire de Bergson : Essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, Paris 2007.
- Babini, Valeria Paola, *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Baeumker, Clemens, *Über die Philosophie von Henri Bergson*, «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», XXIV (1912), pp. 1-23.
- von Balthasar, Hans Urs, *La philosophie de la Vie chez Bergson et chez les Allemands modernes*, in Albert Béguin – Pierre Thévenaz, *Henri Bergson : Essais et témoignages*, La Baconnière, Neuchâtel 1943, pp. 264-270.
- Barbaras, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Merleau-Ponty et Bergson*, «Philosophie», XIII (1997), 54, 1 juin, pp. 33-59; rééd. in *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998, pp. 33-61.
- Barmann, Lawrence F., *Baron Friedrich Von Hügel and the Modernist Crisis in England*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- Barthélémy-Madaule, Madeleine, *Bergson adversaire de Kant : Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme, suivie d'une bibliographie kantienne*, préf. V. Jankélévitch, PUF, Paris 1966.
- Beunier, André, *Les Surboches*, Bloud et Gay, Paris 1915.
- Béguin, Albert – Thévenaz, Albert (éd.), *Henri Bergson: Essais et témoignages*, La Baconnière, Neuchâtel 1941.
- Benda, Julien, *La trahison des clercs*, Bernard Grasset, Paris 1927.
- Benrubi, Isaak, *J.J. Rousseaus ethisches ideal*, Inaug. Diss., Druck von Beyer & Söhne, Langensalza 1905.
- (Benrubi, J.), *Le mouvement philosophique contemporain en Allemagne*, «Revue de métaphysique et de morale», XVI (1908), 5, pp. 547-582.
- (Benrubi, J.), *La philosophie de Rudolf Eucken*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XXXIV (1909), 1, pp. 352-373.
- *Henri Bergson*, «Die Zukunft», 1910, XVIII (1910), 36, 4. Juni, pp. 318-322.
- *Contemporary thought of France*, Williams and Norgate, London 1926; übers. *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Felix Meiner, Hamburg, 1928; trad. fr. di *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Alcan, Paris 1933.
- (Benrubi, J.), *Bergson und Eucken*, «Die Tatwelt», III (1927), 1, pp. 26-28.
- (Benrubi, I.), *Souvenirs sur Henri Bergson*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1942.
- Bensaude-Vincent, Bernadette – Blondel, Christine (éd.), *Des savants face à l'occulte : 1870-1940*, La Découverte, Paris 2002.

- Benveniste, Émile, *Civilisation : Contribution à l'histoire du mot*, in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1980; trad. it. di M.V. Giuliani, *Civiltà. Contributo alla storia della parola*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 2010, pp. 401-413.
- Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger : Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. di G. Giometti, in *La prova dell'estraneo. Cultura e tradizione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997.
- Bernhard, Ernst, *Bergsons Lebensbegriff*, «Die Tat», IV (1912), 5, pp. 239-245.
- Berthelot, René, *Évolutionnisme et platonisme*, Alcan, Paris 1908.
- *Un romantisme utilitaire : Étude sur le mouvement pragmatiste*, 3 vol., Alcan, Paris 1911-1922; t. I, *Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*, 1911; t. II, *Le pragmatisme chez Bergson*, 1913; t. III, *Le pragmatisme religieux chez William James et chez les catholiques modernistes*, 1922.
- Bertrand, Louis, *Nietzsche et la guerre* (1914), in B. de Cessole – J. Caussé (éd.), *Nietzsche : 1892-1914*, avec une préface de A. Philonenko, Mouton-Éditions des Deux Mondes, Paris 1997, pp. 291-306.
- Beßlich, Barbara, *Wege in Den "Kulturkrieg". Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000.
- Bianquis, Geneviève, *Nietzsche en France*, Alcan, Paris 1929.
- Blondel, Christine, *Eusapia Palladino : la méthode expérimentale et la « diva des savants »*, in Bernadette Bensaude-Vincent – Christine Blondel (éd.), *Des savants face à l'occulte : 1870-1940*, La Découverte, Paris 2002, pp. 143-171.
- Bodei, Remo, *Destini personali* (2002), Feltrinelli, Milano 2004⁵.
- Bönke, Hermann, *Plagiator Bergson, Membre de l'Institut. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier, président de l'Académie des Sciences*, Friedrich Huth's Verlag, Charlottenburg 1915.
- *Wörtliche Übereinstimmungen mit Schopenhauer bei Bergson*, «Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft», V (1916), 16. Mai, pp. 37-86.
- Bonus, Arthur, *Die Religion als Schöpfung*, Diederichs, Leipzig 1902.
- Borne, Dominique – Dubief, Henri, *La crise des années 30. 1929-1938*, Seuil, Paris 1989.
- Bornhausen, Karl, *Die Ethik Pascals*, Töpelmann, Gießen 1906.
- *Die Philosophie Henri Bergson und ihre Bedeutung für den Religionsbegriff*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», XX (1910), 1, pp. 39-77.
- Botti, Alfonso – Cerrato, Rocco (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997*, Quattro Venti, Urbino 2000.
- Bouaniche, Arnaud – Kéck, Frédéric – Worms, Frédéric, *Les deux sources de la morale et de la religion : Henri Bergson*, Ellipses, Paris 2004.

- *Origine et histoire dans le moment 1930* : Les Deux sources de la morale et de la religion de Bergson (1932) et la Krisis de Husserl (1935-1936), in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2004, t. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie, pp. 333-362.
- Bouglé, Célestin, *Les sciences sociales en Allemagne* : G. Simmel, «Revue de métaphysique et de morale», II (1894), 3, mai, pp. 329-355.
- Bourdieu, Pierre, *Les conditions sociales de la circulation internationale des idées*, «Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte», XIV (1990), 1-2, pp. 1-10.
- Boutroux, Émile, *De l'idée de loi naturelle* : Cours de M. Émile Boutroux professé à la Sorbonne en 1882-1883, Alcan, Paris 1895; übers. v. I. Benrubi, *Über den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart. Vorlesungen gehalten an der Sorbonne 1892-1893*, Diederichs, Jena 1907; trad. it. di E. Liguori Barbieri, *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea*, pref. di G. Gentile, Vallecchi, Firenze 1925.
- *De la contingence des lois de la nature*, Alcan, Paris 1895; übers. v. I. Benrubi, *Die Kontingenz der Naturgesetze*, Diederichs, Jena 1911; trad. it. di A. Testa, *La contingenza delle leggi della natura*, Signorelli, Milano 1960.
- *Avant-propos*, in Rudolf Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine* (19084), trad. fr. di H. Burriot – G.-H. Luquet, Alcan, Paris 1911, pp. I-XVIII; übers. v. J. Benrubi, *Rudolf Euckens Kampf um einen neuen Idealismus*, Veit & C., Leipzig 1911.
- *L'Allemagne et la guerre, deuxième lettre à la «Revue des deux mondes»* (15 mai 1916), in *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Vrin, Paris 1926.
- Braun, O., *Materie und Gedächtnis*, «Archiv für die gesamte Psychologie», XV (1909), 4, pp. 13-15.
- von Brockdorff, Cay, *Die Wahrheit über Bergson*, Karl Curtius, Berlin 1916.
- Buisson, Ferdinand, *Le vrai sens de l'Union sacrée*, «Revue de métaphysique et de morale», XXIV (1916), 4, pp. 644-656.
- Bunge, Gustav, *Vitalismus und Mechanismus*, F.C.W. Vogel, Leipzig 1886.
- Caeymaex, Florence, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson* : Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien, Georg Olms, Hildesheim 2005.
- *La société sortie des mains de la nature. Nature et biologie dans Les Deux Sources*, in Caeymaex, Florence – François, Arnaud – Worms, Frédéric (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2012, t. V, Bergson et la politique : De Jaurès à aujourd'hui, pp. 311-333.
- Caeymaex, Florence – François, Arnaud – Worms, Frédéric (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2012, t. V, Bergson et la politique : De Jaurès à aujourd'hui.

- Campioni, Giuliano, *Les lectures françaises de Nietzsche*, trad. fr. di C. Lavigne-Mouilleron, PUF, Paris 2001.
- Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie* (1965), Vrin, Paris 2003³; trad. it. di F. Bassani, *La conoscenza della vita*, introduzione di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1976.
- Cariou, Marie, *Bergson et le fait mystique*, Aubier Montaigne, Paris 1976.
- Caro, Elme-Marie, *La morale de la guerre: Kant et M. de Bismarck*, «Revue des deux mondes», LXXXII (1870), pp. 577-594.
- *Les jours de l'épreuve*, Hachette, Paris 1872.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil Phänomenologie der Erkenntnis* (1923-1929), in *Gesammelte Werke*, hg. V. Birgit Recki, 25 Bde., Felix Meiner, Hamburg, 2002, Bd. XIII; trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche. 3. Fenomenologia della conoscenza*, La nuova Italia, Firenze 1966.
- “Geist” und “Leben” in der Philosophie der Gegenwart (1930), in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Aufsätze und Kleine Schriften* (1927-1931), Felix Meiner, Hamburg 2004, pp. 185-205; trad. it. a cura di R. Racinaro, *Spirito e vita nella filosofia contemporanea*, in *Spirito e vita*, Edizioni 10-17, Salerno 1992, pp. 101-134.
- *Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie*, «Der Morgen», IX (1933), pp. 20-29, 138-151; trad. it. a cura di R. Racinaro, *L'etica e la filosofia della religione di Henri Bergson*, in *Spirito e vita*, a cura di Roberto Racinaro, Salerno 1992, Edizioni 10-17, pp. 137-174.
- *An Essay on man. An introduction to a philosophy of human culture* (1944), in *Gesammelte Werke*, hg. V. Birgit Recki, 25 Bde., Felix Meiner, Hamburg 2002, Bd. XXIII, 2006; trad. it. di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 2004.
- Chabot, Pascal – Hottot, Gilbert (éd.), *Les philosophes et la technique*, Vrin, Paris 2003.
- Chamberlain, Houston Stewart, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, F. Bruckmann, München 1899.
- Chapman, Mark David, *Ernst Troeltsch and liberal theology*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Chapoutot, Johann, *La trahison d'un clerc ? Bergson, la Grande Guerre et la France*, «Francia», XXXV (2008), 1, pp. 295-316.
- Charles, Christophe, *La République des universitaires : 1870-1940*, Seuil, Paris 1994.
- Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris 1959.
- Civita, Alfredo, *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopli, Milano 1982.

- Claparède, Edouard (éd.), *Congrès international de philosophie : 2. Session tenue à Genève du 4 au 8 septembre 1904*, H. Kundig, Genève 1905; rééd. Klaus Reprint, Nendeln-Lichtenstein 1968.
- Coignet, Clarisse, *Bergson – La vie*, in *Bericht über den III. Internationale Kongress für Philosophie*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909, pp. 358-364.
- *De Kant à Bergson: Réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau*, Alcan, Paris 1911.
- Congrès international de philosophie, *I^{er} Congrès international de philosophie*, 4 vol., Armand Colin, Paris 1900-1903; t. I, *Philosophie générale et métaphysique*, 1900; t. II, *Morale générale : La philosophie de la paix; Les sociétés d'enseignement populaire*, 1903; t. III, *Logique et histoire des sciences*, 1901; t. IV, *Histoire de la philosophie*, 1902 (rééd. Klaus Reprint, Nendeln-Lichtenstein 1968).
- Congresso internazionale di filosofia, *Atti del 4. congresso internazionale di filosofia. Bologna, 5-11 aprile 1911*, Formiggini, Genova 1911; vol. I, *Sedute generali*; vol. 2, *Sedute delle sezioni*; vol. 3, *Sedute delle sezioni* (rist. Klaus Reprint, Nendeln-Lichtenstein 1968).
- Contini, Annamaria, *Dire la vie : art et création vitale chez Bergson*, in Claudia Stancati (éd.), *Henri Bergson : esprit et langage*, Mardaga, Sprimont 2001, pp. 205-217.
- *Estetica della biologia. Dalla scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Mimesis, Milano 2012.
- Courtine, Jean-François, *Les relations de Ravaisson et de Schelling*, in Jean Quillien (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve-d'Ascq 1994, pp. 111-134.
- Costa, Maria Teresa, *Filosofie della traduzione*, Mimesis, Milano 2012.
- Crépon, Marc (éd.), *Philosophies nationales ? : Controverses franco-allemandes*, numéro monographique de la «Revue de métaphysique et de morale», CIX (2001), 3, septembre.
- Curtius, Ernst Robert, *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*, Kiepenheuer, Potsdam 1919.
- *Der Bergsonismus, in Französischer Geist im neuen Europa*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1925, pp. 319-326.
- *Pontigny, in Französischer Geist im neuen Europa*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1925, pp. 327-344.
- *Zivilisation und Germanismus, in Französischer Geist im neuen Europa*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1925, pp. 217-287.
- *Stefan George im Gespräch*, in *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Franke Verlag, Bern 1950, pp. 100-116.

