



ALMA MATER STUDIORUM  
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

h  
Y P E R T E R A

Le proesi tecnologiche che estendono il corpo dell'umanità sono strumenti di liberazione oppure ostacoli? La risposta di Bergson nelle *Due fonti della morale e della religione* non è univoca e rivela tanto le aspettative quanto le inquietudini sollevate dalla frenesia industriale alla vigilia della seconda guerra mondiale. Per evitare che l'umanità sia schiacciata dal peso del progresso materiale, egli affida al misticismo la missione di orientare la meccanica.

Rintracciare l'origine dell'accostamento tra meccanica e mistica, in particolare attraverso la rilettura dei discorsi politici degli anni Dieci e Venti, permette di leggere le *Due fonti* da una nuova prospettiva: l'opera matura di Bergson, considerata a lungo come la più spirituale e conservatrice, si rivela motivata da interrogativi antropologici, sociali e storici che orientano nuovamente la sua filosofia verso la vita.

Caterina Zanfi si è laureata in Filosofia all'Università di Bologna nel 2007. Attualmente svolge un dottorato di ricerca presso le Università di Bologna e di Lille sull'antropologia bergsoniana. Ha tradotto in italiano le conferenze di Madrid di Henri Bergson e ha pubblicato saggi sulla filosofia francese contemporanea.

€ 24,00



9 788873 954866

Bergson, la tecnica, la guerra

Caterina Zanfi



# Bergson, la tecnica, la guerra

Una rilettura delle *Due fonti*

Caterina Zanfi

Bononia University Press

FLF\*  
FACOLTÀ  
DI LETTERE  
E FILOSOFIA

HYPERTERA

3

Bononia University Press  
Via Farini 37 – 40124 Bologna  
tel. (+39) 051 232 882  
fax (+39) 051 221 019

Copyright © 2009 Bononia University Press  
ISBN: 978-88-7395-486-6

[www.buonline.com](http://www.buonline.com)  
email: [info@buonline.com](mailto:info@buonline.com)

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Progetto grafico: [alessiobonizzato.com](http://alessiobonizzato.com)

Impaginazione: Paola Bettini

Grafica di copertina: Lucio Mondini

Stampa: Editografica

Prima edizione: ottobre 2009

Prima ristampa

Caterina Zanfi

# Bergson, la tecnica, la guerra

Una rilettura delle *Due fonti*

Bononia University Press



# Indice

<b>Prefazione</b>	7
<i>Manlio Iofrida</i>	
<b>Avvertenza</b>	13
<b>Introduzione</b>	15
<b>Capitolo primo</b>	
<b>La tecnica dagli anni giovanili a <i>L'evoluzione creatrice</i></b>	21
1. La cortesia e il buon senso: antidoti alla meccanizzazione sociale	21
2. Il comico: il meccanico applicato al vivente	25
3. <i>L'Homo faber</i> : intelligenza e fabbricazione	29
4. Lo strumento come proiezione organica: attrezzo, linguaggio e pensiero concettuale	33
5. Il salto dell'umanità	41
<b>Capitolo secondo</b>	
<b>L'industrialismo alla prova della storia: la Guerra e gli anni Venti</b>	57
1. La Guerra: industrialismo e militarismo	57
2. La Società delle Nazioni e il Premio Nobel: sforzo morale e pace	67
3. La doppia frenesia: una filosofia della storia di impronta biologica	71
4. La frenesia industriale e il rischio di catastrofe	77

<b>Capitolo terzo</b>	
<b><i>Le due fonti: la meccanica nella società aperta</i></b>	<b>85</b>
1. Chiuso e aperto, meccanica e mistica	85
2. La morale dell'aspirazione e il mito di Sorel	91
3. La pace e lo sviluppo materiale: dalla frenesia all'apertura	97
4. Una dottrina sociale tra socialismo e misticismo	101
5. Prescrizioni per una politica della vita	106
<b>Capitolo quarto</b>	
<b>La funzione sociale della mistica</b>	<b>115</b>
1. La genesi dell'appello alla mistica: l'intuizione	115
2. Bergson nel dibattito sulla mistica in Francia: psicologia, modernismo, cattolicesimo sociale	125
3. Misticismo <i>se faisant</i>	136
4. Per un'interpretazione del misticismo nelle <i>Due fonti</i>	139
<b>Capitolo quinto</b>	
<b>La vocazione dell'umanità</b>	<b>151</b>
1. La macchina per produrre dèi	151
2. Il soggetto nella società aperta	162
<b>Bibliografia</b>	<b>175</b>
<b>Indice dei nomi</b>	<b>205</b>