- Cusinato, Guido, *Intuizione e percezione. Bergson nella prospettiva di Scheler*, «Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna», VIII (1986-87), pp. 117-145.
- *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, «Verifiche», XXIV (1995), pp. 65-100.
 - *Le ali dell'eros. Per una riconsiderazione dell'antropologia filosofica di Max Scheler*, «Annuario filosofico», XV (1999), pp. 383-420.
- D'Anna, Vittorio, *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, De Donato, Bari 1982.
- *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Clueb, Bari 1996.
- Dahme, Heinz-Jürgen – Rammstedt, Otthein (Hg.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- de Cessole, Bruno – Caussé, Jeanne (éd.), *Nietzsche : 1892-1914*, avec une préface de A. Philonenko, Maisonneuve et Larose/Éditions des Deux Mondes, Paris 1997.
- Delitz, Heike, *Lebensphilosophie und Philosophische Anthropologie. Henri Bergson und Helmuth Plessner*, in G. Plas – G. Rault (Hg.), *Konkurrenz der Paradigmata. Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie*, 2 Bde., Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2011, Bd. II, pp. 279-307.
- de Salis, Jean R., *La théorie de l'histoire selon Ernst Troeltsch*, «Revue de synthèse historique», XLIII (1927), 17, juin, pp. 5-13.
- de Tonquédec, Joseph, *La clef des Deux Sources*, «Études», LXXVII (1932), 5 décembre, pp. 516-543.
- *La clef des Deux Sources*, «Études», LXXVII (1932), 20 décembre, pp. 667-683.
 - *Le contenu des Deux Sources*, «Études», LXXVIII (1933), 20 mars, pp. 641-668.
 - *Le contenu des Deux Sources*, «Études», LXXVIII (1933), 5 avril, pp. 26-54.
- Dewey, John, *German philosophy and its politics*, H. Holt and Company, New York 1915.
- Diederichs, Eugen, *Der Verlag Eugen Diederichs in Jena in Thüringen. Verlags Katalog*, Diederichs, Jena 1904.
- *Bücher-Verzeichnis des Verlags Eugen Diederichs zur Entwicklung des Lebens durch Wissenschaft und Tat*, Diederichs, Jena 1910, Oktober.
 - *Politik des Geistes*, Diederichs, Jena 1920.
 - *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, Zusammenstellungen und Erläuterungen v. U. Diederichs, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1967.
- Diederichs, Niels, *60 Jahre Eugen Diederichs Verlag. Ein Almanach*, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1956.

- Digeon, Claude, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, PUF, Paris 1992.
- Döblin, Alfred, *Reiseverkehr mit dem Jenseits*, in *Heitere Magie*, Keppeler, Baden-Baden 1948; trad. it. di E. Arosio, *Traffici con l'aldilà* (1948), Adelphi, Milano 1997.
- Doumergue, Paul (éd.), *Le matérialisme actuel, par MM. Bergson, H. Poincaré, Ch. Gide, Ch. Wagner, Firmin Roz, De Witt-Guizot, Friedel, Gaston Riou*, Flammarion, Paris 1913.
- Drain, Henri, *Nietzsche et Gide*, Éditions de la Madeleine, Paris 1932.
- Driesch, Hans, *Die Physiologie der individuellen organischen Formbildung* (1907); trad. it. *La fisiologia dello sviluppo della forma organica*, «Rivista di scienza», I (1907), 2, pp. 265-281.
- *Bergson: der biologische Philosoph*, «Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre», II (1908), 1-2, pp. 48-55.
- *Das Problem der Geschichte*, «Annalen der Naturphilosophie», VII (1908), 1-2, pp. 204-228.
- *Geschichte, Philosophie, Wissenschaft*, «Süddeutsche Monatshefte», VI (1909), Juni, pp. 722-733.
- *Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908*, 2 Bde., W. Engelmann, Leipzig 1909; trad. fr. di M. Kollmann, éd. J. Maritain, *La philosophie de l'organisme*, Marcel Rivière, Paris 1921.
- *Über den Begriff Natur*, in Theodor Elsenhans (Hg.) *Bericht über den III. Internationale Kongress für Philosophie*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909, pp. 512-524.
- *Lebenserinnerungen*, Reinhardt, München-Basel 1951.
- Duhem, Pierre, *La science allemande*, A. Hermann, Paris 1915.
- Dyrssen, Carl, *Bergson und die deutsche Romantik*, N.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg 1922.
- Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969; trad. it. di G. Panziera, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna 1982.
- Elsenhans, Theodor (Hg.), *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg 1. bis 5. September 1908*, Winter, Heidelberg 1909 (erneut veröffentlicht Kraus Reprint, Nendeln 1974).
- Ermarth, Michael, *Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte*, «The Journal of Modern History», LXV (1993), 4, December, pp. 673-705.
- Espagne, Michel, *Les transferts culturels franco-allemands*, PUF, Paris 1999.
- *En deçà du Rhin : L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, Cerf, Paris 2004.

- Espagne, Michel – Werner, Michael, *Présentation*, «Revue de synthèse», LV (1988), 2, avril, pp. 187-194.
- Estermann, Monika – Knocke, Michael (Hg.) *Von Götschen bis Rowohlt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens. Festschrift für Heinz Sarkowski zum 65. Geburtstag*, Harrassowitz, Wiesbaden 1990.
- Eucken, Rudolf, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems Der Menschheit Von Plato Bis Zur Gegenwart*, Veit & C., Leipzig 1890.
- *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (1896), W. De Gruyter, Berlin-Leipzig 1925.
- *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Veit & C., Leipzig 1901; trad. it. di G. Monticelli, *Religione e verità*, Paravia, Torino 1923.
- *Geistige Strömungen der Gegenwart* (1904), 4. umgearbeitete Aufl., Veit & C., Leipzig 1909; trad. fr. di H. Bourriot – G.-H. Luquet, préf. É. Boutroux, *Les grands courants de la pensée contemporaine* (1908⁺), Alcan, Paris 1911.
- *Der Sinn und Wert des Lebens*, Quelle & Meyer, Leipzig 1907; 2. vollig umgearbeitete Aufl., 1908; 3. umgearbeitete und erweiterte Aufl., 1911; trad. it. di G. Perticone e M. De Vincolis, *Il significato e il valore della vita*, Paravia, Torino 1925; trad. fr. di A. Hullet – A. Leicht, *Le Sens et la valeur de la vie*, Alcan, Paris 1912.
- *Können wir noch Christen sein?*, Veit & C., Leipzig 1911.
- *Ethic and Modern Thought. A Theory of Their Relation. The Deem Lectures delivered in 1913 at New York University*, G.P. Putnam's Sons, New York 1913.
- *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens* (1921), 2. bearbeitete Aufl., K.F. Koehler, Leipzig 1922.
- *Gesammelte Werke*, 13 Bde., Olms-Weidmann, Hildesheim 2005-2009.
- Feuerhahn, Wolf – Rabault-Feuerhahn, Pascale (éd.), *La fabrique internationale de la science : Les congrès scientifiques de 1865 à 1945*, numéro monographique de la «Revue germanique internationale», XII (2010).
- Feyl, Othmar, *Briefe aus dem Nachlaß des Jenaer Philosophen Rudolf Eucken (1900-1926)*, Friedrich-Schiller-Universität, Jena 1960.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (1797), in *Fichtes Werke*, 11 Bde., hg. v. I.H. Fichte, W. de Gruyter, Berlin 2013, Bd. I, pp. 451-518.
- Fink, Hilary L., *Bergson and Russian Modernism 1900-1913*, Illinois, Evanston 1999.
- Fischer, Joachim, *Philosophische Anthropologie : eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg im Breisgau 2008.

- Fitzi, Gregor, *Zwischen Patriotismus und Kulturphilosophie. Zur Deutung der Simmelschen Position im Ersten Weltkrieg*, «Simmel Newsletter», VII (1997), 2, Winter, pp. 115-130.
- *Lignes pour la reconstruction des rapports personnels et de l'échange intellectuel entre Henri Bergson et Georg Simmel*, «Simmel Newsletter», VIII (1998), 2, pp. 87-93.
 - *Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie : Une comparaison franco-allemande*, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2002, t. I, *Bergson dans le siècle*, pp. 243-264.
 - *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, UVK, Konstanz 2002.
 - *Frammento, flusso e limite nell'indagine dell'esperienza*, «La società degli individui», VII (2004), 2, pp. 45-60.
- Flasch, Kurt, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Fest, Berlin 2000.
- François, Arnaud, *Bergson plagiaire de Schopenhauer? Analyse d'une polémique*, «Études Germaniques», LX (2005), 3, septembre, pp. 469-490.
- *Bergson, Nietzsche, Schopenhauer : Volonté et réalité*, PUF, Paris 2009.
 - *La critique schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», VI (2010), 2, pp. 73-85.
 - *La théorie bergsonienne du sur-homme*, in Valdimir Gradev – Kristian Bankov (éd.), *Vers "Les Deux Sources de la morale et de la religion"*, Nouvelle Université Bulgare, Sofia, <http://ebox.nbu.bg-berg2-sk5.html>.
 - *Ce que Bergson entend par "monisme" : Bergson et Haeckel*, in Frédéric Worms – Camille Riquier (éd.), *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011, pp. 121-138.
 - *La réception de Bergson en Allemagne : la vie et la conscience*, in Shin Abiko, Hisashi Fujita, Naoki Sugiyama (éds.), *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson*, Olms, Hildesheim 2012, pp. 151-169.
- Frankenberger, Julius, *Jane Austen und die Entwicklung des englischen bürgerlichen Romans im achtzehnten Jahrhundert*, Wagner, Weimar 1910.
- Freud, Sigmund, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), in *Gesammelte Werke* (1940-1952), 18 Bde., hg. v. H. Freud u. a., Nachdruck beim Fischer, Berlin 1999, Bd. X, *Werken aus den Jahren 1913-1917*, pp. 324-355; trad. it. a cura di C. Musatti, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2000-2003, vol. VIII, *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti 1915-1917*, 2002, pp. 123-150.
- Friedmann, Georges, *La puissance et la sagesse*, Gallimard, Paris 1970.
- Fujita, Hisashi, *Introduction à l'étude de Cassirer*, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2007, t. III, *Bergson et la science*, pp. 53-70.

- Garin, Eugenio, *Filosofia e scienze nel Novecento*, Laterza, Bari 1977.
- Gassen, Kurt (Hg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin 1958.
- Gebert, Karl, *Katholischer Glaube und Entwicklung des Geisteslebens*, Krausgesellschaft, München 1905.
- *Die Mystik und ihre Stellung im Geistesleben der Gegenwart*, «Zwanzigsten Jahrhundert», VI (1906), pp. 279-281.
- *Philosophie der Innenwelt*, «Zwanzigsten Jahrhundert», VIII (1908), pp. 565-568.
- George, Stefan – Wolfskehl, Karl (Hg.), *Deutsche Dichtung*, 3 Bde., G. Bondi, Berlin 1900.
- George, Stefan – Gundolf, Friedrich, *Briefwechsel*, hg. v. R. Boehringer u. G.P. Landmann, Küpper, Düsseldorf-München 1962.
- Gibson, William Ralph Boyce, *Rudolf Euckens Philosophy of Life*, A. and C. Black, London 1907.
- Giessler, Carl Max, *Le Rêve*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XXIX (1902), p. 231.
- Gilson, Bernard, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Vrin, Paris 1992.
- Goddard, Jean-Cristophe, *I due Fichte di Bergson*, in Henri Bergson, *La destinazione dell'uomo in Fichte*, a cura di F.C. Papparo, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 9-16.
- Goldstein, Julius, *Henri Bergson und der Zeitlosigkeitsidealismus*, «Frankfurter Zeitung» (1909), 2. Mai.
- *Henri Bergson und die Sozialwissenschaften*, «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», XXXI (1910), 1, pp. 1-22.
- *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Problems von Leben und Wissenschaft*, Klinkhardt, Leipzig 1911.
- Gouhier, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, Paris 1989.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur "Verlagsreligion" des Eugen Diederichs Verlages*, in Gangolf Hübinger (Hg.), *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, Diederichs, München 1996, pp. 243-295.
- Grappe, André, *Hitler et Bergson, ou le mysticisme de la croix gammée et le mysticisme de la croix latine : Conférence faite à Sarreguemines le 27 mars 1933*, Imprimerie Sarregueminoise, Sarreguemines 1933.
- Groethuysen, Bernard, *Max Scheler*, «Nouvelle revue française», XXXI (1928), pp. 593-595.
- *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, «Deutsche Literatur-Zeitung», III (1932), pp. 1875-1879.

- Grosse Kracht, Klaus, *Zwischen Berlin und Paris. Bernhard Groethuysen (1880-1946). Eine intellektuelle Biographie*, Max Niemeyer, Tübingen 2002.
- Gundolf, Ernst, *Die Philosophie Henri Bergsons*, «Jahrbuch für die Geistige Bewegung», III (1912), pp. 32-92.
- *Werke. Aufsätze, Briefe, Gedichte, Zeichnungen und Bilder*, hg. v. M. Thimann, Castrum Peregrini, Amsterdam 2006.
- Gundolf, Friedrich, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*, hg. v. L. Helbing und C. V. Bock, Castrum Peregrini, Amsterdam 1963.
- Gurewitsch, Aron David (A.), *Die französische Metaphysik der Gegenwart (H. Bergson)*, «Archiv für systematische Philosophie», IX (1903), 4, November, pp. 463-490.
- Gurvitch, Georges, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande : E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Vrin, Paris 1930.
- Guyau, Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Alcan, Paris 1885; übers. v. E. Schwarz, *Sittlichkeit ohne «Pflicht»*, mit einer für die deutsche Aufgabe verfaßten biographischkritischen Einleitung v. Alfred Fouillée und bisher unveröffentlichten Randbemerkungen Nietzsches, Klinkhardt, Leipzig 1909.
- Halévy, Daniel, *Le travail de Zarathoustra*, Cahiers de la Quinzaine, Paris 1909.
- Hanna, Martha, *The Mobilisation of Intellect. French Scholars and Writers during the Great War*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1996.
- Harrington, Anne, *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Hauptmann, Gerhart, *Gegen die Unwahrheit*, «Berliner Tageblatt», 431, 26. August 1914; erneut veröffentlicht in *Sämtliche Werke*, 11 Bde., Berlin 1996, Bd. XI, pp. 843-847.
- Heidler, Irmgard, *Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896-1930)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998.
- Hellmann, Hanna, *Bergson und Deutschlands Krieg der Freiheit (1914)*, «Frankfurter Zeitung», 20. August.
- Henckmann, Wolfhart, *Max Scheler*, Beck, München 1998.
- *La réception schélérienne de la philosophie de Bergson*, trad. fr. di A. François, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2004, t. II, *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, pp. 363-389.
- Héring, Jean, *La phénoménologie il y a trente ans*, «Revue internationale de philosophie», I (1939), pp. 366-373.
- Hermann, Emily, *Eucken and Bergson. Their significance for Christian thought*, Clarke and Co., London 1912.
- Heuss, Theodor, *Erinnerungen 1905-1933*, 2 Bde., Wunderlich, Tübingen 1963.

- Heymans, Gerard, *Le Rire*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XXV (1901), pp. 155-156.
- von Hildebrand, Dietrich, *Max Scheler als Persönlichkeit*, in *Die Menschheit am Scheideweg*, Josef Habel, Regensburg 1954, pp. 587-639.
- Honigsheim, Paul, *Taine, Bergson und Nietzsche dans la nouvelle littérature française*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», III (1934), 3, pp. 409-415.
- Horkheimer, Max, *Zu Bergsons Metaphysik der Zeit*, «Zeitschrift für Sozialforschung», III (1934), 3, pp. 321-342; erneut veröffentlicht in *Gesammelte Schriften*, 19 Bde., Fischer, Frankfurt am Main 1985-1996, Bd. III, *Schriften 1931-1936*, 1988, pp. 225-247; trad. it. di G. Backhaus, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-41*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 173-196.
- *Zu Henri Bergsons Les deux sources de la morale et de la religion (1933)*, in *Gesammelte Schriften*, 19 Bde., Fischer, Frankfurt am Main 1985-1996, Bd. III, *Schriften 1931-1936*, 1988, pp. 106-109; trad. it. di G. Backhaus, *Sulle Deux Sources de la morale et de la religion di Henri Bergson*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-41*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 67-70.
- Huan, Gabriel, *La philosophie de Frédéric Nietzsche : Les doctrines de guerre en Allemagne*, Fontemoing, Paris 1917.
- Hübinger, Gangolf, *Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?*, in «Troeltsch-Studien», IV (1987), pp. 92-114.
- *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag. Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, Diederichs, München 1996.
- Hübinger, Gangolf (Hg.), *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminische Deutschland*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994.
- von Hügel, Friedrich, *Professor Eucken on the Struggle for Spiritual Life*, «The Spectator», LXVIII (1896), 3568, November 14, pp. 678-681.
- *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, 2 vol., J.M. Dent-E.P. Dutton & Co., London-New York 1908.
- *The Religious Philosophy of Rudolf Eucken*, «The Hibbert Journal», X (1912), April 3, pp. 660-677.
- *Essays and addresses on the philosophy of religion*, J.M. Dent, London-Toronto-New York 1921.
- von Hügel, Friedrich – Petre, Maude Dominica, *The letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude D. Petre*, edited by J.J. Kelly, Peeters Publishers, Leuven 2003.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, Halle 1900-1901; Bd. I, *Prolegomena zur reinen Logik*, 1900; Bd. II, *Untersuchungen zur Theorie und Phänomenologie der Erkenntnis*, 1901; 2. bearbeitete Aufl. in 3 Bde., 1913-1920; Neuauf. in *Husserliana*, Martinus Nijhoff-

- Kluwer Academie, Den Haag 1950 ff., Bde. XVIII-XIX, 1975-1984; trad. it. di G. Piana, *Ricerca logica*, Il Saggiatore, Milano 2005.
- *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos», I (1910-1911), pp. 298-341; erneut veröffentlicht in *Husserliana*, Martinus Nijhoff-Kluwer Academie, Dordrecht 1950 ff., Bd. XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hg. v. T. Neon, H.R. Sepp, 1987, pp. 3-62; trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, pref. di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1994.
 - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Niemeyer, Halle 1913; Erneut veröffentlicht in *Husserliana*, Martinus Nijhoff-Kluwer Academie, Den Haag 1950 ff., Bde. III/1-III/2, 1977-1988; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.
 - *Briefe an Roman Ingarden, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, hg. v. R. Ingarden, Phaenomenologica 25, Den Haag 1968.
- Ingarden, Roman, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», V (1921), pp. 285-461.
- Invitto, Giovanni (a cura di), *Bergson, L'Évolution créatrice e il problema religioso*, Mimesis, Milano 2007.
- Jacoby, Günther, *Henri Bergson und Arthur Schopenhauer*, «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», X (1915), 2, 1. November, pp. 453-480.
- James, William, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907); übers. v. W. Jerusalem, *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*n, Klinkhardt, Leipzig 1908.
- Janicaud, Dominique, *Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling*, «Les études philosophiques», LIX (1984), 4, octobre, pp. 451-466.
- Jankélévitch, S. (Samuel), *Georg Simmel : Sociologie*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», XXXVI (1911), juillet-décembre, pp. 426-434.
- Jankélévitch, Vladimir, *Deux philosophies de la vie. Bergson, Guyau*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», XLIX (1924), 5-6, pp. 402-449.
- *Simmel philosophe de la vie*, «Revue de métaphysique et de morale», XXXII (1925), pp. 213-257, 373-386.
 - *Bergson*, Alcan, Paris 1931; éd. augmentée, *Henri Bergson* (1959), PUF, Paris 2008; trad. it. di G. Sansonetti, *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991.
 - *Les deux sources de la morale et de la religion d'après Bergson*, «Revue de métaphysique et de morale», XL (1933), 1, pp. 101-117.
 - *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris 1933.
 - « *N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font* », «Revue de Métaphysique et de Morale», LXVI (1959), 2, pp. 161-162.

- *La mort* (1977), Flammarion, Paris 2008; trad. it. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Petrini, *La morte*, Einaudi, Torino 2009.
- Jankélévitch, Vladimir – Mazars, Pierre – Trotignon, Pierre – Wahl, Jean, *Cet invisible Bergson que nous portons en nous. Une table ronde du « Figaro littéraire »*, 19 mai 1966, pp. 10-11.
- Janvier, Antoine, *Le problème de la mort et le statut de l'intelligence dans l'Évolution créatrice*, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsonniennes*, PUF, Paris 2008, t. IV, *L'Évolution créatrice 1907-2007 : Épistémologie et métaphysique*, pp. 467-482.
- Jerusalem, Wilhelm, *Einführung*, in James, William, übers. v. W. Jerusalem, *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*, Klinkhardt, Leipzig 1908, pp. I-XIV.
- *Einleitung in die Philosophie* (1899), 5. u. 6. Aufl., Wilhelm Braumüller, Wien-Leipzig 1913.
- John, Jürgen – Ulbricht, Justus H. (Hg.), *Jena. Ein nationaler Erinnerungsort?*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2007.
- Jones, William Tudor, *An interpretation of Rudolf Eucken's philosophy*, Williams & Norgate, London 1912.
- Kalthoff, Albert, *Die Entstehung des Christentums*, Diederichs, Leipzig 1904.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Felix Meiner, Hamburg 1998; trad. it. a cura di A.M. Marietti, *Critica della ragion pura*, 2 voll., Rizzoli, Milano 1998.
- Kantorowicz, Gertrud, *Über den Meister des Emmausbildes in San Salvatore zu Venedig*, Druck von E. Buchbinder, Neu-Ruppin 1903.
- *Vom Wesen Der Griechischen Kunst*, Wallstein Verlag, Heidelberg-Darmstadt 1961.
- Keller, Adolf, *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson)*, Diederichs, Jena 1914.
- Kerler, Dietrich Heinrich, *Henri Bergson und das Problem des Verhältnisses zwischen Leib und Seele*, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XL (1917), 4, p. 18.
- Keynes, John Maynard, *The Economic Consequences of the Peace* (1919), Skyhorse, New York 2007; trad. it. di F. Salvatorelli, *Le conseguenze economiche della pace*, Adelphi, Milano 2007.
- von Keyserling, Hermann, *Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie*, F. Bruckmann, München 1906.
- *Bergson*, «Allgemeine Zeitung», München, 28. November 1908, pp. 750-751.
- *On the meaning of the war*, «Hibbert Journal», XIII (1915), 3, pp. 533-545.
- *Peace, or war everlasting?*, «The Atlantic Monthly», LXV (1920), April, pp. 556-563.

- *Südamerikanische Meditationen* (1932), trad. fr. di A. Béghin, *Méditations Sud-américaines*, Stock, Paris 1932.
- Kippenberg, Hans G., *Die Krise der Religion und die Genese der Religionswissenschaften*, in Volker Drehsen – Walter Sparr (Hg.), *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*, Akademie Verlag, Berlin 1996, pp. 89-102.
- Klages, Ludwig, *Der Geist als Widersacher des Lebens* (1929), in *Sämtliche Werke* (1964), 8 Bde., Bouvier, Bonn 1981, Bde. I-II.
- Klemperer, Victor, *Geschichte der französischen Literatur im 19. und 20. Jahrhundert*, 2 Bde., Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1956, Bd. V.
- *Die Französische Literatur Von Napoleon Bis Zur Gegenwart*, 2 Bde., Teubner, Leipzig 1925-1926; Bd. I, *Die Romantik*, 1925; Bd. II, *Der Positivismus*, 1926.
- Klimke, Friederich, "Plagiator Bergson" – eine Kulturfrage, «*Stimmen der Zeit*», XC (1916), 5, Februar, pp. 422-424.
- Knudsen, Peter, *Die bergsonsche Philosophie in ihrem Verhältnis zu Schopenhauer*, «*Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*», XVI (1929), pp. 3-44.
- Kramme, Rüdiger, *Wo ist der Nachlaß von Georg Simmel?*, «*Simmel Newsletter*», II (1992), 1, pp. 71-76.
- Kroner, Richard, *Henri Bergson*, «*Logos*», I (1910-1911), pp. 125-150.
- Landmann, Michael, *Briefe Georg Simmels an Stefan George und Friedrich Gundolf*, in Heinz-Jürgen Dahme – Otthein Rammstedt (Hg.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 430-448.
- Landmann, Michael (Hg.), *Figuren um Stefan George*, Castrum Peregrini, Amsterdam 1982.
- Lavelle, Louis, *Intelligence et sympathie*, in *Le Moi et son destin*, Aubier, Paris 1936, pp. 39-50.
- Le Rider, Jacques (éd.), *Nietzsche : Cent ans de réception française*, Suger, Saint-Denis 1999.
- *Nietzsche en France : De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, PUF, Paris 1999.
- Le Roy, Édouard, *Qu'est-ce qu'un dogme*, «*La Quinzaine*», LXIII (1905), 16 avril, pp. 495-526.
- *Dogme et critique*, Bloud & Cie, Paris 1907.
- Lenz-Medoc, Paulus, *Max Scheler und die französische Philosophie*, «*Philosophisches Jahrbuch*», LXI (1951), pp. 297-303.
- Lepenies, Wolf, *The seduction of Culture in German History*, Princeton University Press, Princeton 2006; trad. it G. Arganese, *La seduzione della cultura nella storia tedesca*, Il Mulino, Bologna 2009.

- Lersch, Philipp, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Juncker und Dünnhaupt, Berlin 1932.
- Lichtenberger, Henri, *La philosophie de Nietzsche*, Alcan, Paris 1898.
 – *La sagesse de Goethe*, La Renaissance du livre, Paris 1930.
- Lipps, Theodor, *Asthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Teubner, Leipzig-Berlin 1903-1906; Bd. I, *Grundlegung der Aesthetik*, 1903; Bd. II, *Die aesthetische Betrachtung und die bildende Kunst*, 1906.
- Lisciani Petrini, Enrica, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli 2002.
- Losurdo, Domenico, *La seconde guerre de Trente ans et la « croisade philosophique » contre l'Allemagne*, in Jean Quillien (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve-d'Ascq, 1994, pp. 171-205.
 – *Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Pahl-Rugenstein, Köln 1989; trad. it. *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini, Milano 1997.
- Lovejoy, Arthur Oncken, *Bergson and Romantic evolutionism. Two lectures delivered before the union, September 5 and 12, 1913*, University of California Press, Berkley 1914.
- Lübbe, Hermann, *Politische Philosophie in Deutschland*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1963.
- Lukács, Gyorgy, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Aufbau-Verlag, Berlin 1955; trad. it. di E. Arnaud, *La Distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959.
- Mader, Wilhelm, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1980.
- Majeur, Jean-Marie, *Les débuts de la III^e République : 1871-1898*, Seuil, Paris 1973.
- Mann, Thomas, *Gedanken im Kriege (1914)*, in *Gesammelte Werke*, 20 Bde., Fischer, Frankfurt am Main, 1974, Bd. XIII, 2009, pp. 527-545.
 – *Betrachtungen eines unpolitischen (1918)*, *Gesammelte Werke*, 20 Bde., Fischer, Frankfurt am Main, Bd. XIII, 2009; trad. it. di M. Marianelli, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 2005³.
- Maritain, Jacques, *Le néo-vitalisme en Allemagne et le Darwinisme*, «Revue de philosophie», X (1910), 17, juillet-décembre, pp. 417-444.
 – *La philosophie bergsonienne : Études critiques*, Rivière, Paris 1913.
- Marmier, Xavier, *Leipzig et la librairie allemande*, «Revue des deux mondes», VI (1834), 1 janvier, pp. 93-105.
- Mathieu, Vittorio, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1954.

- *Intorno a Bergson: filosofo della religione*, «Studia Patavina», VIII (1961), 1, gennaio-aprile, pp. 79-93.
- *Bergson*, in Virgilio Melchiorre (a cura di), *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 1198-1204.
- Maurras, Charles, *Barbares et Romains*, in *La Dentelle du Rempart*, Bernard Grasset, Paris 1937, pp. 143-160.
- Mauthner, Fritz, *Wer ist Henri Bergson?*, «Berliner Tageblatt», 13. September 1914; Erneut veröffentlicht, *Bergson*, in *Wörterbuch der Philosophie* (1910), 2. vermehrte Aufl., Felix Meiner, Leipzig 1923, Bd. I, pp. 162-170.
- Meletti Bertolini, Mara, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella «Revue philosophique» di Théodule Ribot, 1876-1916*, Franco Angeli, Milano 1991.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Christianisme et ressentiment* (1935), in *Parcours 1935-1951*, Verdier, Lagrasse 1997, pp. 9-33.
— *Parcours deux. 1951-1961*, Verdier, Lagrasse 2000.
- Meyer, Andreas, 1896-1930. *Der Verlagsgründer und seiner Rolle als »Kulturverleger«*, in Gangolf Hübing (Hg.), *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, Diederichs, München 1996, pp. 26-89.
- Meyer, Rudolf W., *Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung*, in *Phänomenologische Forschungen*, Karl Alber, Freiburg-München 1982, Bd. XIII, *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, pp. 10-64.
- Michelet, Jules, *Le peuple*, Comptoir des imprimeurs unis, Paris 1846.
- Moretti, Giampiero, *La questione della forma. Note sulla contrapposizione tra Klages e George*, in Stefan George, *L'anima e la forma*, trad. it. di G. Moretti, Fazi Editore, Roma 1995, pp. 133-148.
- Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, PUF, Paris 1959.
- Mosse, George L., *The Crisis of German Ideology*, Grosset & Dunlap, New York 1964; trad. it. di F. Saba-Sardi, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 2003.
- Müller-Freienfels, Richard, *Materie und Gedächtnis*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», LVI (1910), 1-2, Mai, pp. 126-129.
- *Das Denken und die Phantasie. Psychologische Untersuchungen nebst Exkursen zur Psychopathologie, Aesthetik und Erkenntnistheorie*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1916.
- *Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur*, Beck, München 1930.
- Nethercott, Francès, *Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907-1917)*, L'Harmattan, Paris 1995.

- Neveu, Bruno, *Bergson et l'Index*, «Revue de métaphysique et de morale», CX (2003), 4, pp. 543-551.
- Nietzsche, Friederich, *Der Geburt der Tragödie* (1873), in *Kritische Gesamtausgabe*, 9 Bde. in 35, hg. von G. Colli u. M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1967 ff., Bd. III/1, 1973; trad. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 2000.
- *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), in *Kritische Gesamtausgabe*, cit., Bd. VI/1, 1968; trad. it. di M. Montinari, a cura di G. Colli, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2010.
- *Jenseits von Gut und Böse* (1886), in *Kritische Gesamtausgabe*, cit., Bd. VI/2, 1968; trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 2011.
- *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*, hg. v. E. Förster-Nietzsche u. P. Gast, Naumann, Leipzig 1901; Erneut veröffentlicht Kröner, Leipzig 1906; trad. it. di P. Kobau, *La volontà di potenza*, a cura M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001.
- *Briefwechsel*, in *Kritische Gesamtausgabe*, cit., Bd. II/5, 1975; trad. it. di C. Colli Staude, *Epistolario*, Adelphi, Milano 1976.
- Nizan, Paul, *Les chiens de garde* (1932), Agone, Marseille 2012; trad. it. di S. De La Pierre, *I cani da guardia*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Norton, Robert Edward, *Secret Germany. Stefan George and his circle*, Cornell University Press, Ithaca, NY 2002.
- Olgiate, Francesco, *La Filosofia di Enrico Bergson*, Borla, Torino 1914.
- *La morte di Henri Bergson*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXIII (1941), 1, pp. 86-94.
- Ollé-Laprune, Léon, *De la certitude morale* (1880), Éd. Universitaires, Paris 1989.
- Ott, Emil, *Henri Bergson der Philosoph moderner Religion*, Teubner, Leipzig 1914.
- Paci, Enzo, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1957.
- Paganini, Gianni, *Jankélévitch tra metafisica bergsoniana e tematiche dell'esistenza*, in Mario Dal Pra (a cura di) *Storia della filosofia*, Piccin, Padova 1998, pp. 206-209.
- Panis, Daniel, *Ravaisson et Schelling*, «Les études philosophiques», LXI (1998), 3, pp. 395-413.
- Perrier, Edmond, *France et Allemagne*, Payot, Paris 1915.
- Peter, Lothar, *Lebensphilosophie und Gesellschaftskritik. Anmerkungen zur Bergson-Rezeption von Max Horkheimer*, «Lendemains», XXIII (1998), 90, pp. 57-82.
- Petit, Gabriel – Laudet, Maurice (éd.), *Les Allemands et la science*, avec une préface de P. Deschanel, Alcan, Paris 1916.

- Petre, Maude Dominica, *Modernism. Its Failure and its Fruits*, T.C. & E.C. Jack, London 1918.
- Petyx, Vincenza, *Un dibattito francese sulla Germania*, «Rivista di storia della filosofia», XLVII (1997), 4, pp. 725-746.
- *Bergson e le streghe di Machbeth. Dagli «Écrits de guerre» a «Les deux sources de la morale et de la religion*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2006.
- Pflug, Günther, *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, W. De Gruyter, Berlin 1959.
- *Lebensphilosophie*, in Joachim Ritter – Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1980, pp. 135-140.
- *Eugen Diederichs und Henri Bergson*, in Monika Estermann – Michael Knocke (Hg.), *Von Göschen bis Rowohlt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens. Festschrift für Heinz Sarkowski zum 65. Geburtstag*, Harrassowitz, Wiesbaden 1990, pp. 158-176.
- Pilzecker, Alfons, *Mémoire et reconnaissance*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» XIII (1897), pp. 229-232.
- Pinto, Louis, *Les neveux de Zarathoustra: La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris 1995.
- Podoroga, Ioulia, *La pensée de Bergson et le modernisme russe: L'élan et l'imagination poétique chez Ossip Mandelstam*, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2008, t. IV, *L'Évolution créatrice 1907-2007: Épistémologie et métaphysique*, pp. 255-267.
- Politzer, Georges (Arout, François), *La fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme*, Les Revues, Paris 1929; rééd. J.J. Pauvert, Paris, 1967; rééd. *Le bergsonisme : une mystification philosophique*, éd. J. Canapa, Éditions Sociales, Paris 1947; trad. it. *Il bergsonismo. La fine di una parata filosofica*, in *Freud e Bergson*, pref. P. Naville, La Nuova Italia, Firenze 1970.
- Poulat, Émile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (1962), 3^e éd. augm., Albin Michel, Paris 1996; trad. it. di F. Rinaldini, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, pref. G. Verucci, Morcelliana, Brescia 1967.
- Prochasson, Christophe, *Les années électriques 1880-1910*, La Découverte, Paris 1991.
- Prochasson, Christophe – Rasmussen, Anne, *Au nom de la patrie. Les intellectuels français et la Première Guerre mondiale, 1910-1919*, La Découverte, Paris 1996.
- Pulliero, Marino, *Une modernité explosive : La revue "Die Tat" dans les renouveaux religieux, culturels et politiques de l'Allemagne d'avant 1914-1918*, Labor et Fides, Genève 2008.
- Quillien, Jean (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve-d'Ascq 1994.

- Rammstedt, Angela, "Wir sind des Gottes der begraben stirbt...". Gertrud Kantorowicz und der nationalsozialistische Terror, «Simmel Newsletter», VI (1996), 2, pp. 135-177.
- Raulet, Gérard, *Ein fruchtbares Missverständnis. Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland*, in Guillaume Plas – Gérard Raulet (Hg.), *Konkurrenz der Paradigma. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie*, 2 Bde., Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2011, Bd. I, pp. 231-278.
- Reiss, Françoise, *Trois professeurs: Jankélévitch, Canguilhem, Grassé répondent à une question: Quelle est la valeur actuelle de la philosophie bergsonienne?*, «Arts», mai-juin 1959.
- von Reventlow, Franziska, *Herrn Dames Aufzeichnungen, oder Begebenheiten aus einem merkwürdigen Stadtteil* (1913), Idel, Oldenburg 2004.
- Rickert, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau 1896-1902; trad. it. di M. Catarzi, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, Liguori, Napoli 2002.
- *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft: ein Vortrag*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau 1899; trad. it. di M. Signore, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979.
- *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (1920), VDM, Saarbrücken 2007.
- Riquier, Camille, *La relève intuitive de la métaphysique: Le kantisme de Bergson*, in Frédéric Worms et Camille Riquier (éd.), *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011, pp. 35-59.
- Rossi, Pietro, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956, 1971².
- Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation* (1762), éd. A. Charrak, Flammarion, Paris 2009; trad. it. a cura di A. Visalberghi, *Emilio*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Santayana, George, *Egotism in German Philosophy*, J.-M. Den and Sons, London 1916; trad. fr. di G. Lerolle – H. Quentin, préf. É. Boutroux, *L'erreur de la philosophie allemande*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1917.
- Scarpelli, Giacomo, *Il cranio di cristallo. Evoluzione della specie e spiritualismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- Scheler, Max, *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson* (1913), in *Gesammelte Werke*, 16 Bde., hg. v. M.S. Frings u. M. Scheler, Franke, Bern 1954-1998, Bd. III, *Vom Umsturz der Werte*, 1955, pp. 313-339; trad. it. di M. T. Pansera, *Tentativi per una filosofia della vita, in La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997, pp. 81-114.

- *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (1913), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VII, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1973.
 - *Der Genius des Grieches und der Deutsche Krieg* (1914), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. IV, *Politisch-pädagogische Schriften*, 1982, pp. 7-250.
 - *Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart* (1914), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. I, *Frühe Schriften*, 1971, pp. 371-409; trad. it. *Etica. Una rassegna critica dell'etica contemporanea*, CUEM, Milano 2003.
 - *Europa und der Krieg* (1915), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. IV, *Politisch-pädagogische Schriften*, 1982, pp. 251-282.
 - *Zur Idee des Menschen* (1915), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. III, *Vom Umsturz der Werte*, 1955, pp. 171-195; trad. it. di M. T. Pansera, *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997, pp. 51-79.
 - *Die Ursachen des Deutschenbasses. Eine nationalpädagogische Erörterung* (1917), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. IV, *Politisch-pädagogische Schriften*, 1982, pp. 283-372.
 - *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VII, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1973, pp. 259-326.
 - *Wesen und Formen der Sympathie* (1922), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VII, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1973, pp. 7-258; trad. it. di L. Bolla, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010.
 - *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des Pragmatischen Motiv in der Erkenntnis der Welt* (1925), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VIII, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1980; trad. it. di L. Allodi, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sui valori e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, Franco Angeli, Milano 1997.
 - *Mensch und Geschichte* (1926), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. IX, *Späte Schriften*, Franke, Bern 1976, pp. 120-144; trad. it. di G. Mancuso, *Uomo e storia*, in *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, introduzione di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 91-119.
 - *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. IX, *Späte Schriften*, cit., pp. 7-71; trad. it. di M. T. Pansera, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997, pp. 115-191; trad. it. di G. Cusinato, *La Posizione dell'Uomo nel Cosmo*, Franco Angeli, Milano 2004.
- Schelling, Friedrich, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809); trad. fr. di G. Politzer, préf. H. Lefebvre, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, Rieder et Cie, Paris 1926.
- Schimmer, Eberhard, *Philosophie der Technik*, Diederichs, Jena 1914.

- Segur, Nicolas, *Le Génie européen, J.J. Rousseau, Taine, Bergson, Anatole France, Maeterlinck, Mme de Noailles, Pierre Loti, Tolstoï, Ibsen, Nietzsche, Einstein, Dante, Keats, Baudelaire*, Fasquelle, Paris 1926.
- Sehgal, Melanie, *Das Leben mit dem Leben denken? Zur Frage der Antiintellektualismus bei Henri Bergson und Heinrich Rickert*, book of abstracts del convegno internazionale *Bergson und Deutschland – Das Problem des Lebensphilosophie*, Magonza 2007, 5-7 luglio, in preparazione.
- Seillière, Ernest, *La philosophie de l'impérialisme*, 4 vol., Plon, Paris 1903-1908; t. I, *Le comte de Gobineau et l'aryanisme historique* 1903; t. II, *Apôllon ou Dionysos : étude critique sur Frédéric Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste*, 1905; t. III, *Impérialisme démocratique*, 1907; t. IV, *Le mal romantique, essai sur l'impérialisme irrationnel*, 1908.
- *L'Allemagne et la philosophie bergsonienne*, «L'Opinion. Journal de la semaine», XXVII (1909), 3 juillet, pp. 13-14.
 - *Introduction à la philosophie de l'imperialisme*, Alcan, Paris 1911.
 - *Les mystiques du néo-romantisme : Évolution contemporaine de l'appétit mystique*, Plon, Paris 1911.
 - *Schätzung und Wirkung der Philosophie Bergsons im heutigen Frankreich*, «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft Kunst und Technik», VII (1912), 1, Oktober, pp. 42-58.
 - *Welche Moralphilosophie lässt Bergson erwarten?*, «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft Kunst und Technik», VIII (1913), 2, November, pp. 191-210.
 - *L'avenir de la philosophie bergsonienne*, Alcan, Paris 1917.
- Seliber, G. (Gerschon), *Der Pragmatismus und seine Gegner auf dem III. Internationalen Kongress für Philosophie*, «Archiv für systematische Philosophie», XVI (1909), pp. 287-298.
- Sepp, Hans Reinder, *Illusion et transcendance: Ingarden lecteur de Bergson*, in Frédéric Worms (éd.), *Annales Bergsoniennes*, PUF, Paris 2004, t. II, *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, pp. 391-407.
- Sertillanges, Antonin Dalmace, *Lumières et périls du bergsonisme*, Flammarion, Paris 1943.
- Sieber, Otto, *Die religionsphilosophie in Deutschland in ihren gegenwärtigen Hauptvertretern. Rudolf Eucken als Festgabe zu seinem 60. Geburtstag überreicht*, Beyer, Langensalza 1906.
- Simmel, Georg, *Stefan George. Eine kunstphilosophische Betrachtung* (1898), *Gesamtausgabe*, 24 Bde., hg. v. O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989-ff., Bd. V, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, 1992, pp. 287-299.
- *Stefan George. Eine kunstphilosophische Studie* (1901), *Gesamtausgabe*, cit., Bd. VII, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band I*, 1995, pp. 21-35.

- *Philosophie des Geldes* (1901/1907), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. VI, *Philosophie des Geldes*, 1989; trad. it. di A. Cavalli e L. Perucchi, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984.
- *Tendencies in German Life and Thought since 1870* (1902), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XVIII, *Englischsprachige Veröffentlichungen. 1893-1910, 2010*, pp. 167-202; trad. it. di N. Squicciarino e L. Cedroni, *Tecnica e modernità nella Germania di fine Ottocento*, Armando, Roma 2000.
- *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* (1904/1918), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. IX, *Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1905/1907), 1997, pp. 7-226; trad. it. di A. Marini e A. Vigorelli, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano 1999.
- *Kant und Goethe* (1906/1916), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. X, *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*, 1995, pp. 119-166; trad. it. di A. Iadicicco, *Kant e Goethe*, Ibis, Como-Pavia 2008.
- *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* (1905/1907), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. IX, *Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1905/1907), 1997, pp. 227 ff.; trad. it. di G. Turco, *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Genova 1982 (rist. 2001).
- *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (1907), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. X, *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*, 1995, pp. 167-408; trad. it. di A. Olivieri, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.
- *Der siebente Ring* (1909), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XII, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, Bd. I*, 2001, pp. 51-54.
- *Zur Metaphysik des Todes* (1910), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XII, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Bd. I*, 2001, pp. 81-96.
- *Mélanges de philosophie relativiste*, trad. fr. di Alix Guillaïn, Alcan, Paris 1912; erneut veröffentlicht in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XIX, *Französisch- und italienischsprachige Veröffentlichungen. Mélanges de philosophie relativiste*, 2002, pp. 129-136.
- *Henri Bergson* (1914), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XIII, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Bd II*, 2000, pp. 53-69; trad. it. di M. Protti, *Henri Bergson*, «Aut aut», 1984, 204, pp. 14-26 e in «Diritto e cultura. Archivio di filosofia e sociologia», I (1991), pp. 41-53.
- *Bergson und der deutsche "Zynismus"* (1914), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XVII, *Miszellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge, Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen. Beiträge aus der "Jugend"*, 2004, pp. 121-123.
- *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag* (1918), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XVI, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der*

- modernen Kultur. Lebensanschauung*, 1999, pp. 181-207; trad. it. di G. Rensi, *Il conflitto della civiltà moderna*, Se, Milano 1999.
- *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapiteln* (1918), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XVI, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, 1999, pp. 209-425; trad. it. di G. Antinolfi, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, ESI, Napoli 1997.
 - *Über die Freiheit* (1922), *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XX, *Postume Veröffentlichungen. Ungedrucktes. Schulpädagogik*, 2004, pp. 80-115; trad. it. di M. Martinelli, *Frammento sulla libertà*, Armando, Roma 2009, pp. 63-119.
 - *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik* (1913), in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. XII, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, Band I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, pp. 417-470.
- Simmel, Hans, *Lebenserinnerungen*, in *Georg Simmel, Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*, hg. v. H. Böhner und K. Gründer, Frankfurt am Main 1976.
- Simonotti, Edoardo, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006.
- Sitbon-Peillon, Brigitte, “*Les Deux Sources de la morale et de la religion*” suite de “*L'Évolution créatrice*” ? *Genèse d'un choix philosophique : entre morale et esthétique*, in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2008, t. IV, *L'Évolution créatrice 1907-2007 : Épistémologie et métaphysique*, pp. 325-338.
- Sommer, Robert, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, Stahel, Würzburg 1892.
- Soulez, Philippe, *Présentation d'un article inédit en français de Max Horkheimer sur Henri Bergson*, «*Homme et société*», 69-70 (1983), juillet-décembre, pp. 3-8.
- *Présentation*, in Henri Bergson – Gustave Hamelin, *Fichte: Deux Cours inédits publiés par Fernand Turlot et Philippe Soulez*, Centre de documentation en Histoire de la Philosophie, Strasbourg 1988, pp. 147-152.
 - *Bergson politique*, PUF, Paris 1989.
- Soulez, Philippe (éd.), *Les philosophes et la guerre de 14*, PUF, Saint-Denis 1988.
- *La guerre et les philosophes. De la fin des années 20 aux années 50*, PUF, Saint-Denis 1992.
- Soulez, Philippe – Worms, Frédéric, *Bergson* (1997), PUF, Paris 2002².
- Soulié, Stéphan, *Les philosophes en République : L'aventure intellectuelle de la «Revue de métaphysique et de morale» et de la Société française de philosophie (1891-1914)*, préf. C. Prochasson, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009.

- Stancati, Claudia (éd.), *Henri Bergson : esprit et langage*, Mardaga, Sprimont 2001.
- Steenbergen, Albert, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, Diederichs, Jena 1909.
- von Strauß, Lulu – Diederichs, Torney (Hg.), *Eugen Diederichs. Leben und Werk*, Diederichs, Jena 1936.
- Suarès, André, *Commentaires sur la guerre des Boches*, 4 voll., Émile-Paul, Paris 1915.
- Trippen, Norbert, *Zwischen Zuversicht und Mutlosigkeit. Die Görres-Gesellschaft in der Modernismuskrise 1907-1914*, «Saeculum», XXX (1979), pp. 280-291.
- Troeltsch, Ernst, *Die Revolution in der Wissenschaft. Eine Besprechung von Erich von Kahlers Schrift gegen Max Weber: "Der Beruf der Wissenschaft" und der Gegenschrift von Artur Salz: "Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern"* (1921), in *Gesammelte Schriften*, 4 Bde., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Leipzig 1922-1925, Bd. IV, 1925, pp. 653-676; trad. it. di V. Pinto, *La rivoluzione nella scienza*, Guida, Napoli 2001.
- *Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. III. Phänomenologische Schule, Scheler, Croce, Bergson*, «Historische Zeitschrift», CXXV (1922), 3, pp. 377-438.
- *Der Historismus und seine Probleme* (1922), in *Kritische Gesamtausgabe*, 20 Bde., hg. v. F.W. Graf, W. de Gruyter, Berlin 1998-, Bd. XVI, 2006; trad. it. di G. Cantillo e F. Tessitore, *Lo storicismo e i suoi problemi*, 2 voll., Guida, Napoli 1989.
- *Historismus und seine Überwindung – Christian Thought. Its History and Application* (1924), mit einer Einleitung v. F. von Hügel, Pan Verlag Rolf Heise; erneut veröffentlicht in *Kritische Gesamtausgabe*, 20 Bde., hg. v. F.W. Graf, W. de Gruyter, Berlin 1998-; Bd. XVII, 2006.
- *Briefe an Friedrich von Hügel 1901-1923*, hg. v. K-E. Apfelbacher – P. Neuber, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1974.
- Trotignon, Pierre, *Bergson et la propagande de guerre*, in Jean Quillien (éd.), *La reception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Lille, Paris 1994, pp. 207-215.
- Tyrrell, George, *L'Évolution créatrice* (1908), «Hibbert Journal», January, pp. 435-442.
- *The mystical Element of Religion*, «The Quarterly Review», CCXI (1909), 420, July, pp. 101-126.
- Underhill, Evelyn, *Mysticism. A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Methuen & co., London 1912.
- *The Mystic Way*, Dent, London 1913.
- Ungern-Sterberg, Jürgen von, *Der Aufruf «An die Kulturwelt !». Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*, Stuttgart, Franz Steiner, 1996.

- Valéry, Paul, *Henri Bergson*, in Albert Béguin – Pierre Thévenaz (éd.), *Henri Bergson: Essais et témoignages*, La Baconnière, Neuchâtel 1941, pp. 19-24.
- Verneuil, Yves, *Un protestant à la tête de l'enseignement secondaire: Élie Rabier*, «*Histoire de l'éducation*», II (2006), 110, pp. 111-139.
- Vialatoux, Joseph, *De Durkheim à Bergson*, Bloud et Gay, Paris 1939.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Das Geistesleben bei Bergson, Eucken und Kroner*, book of abstracts der Tagung *Bergson und Deutschland – Das Problem des Lebensphilosophie*, Mainz 2007, 5-7 luglio.
- *Le mysticisme comme cas particulier de l'analogie chez Bergson*, in Ghislain Waterlot (éd.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 2008, pp. 233-248.
- *L'événement et le tout: Windelband, lecteur de Bergson*, «*Revue philosophique de la France et de l'étranger*», CXXXIII (2008), 2, pp. 157-171.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (éd.), *Bergson et l'idéalisme allemand*, numéro monographique de «*Les études philosophiques*», LXXVI (2001), 4, octobre-décembre.
- Wandrey, Conrad, *Ludwig Klages und seine Lebensphilosophie*, Barth, Leipzig 1933.
- Waterlot, Ghislain, *Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson*, in D. de Courcelles – G. Waterlot (éd.), *La mystique face aux guerres mondiales*, PUF, Paris 2010, pp. 131-151.
- Waterlot, Ghislain (éd.), *Bergson et la religion: Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 2008.
- Weiß, Otto, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1995.
- *Il modernismo in Germania*, in Alfonso Botti – Rocco Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997*, Quattro venti, Urbino 2000, pp. 311-342.
- Werner, Meike G., *Mehr Kunst ins Leben. Eugen Diederichs, Jena als Kraftzentrum der Moderne* in Jürgen John – Justus H. Ulbricht (Hg.), *Jena. Ein nationaler Erinnerungsort?*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2007, pp. 183-194.
- *Das Gewissen unserer Zeit: Nietzsche im Netzwerk des Diederichs Verlages*, in Gangolf Hübinger – Andrzej Przyłębski, *Europäische Umwertungen: Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich – Europejskie przewartosciowania: recepcja Nietzschego w Niemczech, Polsce i Francji*, Lang, Frankfurt am Main-New York 2007, pp. 85-94.
- Windelband, Wilhelm, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), in *Präliminarien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924, pp. 136-160; trad. it. di A. Banfi, *Le scienze naturali e la storia*, in *Preludi. Saggi e discorsi di introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 1947, pp. 156-174.

- *Zur Einführung*, in Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*, Diederichs, Jena 1908, pp. III-XIV; trad. it. di G. Stella, *Introduzione a Bergson*, Matière et mémoire, «Diritto e Cultura. Archivio di filosofia e sociologia», I, 1991, pp. 33-40.
- Worms, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, Paris 2004.
- *La vie est-elle la double source de la morale ?*, in *Les deux sources de la morale et de la religion. Henri Bergson*, Ellipses, Paris 2004, pp. 63-70.
- *La materia e lo spirito in Bergson o la differenza assoluta*, in Giuseppe Bianco – Georges Canguilhem – Gilles Deleuze (a cura di), *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evolutione creatrice di Bergson*, Mimesis, Milano 2006, pp. 121-134.
- *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Gallimard, Paris 2009.
- Worms, Frédéric (éd.), *Le moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2004.
- *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2002, t. I, *Bergson dans le siècle*.
- *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2004, t. II, *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*.
- *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2007, t. III, *Bergson et la science*.
- *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2008, t. IV, *L'Évolution créatrice 1907-2007 : Épistémologie et métaphysique*.
- Worringer, Wilhelm, *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie* (1908), Piper, München 1976; trad. it. a cura di A. Pinotti, *Astrazione e empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*, Einaudi, Torino 2008.
- Wundt, Wilhelm, *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* (1874), Engelmann, Leipzig 1991; trad. fr. E. Rouvier, *Psychologie physiologique*, 2 vol., Alcan, Paris 1886.
- *Über den wahrhaften Krieg. Rede gehalten in der Alberthalle zu Leipzig am 10. September 1914*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1914.
- Bönke, H., *Plagiator Bergson, Membre de l'Institut. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier, président de l'Académie des Sciences. Charlottenburg, o. J. Fr. Huth s Verlag, «Lithe-rarisches Zentralblatt», (1915), 13. November, pp. 1131-1137.*
- Wust, Peter, *Die Auferstehung der Metaphysik* (1920), Regensburg, Münster 1963.
- Zambelli, Paola, *Alexandre Koyré im "Mekka der Mathematik"*, «NTM International Journal of History and Ethics of Natural Sciences, Technology and Medicine», VII (1999), 1, December, pp. 208-230.
- *Segreti di gioventù. Koyré da SR a S.R. : Da Mikhailovsky a Rakovsky?*, «Giornale critico della filosofia italiana», III (2007), 1, pp. 109-151.
- Zanfi, Caterina, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle "Due fonti"*, pref. M. Iofrida, Bononia University Press, Bologna 2009.

- *Henri Bergson und Maurice Merleau-Ponty – Das Bild zwischen Phänomenologie und Ontologie*, in Simone Neuber – Roman Veressov (Hg.), *Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Philosophiegeschichte von Platon bis Nancy*, Wilhelm Fink Verlag, München 2009, pp. 285-299.
- *Figures de l'homme de L'Évolution créatrice aux Deux Sources*, in *Vers Les Deux Sources de la morale et de la religion. Sous la direction de Vladimir Gradev et Kristian Bankov*, Nouvelle Université Bulgare 2010, <http://ebox.nbu.bg-berg2-sk5.html>.
- *Reazioni italiane al bergsonismo nel secondo dopoguerra*, in *Impegno per la ragione. Filosofia e Società nell'Italia contemporanea. Il caso del Neoilluminismo. Atti del convegno del 25-26 giugno 2009, Università di Bologna*, a cura di Walter Tega, in «Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia», III (2/2010-1/2011), pp. 127-152.
- *Le sujet dans la société ouverte*, in F. Caeymaex – A. François – F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2012, t. V, *Bergson et la politique : De Jaurès à aujourd'hui*, pp. 223-243.
- *La machine dans la philosophie de Bergson*, in S. Abiko – A. François – C. Riquier (éd.), *Annales bergsoniennes*, PUF, Paris 2013, t. VI, *Bergson, le Japon, la catastrophe*, pp. 275-296.

Indice dei nomi

Abbe, Ernst 26
Abiko, Shin 14, 133, 143, 252
Agard, Olivier 14, 190, 281
Alighieri, Dante 261
Allodi, Leonardo 190
Ammon, Otto 254-255
Anders, Günther 196
Andler, Charles 17, 260
Andolfi, Ferruccio 106
Antal, Illès 241
Antinolfi, Gabriella 115
Apfelbacher, Karl-Ernst 34, 49
Arganese, Giovanni 247
Armogathe, Jean-Robert 36
Arnaud, Eraldo 14
Arosio, Enrico 58
Aster, Ernst von 25
Audoin-Rouzeau, Stéphane 229
Austen, Jane 50
Avenarius, Richard Heinrich 23, 49,
240, 256

Babini, Valeria Paola 24
Baensch, Otto 40, 129
Baeumker, Clemens 39-41
Balthasar, Hans Urs von 194, 198
Banfi, Antonio 155
Barmann, Lawrence F. 33, 35, 37
Barrès, Maurice 242, 259

Barth, Johann Ambrosius 23
Barthélémy-Madaule, Madeleine 15,
104
Baruzi, Jean 80
Bassani, Franco 112
Baudelaire, Charles 261
Baumgarten, Alexander Gottlieb 25
Beaunier, André 262
Beck, Carl Gottlob 23, 187
Becker, Annette 229
Béguin, Albert 194, 280
Behr, Michael 100-111
Benda, Julien 251
Benrubi, Isaak 12, 24, 26, 29-31,
36-38, 40, 44-48, 50-51, 54-55,
67-72, 75, 78-80, 84-85, 87, 90-
91, 109-110, 153, 185, 188, 208,
227-228, 236, 252, 255-256,
261, 263, 274, 278
Bensaude-Vincent, Bernadette 58
Berman, Antoine 10
Berth, Edouard 259
Berthelot, René 55, 75, 260
Bertrand, Louis 262
Beyer, Hermann 29, 31
Bianquis, Geneviève 259-261
Billia, Lorenzo Michelangelo 155
Bismarck, Otto von 228, 246-247
Bloch, Marc 282
Blondel, Christine 58

- Blondel, Maurice 35-37, 39, 41,
 Bock, Claus Victor 40, 90
 Bodei, Remo 24
 Boehringer, Robert 87
 Boella, Laura 191
 Bohl, Anna 186
 Bönke, Hermann 240-241
 Bonus, Arthur 45, 62
 Böringer, Hannes 97
 Bornhausen, Karl 25, 87, 170-171,
 173
 Botti, Alfonso 34
 Bouglé, Célestin 13, 83
 Bourdieu, Pierre 12
 Boutroux, Émile 25, 31, 45-46, 68,
 70, 73-74, 155, 171, 229, 241-
 242, 247
 Braumüller, Wilhelm 53
 Braun, O. 233
 Bremond, Henri 35
 Brentano, Franz 39, 89
 Brockdorff, Cay von 241
 Brocke, Bernhard vom 240
 Brunschvicg, Léon 83, 190, 198
 Buisson, Ferdinand 241
 Bunge, Gustav P.A. 145-146
 Burckhardt, Jacob 27
 Buriot, Henri 30-31, 45

 Caeymaex, Florence 125, 176
 Calder III, William M. 241n
 Campioni, Giuliano 24
 Canapa, Jean 251
 Canguilhem, Georges 112, 198
 Cantillo, Giuseppe 55, 157
 Cantor, Georg 66
 Carbone, Mauro 137
 Caro, Elme-Marie 247
 Cartesio, v. Descartes, René
 Cassin, Barbara 12
 Cassirer, Ernst 14, 93, 135, 175-
 179, 199, 216-217, 269-270, 277
 Catarzi, Marcello 151
 Causse, Jeanne 262
 Cavalli, Alessandro 100
 Cedroni, Lorella 219
 Cerrato, Rocco 34
 Cessole, Bruno de 262
 Chamberlain, Houston Stewart 254
 Chevalier, Jacques 16, 67, 187-188
 Civita, Alfredo 89
 Claudel, Paul 90
 Cohen, Hermann 232
 Coignet, Clarisse 153
 Colin, Armand 66
 Colli Staude, Chiara 24
 Colli, Giorgio 24, 114, 263
 Conrad-Martius, Hedwig 187
 Contini, Annamaria 90
 Cortina, Raffaello 132, 137
 Costa, Maria Teresa 11
 Costa, Vincenzo 184
 Courcelles, Dominique de 229
 Cousin, Victor 55
 Couturat, Louis 83, 155
 Crépon, Marc 11
 Croce (della), San Giovanni 80
 Croce, Benedetto 157, 171
 Curtius, Ernst Robert 40, 87, 90-91,
 110, 189, 253-254
 Curtius, Karl 241

 D'Anna, Vittorio 99, 101, 120
 Dahme, Heinz-Jürgen 86
 Delacroix, Henri 77, 80
 De La Pierre, Sergio 251
 Deleuze, Gilles 38, 186, 281
 Delitz, Heike 14n 190
 Descartes, René 244
 Deschanel, Paul 242

- De Vincolis, Maria 28
- Diederichs, Eugen 16 19, 25-27, 30, 43, 47-48, 50-53, 56-59, 61-62, 84-86, 88, 109, 152, 186, 193, 195, 207-208, 232, 254, 256, 262, 273
- Diederichs, Niels 46n
- Digeon, Claude 111, 247, 262
- Dilthey, Wilhelm 60, 88-89, 185-186, 194, 232
- Döblin, Alfred 58
- Doucet, Jacques 17, 25, 234, 261
- Drain, Henri 261
- Drehse, Volker 208
- Dreyfus, Alfred 247
- Driesch, Hans 19, 57, 87, 141-147, 149-153, 159-161, 163-164, 190, 196, 256, 263, 276-277, 281
- Duhem, Pierre 49, 242
- Durkheim, Émile 36, 83, 241
- Eimer, Theodor 141
- Einstein, Albert 261
- Elsenhans, Theodor 66
- Eraclito 116, 119-120, 276
- Ermarth, Michael 110
- Espagne, Michel 11-12, 29, 66, 183, 260
- Estermann, Monika 44, 84
- Eucken, Rudolf 11, 19, 23, 26-35, 37-39, 43-46, 48-49, 53, 56, 60, 65-80, 145, 171, 186-188, 207-208, 219, 227, 229, 240, 273-274, 278
- Fechner, Gustav 15, 24
- Fellini, Federico 59
- Feuerhahn, Wolf 66
- Feyl, Othmar 33
- Fichte, Johann Gottlieb 15, 28, 30, 37, 52, 60, 62, 167
- Fink, Hilary 17
- Fischer, Joachim 190-191, 195
- Fischer, Kuno 66
- Fitzi, Gregor 14, 30, 44, 46, 51, 66, 84-86, 98, 101, 106, 110-111, 153, 228, 231, 275
- Flasch, Kurt 29, 229, 231, 233
- Flashar, Helmut 241
- Fohr, Paul 86
- France, Anatole 261
- François, Arnaud 14-15, 27, 38, 125, 133, 141, 143, 168, 176, 187, 241, 252, 257, 259, 263
- Frankenberger, Julius 50-51, 54, 84, 86
- Fränzel, Walter 50, 86
- Frege, Gottlob 66
- Freud, Sigmund 17, 117, 188, 230, 251
- Friedel 47
- Frings, Manfred S. 56, 186, 191
- Frisby, David P. 100
- Fujita, Hisashi 14, 143
- Fürtwangler, Märli 187
- Gassen, Kurt 85, 109, 184
- Gebert, Karl 39
- Gentile, Giovanni 30
- George, Stefan 19, 54, 83, 85-89, 92-94, 110, 156, 275
- Giametta, Sossio 114, 255
- Gibson, William Ralph Boyce 76-77
- Gide, André 90, 260-261
- Gide, Charles 47
- Gierke, Otto von 171
- Giessler, Carl Max 23
- Ginzburg, Natalia 59
- Giometti, Gino 10
- Gobineau, Joseph-Arthur de 243
- Goddard, Jean-Christophe 15

- Goethe, Johann Wolfgang von 29, 79, 88, 100, 103, 167, 209, 247, 260
- Goldscheider, Alfred 23
- Goldstein, Julius 25-26, 48-49, 57, 69, 208-209
- Gouhier, Henri 68
- Graf, Friedrich Wilhelm 43, 45, 52, 55, 208
- Grappe, André 268
- Grassé, Pierre-Paul 198
- Grasset, Bernard 242, 251
- Groethuysen, Bernard 110, 189
- Grosse Kracht, Klaus 110
- Gründer, Karlfried 97
- Guillain, Alix 110-111, 115
- Gundolf, Ernst 52, 54, 88-90, 92-94, 97
- Gundolf, Friedrich 40, 86-88, 90, 253-254
- Gurewitsch, Aron David 25
- Guyau, Jean-Marie 30, 117, 190, 244
- Haeckel, Ernst 14, 26-27, 59, 75, 142, 240
- Halévy, Daniel 260
- Halévy, Elie 83, 260
- Hamann, Johann Georg 62, 167
- Hamelin, Octave 15
- Hanna, Martha 229, 241, 246
- Harrington, Anne 149-150
- Hauptmann, Gerhart 231-232
- Hebert, Mary 34
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 15, 39, 55, 70, 74, 171-172, 219, 244-248
- Heidegger, Martin 186, 192, 281
- Heidler, Irmgard 44, 52, 61, 86
- Helbing, Lothar 40, 90
- Hellmann, Hanna 230-231n
- Henckmann, Wolfhart 38, 40, 48, 187, 190
- Herder, Johann Gottfried 62, 167
- Héring, Jean 184, 187
- Hermann, A. 242
- Hermann, Emily 77-78
- Herr, Lucien 17
- Hertling, Georg von 38-39, 44
- Heuss, Theodor 58
- Heymans, Gerard 23-24
- Hildebrand, Dietrich von 187
- Hirth, Georg 59
- Hitler, Adolf 14, 92, 142-143, 150, 268
- Hobbes, Thomas 255
- Hochheim, Eckhart von 61
- Hölderlin, Friedrich 29
- Honigsheim, Paul 261
- Horkheimer, Max 13
- Horneffer, August 26-27, 59
- Horneffer, Ernst 26, 59, 62
- Huan, Gabriel 262
- Hübinger, Gangolf 27, 43, 208
- Hügel, Friedrich 32-39, 44, 49, 77, 156, 274
- Hugon, Édouard 41
- Hullet, Anna 74
- Husserl, Edmund 89, 109, 171, 183-187, 192, 195-196, 198, 215, 277-278
- Iadicicco, Alessandro 100
- Ibsen, Henrik 261
- Ingarden, Roman 185-186, 277
- Invitto, Giovanni 36
- Iofrida, Manlio 36, 66
- Jacobi, Friedrich Heinrich 62, 167, 219, 246
- Jacoby, Günther 241n

- James, William 23, 48-49, 57, 69, 80,
89, 153-154, 168, 193, 196, 237
- Janet, Pierre 24
- Janicaud, Dominique 55n
- Jankélévitch, Samuel 117
- Jankélévitch, Vladimir 12, 15-17,
19, 98, 110, 117-123, 125, 127,
132-133, 136-137, 190, 198,
276, 280
- Janssens, Laurent 41
- Janvier, Antoine 131
- Jaurès, Jean 3, 125
- Jerusalem, Wilhelm 53, 57, 69
- Jones, William Tudor 76-77
- Jourdan, Henri 91
- Jung, Karl Gustav 57, 59, 62
- Kahler, Erich von 89, 156
- Kalthoff, Albert 45
- Kant, Immanuel 11, 15, 25, 29, 39,
44, 51-54, 73, 97, 99-107, 152,
178, 187, 215, 232, 244, 246-
247, 274-275
- Kantorowicz, Gertrud 51, 85-87,
97, 145, 262
- Keats, John 261
- Keller, Adolf 56, 59-60, 62, 193, 256
- Kelly, James J. 35
- Keyserling, Hermann von 52-53, 98,
144, 149, 171, 191, 196, 232-236
- Kippenberg, Hans G. 208
- Klages, Ludwig 11, 54, 92-94, 203,
217
- Klimke, Friedrich 233
- Knocke, Michael 44, 84
- Knudsen, Peter 241
- Köhnke, Klaus Christian 100
- Koyré, Alexandre 183-184, 187, 198,
277
- Kozlowsky, Wladyslaw Mieczyslaw
155
- Kraepelin, Emil 24
- Kramme, Rüdiger 97
- Krech, Volkhard 100, 111
- Kroner, Richard 75, 170-172, 185
- Laberthonnière, Lucien 35-36, 38
- Lachelier, Jules 25, 37
- Lagarde, Paul de 26, 61
- Lalande, Pierre-André 155
- Landmann, Georg Peter 87
- Landmann, Michael 85-86, 98
- Langbehn, Julius 61n
- Lask, Emil 192
- Lasson, Adolf 85
- Latzel, Klaus 111
- Laudet, Maurice 242
- Lavelle, Louis 192
- Lavigne-Mouilleron, Christel 24
- Le Roy, Édouard 35, 37, 250
- Lefebvre, Henri 280-281
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von 17,
62, 243-244
- Leicht, Alfred 74
- Lenz-Medoc, Paulus 192
- Léon, Xavier 66, 83, 98
- Lepénies, Wolf 247
- Lepsius, Sabine 87
- Lerch, Eugen 57, 86
- Lersch, Philipp 193
- Lévêque, Charles 68
- Leyendecker, H. 33, 256
- Liguori Barbieri, Ersilia 30
- Lindken, Theodor 241
- Lipps, Theodor 24, 56, 187
- Lisciani Petrini, Enrica 121
- Locke, John 243-244
- Loisy, Alfred 35-36, 39
- Lolli, Arcangelo 41
- Lossky, Nicolas Onufrievich 17, 196

- Losurdo, Domenico 246
 Loti, Pierre 261
 Lotze, Hedwig 26
 Lotze, Rudolf Hermann 26
 Lübbe, Hermann 29
 Lukács, György 13-14
 Luquet, Georges-Henri 30-31, 45
 Lutero, Martin 39, 61

 Mach, Ernst 49, 66, 147, 256
 Madelrieux, Stéphane 150
 Mader, Wilhelm 38, 44, 86, 153, 187
 Maeterlinck, Maurice 261
 Maine de Biran, Marie-François-Pierre
 Gonthier 30, 244
 Malebranche, Nicolas 36
 Mancuso, Giuliana 202
 Mann, Thomas 219, 230
 Marianelli, Marianello 230
 Marietti, Anna Maria 53
 Marini, Alfredo 101
 Maritain, Jacques 36, 40-42, 142, 144
 Martinelli, Monica 129
 Maspero, François 251
 Mathieu, Vittorio 41
 Maurras, Charles 242
 Mauthner, Fritz 231-232
 Maxwell, James Clerk 196
 Mayer, Gustav 110
 Mazars, Pierre 117
 Meinecke, Friedrich 157, 171
 Meinong, Alexius 66
 Meletti Bertolini, Mara 24
 Merleau-Ponty, Maurice 132, 137,
 192, 281
 Meyer, Andreas 43
 Meyer, Rudolf W. 26, 85, 97, 185
 Mézières, Alfred Jean-François 247
 Mikhailovsky, Nikolai Konstantinov-
 ich 183

 Minkowsky, Eugène 24
 Monakov, Constantin von 24
 Monticelli, Giuseppe 31, 38
 Montinari, Mazzino 24, 114, 263
 Moretti, Giampiero 54, 93
 Morhange, Pierre 281
 Mosse, George L. 58-61, 92
 Mossé-Bastide, Rose-Marie 68
 Mourgue, Raoul 24
 Müller-Freienfels, Richard 23-23
 Münsterberger, Hugo 23
 Musatti, Cesare 230

 Natorp, Paul 66
 Naumann, C.G. 263
 Naville, Adrien 155
 Naville, Pierre 251n
 Nethercott, Francis 17, 183
 Neuber, Peter 34, 49
 Neveu, Bruno 36
 Nietzsche, Friedrich 11, 14-15, 18,
 20, 24, 26-29, 40, 45, 59-60, 62,
 77-79, 89, 92-93, 111-112, 114,
 116, 135, 146, 167-168, 176, 186-
 187, 193-194, 198, 202-204, 244,
 247, 253-263, 265-266, 270, 278,
 280-281
 Nizan, Paul 251
 Noailles, Anna de 261n
 Norton, Robert Edward 94
 Novalis (Georg Friedrich Philipp
 Freiherr von Hardenberg) 67

 Olgiati, Francesco 41
 Olivieri, Anna 111
 Ollé-Laprune, Léon 36-37, 41
 Ortega y Gasset, José 281
 Ostwald, Friedrich Wilhelm 147
 Ott, Emil 88

- Paci, Enzo 114, 122, 137
 Palladino, Eusapia 58
 Panis, Daniel 55
 Pansera, Maria Teresa 186, 190-191, 202
 Papilloud, Christian 110
 Papparo, Felice Ciro 15
 Parmenide 116
 Pascal, Blaise 38, 170, 244
 Paulsen, Friedrich 66
 Peano, Giuseppe 155
 Péguy, Charles 90, 259
 Perrier, Edmond 219, 240, 242
 Perticone, Giacomo 28n
 Perucchi, Lucio 100, 115
 Petit, Gabriel 242n
 Petre, Maude Dominica 34-35, 37
 Petyx, Vincenza 229, 249
 Pflug, Günther 44, 4n, 50, 84, 86, 232
 Philonenko, Alexis 262
 Piana, Giovanni 183
 Pilzecker, Alfons 23
 Pinotti, Andrea 56
 Pinto, Louis 260
 Pinto, Valeria 89, 156
 Plas, Guillaume 14, 185, 190
 Plotino 57, 68, 117
 Podoroga, Ioulia 17
 Poincaré, Henri 47, 49
 Politzer, Georges 251, 280-281
 Poulat, Émile 34
 Prochasson, Christophe 66, 229
 Protti, Mauro 111
 Proust, Marcel 137
 Przyłębski, Andrzej 27
 Pulliero, Marino 27, 50-51, 58-61, 208
 Pусci, Lucio 56
 Quillien, Jean 11, 55, 229, 246
 Rabault-Feuerhahn, Pascale 66
 Rabier, Élie 36
 Racinaro, Roberto 175, 199, 216
 Rammstedt, Angela 85, 106, 110
 Rammstedt, Otthein 84, 86
 Raulet, Gérard 14, 185, 190-191
 Ravaisson, Félix 30, 48, 55, 90
 Recki, Birgit 175-176
 Reichl, Otto 91, 191
 Reinke, Johannes 141, 143
 Reiss, Françoise 198
 Renan, Ernest 247
 Renouvier, Charles 25, 48
 Rensi, Giuseppe 113
 Reventlow, Franziska von 92
 Ribot, Théodule 24-24
 Riehl, Alois 66
 Riou, Gaston 47
 Riquier, Camille 14-15, 27, 133, 252
 Rivière, Marcel 36, 41, 144
 Robinet, André 189
 Rohde, Erwin 254-255
 Rolland, Romain 90
 Rothacker, Erich 91
 Rousseau, Jean-Jacques 29-29, 208, 222, 261
 Rouvier, Elie 24
 Roz, Firmin 47
 Saba-Sardi, Francesco 58
 Salz, Arthur 87, 89, 156
 Sansonetti, Giuliano 117
 Santucci, Antonio 112
 Scarpelli, Giacomo 58
 Scheler, Amélie 186-187
 Scheler, Maria 33
 Scheler, Max 14, 20, 26, 33, 35, 38-39, 44, 48, 56, 85-86, 93, 113-

- 114, 153, 157, 184, 186-199,
 201-205, 207, 209-213, 215-216,
 220, 222-223, 229, 232-233,
 240, 256-257, 260, 277-278, 281
 Scheler, Wolfgang 186
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
 von 14-15, 55, 62, 74, 80, 167-
 168, 176, 280-281
 Schiller, Ferdinand Cuning Scott
 57, 196
 Schiller, Friedrich 25, 29, 34
 Schleiermacher, Friedrich 62
 Schmidt, Gert 100, 111
 Schopenhauer, Arthur 11, 14-15, 17,
 24n, 60, 80, 111, 168, 219, 240-
 241, 244, 246, 254, 259
 Schuler, Alfred 92
 Schwar, H. 256
 Séailles, Gabriel 30
 Secrétan, Charles 48
 Segur, Nicolas 261
 Seignobos, Charles 150
 Seillière, Ernest 24, 253-259, 262-
 263, 267, 280
 Seliber, Gerschon 147, 154
 Sepp, Hans Reinder 185-186
 Sieber, Otto 31
 Signore, Mario 151
 Simmel, Georg 11, 13-14, 19, 40,
 44, 51, 55, 60, 66, 83-89, 97-107,
 109-124, 127, 129-130, 133,
 136-137, 145, 156-157, 171,
 178, 184, 196, 198, 209-210,
 219, 229n 231-233, 240, 255,
 275-276, 278
 Simmel, Gertrud 85, 111
 Simmel, Hans 97
 Simonotti, Edoardo 194, 204
 Sitbon-Peillon, Brigitte 92
 Socrate 28
 Sombart, Werner 209
 Sommer, Robert 25-25n
 Sorel, Georges 30, 259
 Soulez, Philippe 13, 15, 229, 252
 Soulié, Stéphan 66
 Souriau, Paul 30
 Sparn, Walter 208
 Spinoza, Baruch 29, 57
 Squicciarino, Nicola 219
 Stancati, Claudia 90
 Steenbergen, Albert 25-26, 45, 48-
 50, 52, 54
 Stein, Edith 187
 Steiner, Herbert 40, 90, 254
 Strauß und Torney, Lulu von 16, 44
 Suarès, André 90, 259, 262
 Sugiyama, Naoki 14, 143
 Susman, Margarete 51, 85-86
 Taine, Hippolyte 261
 Tega, Walter 47, 66
 Tessitore, Fulvio 55, 157
 Testa, Aldo 30
 Thévenaz, Pierre 194, 280
 Thimann, Michael 88
 Tönnies, Ferdinand 66, 209
 Tonquédec, Joseph de 41, 54
 Trippen, Norbert 38n
 Troeltsch, Ernst 34-35n, 49n, 55,
 60, 73, 89, 152-153, 155-160,
 170-171, 203, 208, 274, 276-277
 Trotignon, Pierre 117, 137, 188, 229
 Turco, Gerardo 99
 Turlot, Fernand 15
 Tyrrell, George 34-35
 Uexküll, Jakob von 144
 Underhill, Evelyn 77-78, 189
 Vaihinger, Hans 23, 66, 187
 Valéry, Paul 189, 260, 280

- Verneuil, Yves 36
 Vieillard-Baron, Jean-Louis 14, 74-
 75, 125, 152, 154-155, 171
 Vigorelli, Amedeo 101
 Visalberghi, Aldo 222
 Vollet, Matthias 15, 168

 Wagner, Charles 47
 Wagner, Richard 167
 Wahl, Jean 117, 137, 262
 Waterlot, Ghislain 125, 150, 229,
 268
 Watier, Patrick 110
 Weber, Max 58, 89, 156, 209
 Weismann, August 141
 Weiß, Otto 34, 39
 Werfel, Franz 196
 Werner, Meike G. 27, 43
 Werner, Michael 12
 Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von
 26n
 Windelband, Wilhelm 14, 24, 39,
 47, 51, 144, 152-159, 171, 240,
 254, 277
 Winter, Carl 66, 147, 153, 231
 Witt-Guizot, Henriette de 47
 Wolff, Christian 25
 Wölfflin, Heinrich 171
 Wolfskehl, Karl 88, 92
 Worms, Frédéric 12, 14-15, 17, 27,
 38, 66, 84, 92, 125-126, 176,
 186, 245, 248
 Worms, René 83
 Worringer, Wilhelm 56
 Wundt, Wilhelm 15, 17, 23-24, 66,
 239-241

 Zambelli, Paola 183-184
 Zanfi, Caterina 36, 47, 220, 248,
 252, 259
 Zeller, Edouard 66
 Zini, Valeria 121

ANALISI FILOSOFICHE

- Massimo Dell'Utri (a cura di), *Olismo*
Rosaria Egidi, Massimo Dell'Utri e Mario De Caro (a cura di), *Normatività, fatti, valori*
Massimo Dell'Utri, *L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo*
Giacomo Romano, *Essere per. Il concetto di "funzione" tra scienze, filosofia e senso comune*
Sandro Nannini, *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*
Giancarlo Zanet, *Le radici del naturalismo. W.V. Quine tra eredità empirista e pragmatismo*
Rosa M. Calcaterra (a cura di), *Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni*
Georg Henrik von Wright, *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*
Elio Franzini, Marcello La Matina (a cura di), *Nelson Goodman, la filosofia e i linguaggi*
Erica Cosentino, *Il tempo della mente. Linguaggio, evoluzione e identità personale*
Francesca Ervas, *Uguale ma diverso. Il mito dell'equivalenza nella traduzione*
Jlenia Quartarone, *Causazione e intenzionalità. Modelli di spiegazione causale nella filosofia dell'azione contemporanea*
Arianna Bernardi, *Intenzionalità e semantica logica in Edmund Husserl e Anton Marty*
Maria Primo, *Alle radici della parola. L'origine del linguaggio tra evoluzione e scienze cognitive*
Antonio Rainone, *Quale realismo, quale verità. Saggio su W. V. Quine*
Giovanni Tuzet, *La pratica dei valori. Nodi fra conoscenza e azione*

CAMPI DELLA PSICHE

- Francesco Napolitano, *Sete. Appunti di filosofia e psicoanalisi sulla passione di conoscere*
Felice Cimatti, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*
Stefania Napolitano, *Dal rapport al transfert. Il femminile alle origini della psicoanalisi*
Luca Zendri, *La fabbrica delle psicosi*

CAMPI DELLA PSICHE. LACANIANA

- Jacques-Alain Miller, *L'angoscia. Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*
Éric Laurent, *Lost in cognition. Psicoanalisi e scienze cognitive*
Jacques-Alain Miller (a cura di), *L'anti-libro nero della psicoanalisi*
Antonio Di Ciaccia (a cura di), *Scilicet. Gli oggetti a nell'esperienza psico-analitica*
Lucilla Albano e Veronica Pravadelli (a cura di), *Cinema e psicoanalisi. Tra cinema classico e nuove tecnologie*

Céline Menghi, Chiara Mangiarotti, Martin Egge, *Invenzioni nella psicosi. Unica Zürn, Vaslav Nijinsky, Glenn Gould*
 Noëlle De Smet, *In classe come al fronte. Un piccolo, nuovo sentiero nell'impossibile dell'insegnare*
 Yves Depelseñaire, *Un'analisi con Dio. L'appuntamento di Lacan con Kierkegaard*
 François Regnault, *Conferenze di estetica lacaniana e lezioni romane*
 Luisella Mambrini, *Lacan e il femminismo contemporaneo*
 Rosamaria Salvatore, *La distanza amorosa. Il cinema interroga la psico-analisi*
 Jacques-Alain Miller, *Commento al caso clinico dell'Uomo dei lupi*
 Nicolas Floury, *Il reale insensato. Introduzione al pensiero di Jacques-Alain Miller*
 Chiara Mangiarotti (a cura di), *Il mondo visto attraverso una fessura. A scuola con i bambini autistici*
 Roberto Cavasola, *L'isteria, la depressione e Lacan*
 François Ansermet, *Ariane Giacobino, Autismo A ciascuno il suo genoma*
 Éric Laurent, *La battaglia dell'autismo. Dalla clinica alla politica*

DISCIPLINE FILOSOFICHE

Riccardo Martinelli, *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*
 Luca Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla "Metafisica della conoscenza" di Nicolai Hartmann*
 Michele Carenini e Maurizio Matteuzzi (a cura di), *Percezione linguaggio coscienza. Saggi di filosofia della mente*
 Stefano Besoli e Luca Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*
 Roberto Brigati, *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psico-analisi*
 Girolamo De Michele, *Felicità e storia*
 Annalisa Coliva and Elisabetta Sacchi, *Singular Thoughts. Perceptual Demonstrative Thoughts and I-Thoughts*
 Vittorio De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*
 Carmelo Colangelo, *Il richiamo delle apparenze. Saggio su Jean Starobinski*
 Giovanni Matteucci (a cura di), *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*
 Massimo De Carolis e Arturo Martone (a cura di), *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*
 Stefano Besoli, Massimo Ferrari e Luca Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*
 Stefano Besoli, *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica e fenomenologia della conoscenza*
 Barnaba Maj, *Idea del tragico e coscienza storica nelle "fratture" del Moderno*
 Tamara Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*
 Paolo Di Lucia, *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*
 Michele Gardini e Giovanni Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*
 Luca Guidetti, *L'ontologia del pensiero. Il "nuovo neokantismo" di Richard Höningwald e Wolfgang Cramer*
 Michele Gardini, *Filosofia dell'enunciazione. Studio su Martin Heidegger*
 Giulio Raio, *L'io, il tu e l'Es. Saggio sulla Metafisica delle forme simboliche di Ernst Cassirer*
 Marco Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dal caso Molyneux a Jakobson*

- Lorenzo Passerini Glazel, *La forza normativa del tipo. Pragmatica dell'atto giuridico e teoria della categorizzazione*
- Felice Ciro Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*
- Marina Manotta, *La fondazione dell'oggettività. Studio su Alexius Meinong*
- Silvia Rodeschini, *Costituzione e popolo. Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*
- Bruno Moroncini, *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*
- Stefano Besoli (a cura di), *Ludwig Binswanger. Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro*
- Luca Guidetti, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*
- Barnaba Maj, *Il volto e l'allegoria della storia. L'angolo d'inclinazione del creaturale*
- Mariannina Failla, *Microscopia. Gadamer: la musica nel commento al Filebo*
- Luca Guidetti, *La costruzione della materia. Paul Lorenzen e la «Scuola di Erlangen»*
- Mariateresa Costa, *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*
- Daniele Cozzoli, *Il metodo di Descartes*
- Francesco Bianchini, *Concetti analogici. L'approccio subcognitivo allo studio della mente*
- Marco Mazzeo, *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*
- Vincenzo Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*
- Aldo Trucchio (a cura di), *Anatomia del corpo, anatomia dell'anima. Mecca-nismo, senso e linguaggio*
- Roberto Frega, *Le voci della ragione. Teorie della razionalità nella filosofia americana contemporanea*
- Carmen Metta, *Forma e figura. Una riflessione sul problema della rappresentazione tra Ernst Cassirer e Paul Klee*
- Felice Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*
- Stefano Besoli, Claudio La Rocca, Riccardo Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*
- Adriano Ardivino, *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*
- Mariannina Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*
- Caterina Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*

ESTETICA E CRITICA

- Silvia Vizzardelli (a cura di), *La regressione dell'ascolto. Forma e materia sonora nell'estetica musicale contemporanea*
- Daniela Angelucci (a cura di), *Arte e daimon*
- Silvia Vizzardelli, *Battere il Tempo. Estetica e metafisica in Vladimir Jankélévitch*
- Alberto Gessani, *Dante, Guido Cavalcanti e l'«amoroso regno»*
- Daniela Angelucci, *L'oggetto poetico. Waldemar Conrad, Roman Ingarden, Nicolai Hartmann*
- Hans-michael Hohenegger, *Kant, filosofo dell'architettura. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*
- Samuel Lublinski, *Saggi sul Moderno (a cura di Maurizio Pirro)*
- Mauro Carbone, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*
- Raffaele Bruno e Silvia Vizzardelli (a cura di), *Forma e memoria. Scritti in onore di Vittorio Stella*
- Paolo D'Angelo, *Ars est celare artem. Da Aristotele a Duchamp*
- Camilla Miglio, *Vita a fronte. Saggio su Paul Celan*
- Clemens-Carl Härle (a cura di), *Ai limiti dell'immagine*

Vittorio Stella, *Il giudizio dell'arte. La critica storico-estetica in Croce e nei crociani*
Giovanni Lombardo, *La pietra di Eraclea. Tre saggi sulla poetica antica*
Giovanni Gurisatti, *Dizionario fisiognomico. Il volto, le forme, l'espressione*
Paolo D'Angelo, *Cesare Brandi. Critica d'arte e filosofia*
Pietro D'Oriano (a cura di), *Per una fenomenologia del melodramma*
Paolo D'Angelo (a cura di), *Le arti nell'estetica analitica*
Miriam Iacomini, *Le parole e le immagini. Saggio su Michel Foucault*
Giovanni Gurisatti, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*
Clemens-Carl Härle (a cura di), *Confini del racconto*
Paolo D'Angelo, *Filosofia del paesaggio*
Francesca Iannelli, *Dissonanze contemporanee. Arte e vita in un tempo inconciliato*
Aldo Marroni, *Estetiche dell'eccesso. Quando il sentire estremo diventa «grande stile»*
Daniela Angelucci, *Deleuze e i concetti del cinema*
Marco Gatto, *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*
Rita Messori, *Poetiche del sensibile. Le parole e i fenomeni tra esperienza estetica e figurazione*
Dario Cecchi, *La costituzione tecnica dell'umano*

FILOSOFIA E POLITICA

Massimiliano Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*
Alberto Burgio (a cura di), *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*
Patrizia Caporossi, *Il corpo di Diotima. La passione filosofica e la libertà femminile*
Adalgsio Amendola, Laura Bazzicalupo, Federico Chicchi, Antonio Tucci (a cura di),
Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione
Paolo B. Vernagione, *Dopo l'umanesimo. Sfera pubblica e natura umana nel ventunesimo secolo*
Dario Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*
Mauro Farnesi Camellone, *La politica e l'immagine. Saggio su Ernst Bloch*
Le vie della distruzione. A partire da «Il carattere distruttivo» di Walter Benjamin, a cura del Seminario di studi benjaminiani
Ferdinando G. Menga, *L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia*
Paolo Vignola, *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*
Laboratorio Verlan (a cura di), *Dire, fare, pensare il presente*
Mario Barengi, *Matteo Bonazzi (a cura di), L'immaginario leghista. L'irruzione delle pulsioni nella politica contemporanea*

FILOSOFIA E PSICOANALISI

Silvia Vizzardelli e Felice Cimatti (a cura di), *Filosofia della psicoanalisi. Un'introduzione in ventuno passi*

IL PENSIERO ETICO E RELIGIOSO

Isabella Adinolfi, Giuseppe Goisis (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*

LETTERE

- Andrea Landolfi (a cura di), *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori*
- Felice Rappazzo, *Eredità e conflitto. Fortini, Gadda, Pagliarani, Vittorini, Zanzotto*
- Felice Ciro Papparo (a cura di), *Di là dalla storia. Paul Valéry: tempo, mondo, opera, individuo*
- Carlo A. Madrignani, *Effetto Sicilia. Genesi del romanzo moderno*
- Francesco Spandri, *Stendhal. Stile e dialogismo*
- Antonietta Sanna, *La parola solitaria. Il monologo nel teatro francese del Seicento*
- Marco Rispoli, *Parole in guerra. Heinrich Heine e la polemica*
- Giancarlo Bertoncini, *Narrazione breve e personaggio. Tozzi, Pirandello, Bilenchi, Calvino*
- Luca Lenzi, *Stile tardo. Poeti del Novecento italiano*
- Luca Saba, *Il punto fosforoso. Antonin Artaud e la cultura eterna*
- Paolo Petrucci, *Leopardi e il Cristianesimo. Dall'Apologetica al Nichilismo*
- Filippo Davoli, Guido Garufi (a cura di), *In quel punto entra il vento. La poesia di Remo Pagnanelli nell'ascolto di oggi*
- Christoph König, *Strettoie. Peter Szondi e la letteratura*
- Vito Santoro, *L'odore della vita. Studi su Goffredo Parise*
- Alejandro Patat, *Patria e psiche. Saggio su Ippolito Nievo*
- Antonio Tricomi, *La Repubblica delle Lettere. Generazioni, scrittori, società nell'Italia contemporanea*
- Claudia Pozzana, *La poesia pensante. Inchieste sulla poesia cinese contemporanea*
- Vito Santoro (a cura di), *Notizie dalla post-realtà. Caratteri e figure della narrativa italiana degli anni Zero*
- Enio Sartori, *Tra bosco e non bosco. Ragioni poetiche e gesti stilistici ne Il Galateo in Bosco di Andrea Zanzotto*
- Angela Borghesi, *Genealogie. Saggisti e interpreti del Novecento*
- Francesco Fiorentino (a cura di), *Figure e forme della memoria culturale*
- Maurizio Pirro, *Come corda troppo tesa. Stile e ideologia in Stefan George*
- Vito Santoro, *Calvino e il cinema*
- Giulio Iacoli, *La dignità di un mondo buffo. Intorno all'opera di Gianni Celati*
- Massimo Rizzante (a cura di), *Scuola del mondo. Nove saggi sul romanzo del xx secolo*
- Alessio Baldini, *Dipingere coi colori adatti. I Malavoglia e il romanzo moderno*
- Andrea Rondini, *Anche il cielo brucia. Primo Levi e il giornalismo*
- Irene Fantappiè, *Karl Kraus e Shakespeare. Recitare, citare, tradurre*
- Camilla Miglio, *La terra del morso. L'Italia ctonia di Ingeborg Bachmann*
- Luca Lenzi, *Un'antica promessa. Studi su Fortini*
- Annelisa Alleva, *Lo spettacolo della memoria. Saggi e ricordi*
- Mario Barenghi, *Cosa possiamo fare con il fuoco? Letteratura e altri ambienti*
- Romano Lupérini, *Tramonto e resistenza della critica*

LETTERE. ULTRACONTEMPORANEA

- Matteo Majorano (a cura di), *Nuove solitudini. Mutamenti delle relazioni nell'ultima narrativa francese*

LINGUA, DIDATTICA, SOCIETÀ

Alejandro Patat e Andrea Villarini (a cura di), *Gli italianismi in Argentina*
Alejandro Patat (a cura di), *Vida nueva. La lingua e la cultura italiana in America Latina*

SCIENZE DEL LINGUAGGIO

John R. Taylor, *La categorizzazione linguistica. I prototipi nella teoria del linguaggio*

SCIENZE DELLA CULTURA

Francesco Fiorentino (a cura di), *Icone culturali d'Europa*
Giovanni Sampaolo (a cura di), *Kafka: ibridismi. Multilinguismo, trasposizioni, trasgressioni*
Flavio Cuniberto, *La foresta incantata. Patologia della Germania moderna*
Francesco Fiorentino (a cura di), *Al di là del testo. Critica letteraria e studio della cultura*
Guglielmi Marina, Giulio Iacoli (a cura di), *Piani sul mondo. Le mappe nell'immaginazione letteraria*
Fiorentino Francesco, Carla Solivetti (a cura di), *Letteratura e geografia. Atlanti, modelli, letture*
Alessandro Bosco, *Il romanzo indiscreto. Epistemologia del privato nei "Promessi Sposi"*

TEORIA DELLE ARTI E CULTURA VISUALE

Laura Iamurri, *Lionelli Venturi e la modernità dell'impressionismo*
Andrea Pinotti e Maria Luisa Roli (a cura di), *La formazione del vedere. Lo sguardo di Jacob Burckhardt*
Giovanni Gurisatti, *Scacco alla realtà. Dialettica ed estetica della derealizzazione mediatica*
Alessandro Del Puppo, *Modernità e nazione. Temi di ideologia visiva nell'arte italiana del primo Novecento*