# Prefazione

Il libro di Caterina Zanfi si occupa di un autore maggiore della storia della filosofia, Henri Bergson, che in Italia ha conosciuto in diversi momenti della sua lunga attività, una fortuna notevole, ma su cui in Italia, dopo la seconda guerra mondiale, l'interesse è assai diminuito, per risollevarsi negli ultimi decenni, soprattutto sulla scia del filosofo francese contemporaneo che ne ha continuato e innovato l'insegnamento, cioè di Gilles Deleuze. Proprio il libro che l'autrice pone al centro del suo interesse, *Le due fonti della morale e della religione*, cioè il canto del cigno di Bergson, ha probabilmente determinato più di altri la sua eclissi nella nostra cultura del dopoguerra, che vi ha visto un definitivo approccio dell'autore dell'*Evoluzione creatrice* allo spiritualismo, al misticismo, alla religione cattolica alla quale si era sostanzialmente convertito nei suoi ultimi anni. In Francia, negli anni '30, è avvenuto qualcosa di analogo, ma poi, piuttosto rapidamente, si è avuta la risurrezione di Bergson, non solo nella forma di uno studio storico e filologico dei suoi testi e della graduale pubblicazione di una vasta messe di inediti, che è ancora in corso, ma soprattutto attraverso la riattualizzazione creativa della sua lezione: un'operazione essenziale per ogni cultura nazionale, ma che certamente in Francia, nazione politicamente e culturalmente coesa da molti secoli, è praticata con particolare efficacia. Se si pensa che Bergson era più o meno contemporaneo del nostro Croce e che i due filosofi, pur così diversi, possono essere considerati della stessa "taglia", balza subito agli occhi, da questo punto di vista, la nostra enorme distanza dai francesi: Croce è certo molto studiato, ci sono perfino ancora dei crociani, ma chi, nell'attuale dibattito filosofico italiano, oserebbe spendersi per un'attualità del pensiero di Croce, al di fuori di alcuni recinti assai specialistici dell'estetica?



In Francia, prima di Gilles Deleuze, già un altro filosofo contemporaneo di grandissima statura aveva cominciato a riannodare i fili della propria ricerca con quelli di Bergson: mi riferisco a Maurice Merleau-Ponty. Egli era stato uno dei principali rappresentanti di quella generazione degli anni '30 che a Bergson aveva voltato le spalle, preferendogli la lezione dei grandi maestri tedeschi di quegli anni, Husserl e Heidegger. Ma con lo sviluppo della sua ricerca, dalla *Fenomenologia della percezione* agli ultimi testi usciti postumi, e in particolare ai corsi sulla natura, tenuti al *Collège de France* fra il 1956 e il 1961, assistiamo alla riscoperta e a un riavvicinamento sempre più accentuato di Merleau-Ponty all'autore dell'*Evoluzione creatrice*.

Vorrei soffermarmi brevemente su una tappa abbastanza avanzata di questa rivalutazione, cioè sul saggio *Divenire di Bergson*, che costituisce il contributo di Merleau-Ponty alla commemorazione del primo centenario della nascita di Bergson, nel 1959 (lo si veda in trad. it. in M. Merleau-Ponty, *Segni*, Milano, Net, 2003, p. 239 ss.). Il saggio è una rilettura del pensiero bergsoniano alla luce del progetto fenomenologico e ontologico che Merleau-Ponty portava avanti in quegli anni; il punto centrale che egli mette in evidenza, nell'esame successivo della varie opere di Bergson, è il carattere peculiare dell'Assoluto che Bergson (erede di Schelling, come nei corsi su *La Natura* è evidenziato molto bene) ripropone al cadere del XIX secolo: il tempo, la memoria, la percezione manifestano sì la presenza di una pienezza e di un *être brut*, la possibilità di ritornare a un'origine e al primo giorno, ma tutto ciò non è mai disgiunto dal fatto che, paradossalmente, questo Assoluto è finito, limitato, che il suo darsi a noi non ci apra a una dimensione di onnipotenza, ma, al contrario, manifesti il fatto che l'uomo sbocca in un Essere che lo deborda e che non potrà mai esaurire: «Il sapere assoluto non è sorvolo, ma inerenza» (Ivi, p. 241). Attraverso un'analisi attenta di vari passaggi del pensiero di Bergson, che non avrebbe senso qui ripercorrere nei particolari, Merleau-Ponty imbastisce un filo che dimostra la connessione profonda, al di là della lettera del suo testo, delle domande fondamentali della filosofia di Bergson con la fenomenologia di Husserl e di Heidegger che in apparenza, e alla giovane generazione francese degli anni '30 in particolare, sembrava così divergente.

Ora, in questo percorso di acuta rilettura creativa del *corpus* bergsoniano, Merleau-Ponty si arresta solo di fronte a un'opera: il Bergson de *Le due fonti* gli appare il più ostico a tale ritraduzione. Certo, egli segnala che il misticismo, che ha un ruolo così importante nel testo, è

una filosofia religiosa straordinaria, personalissima, e in un certo senso precristiana. L'esperienza mistica è quanto resta dell'unità primordiale, che si è rotta quando la cosa creata è apparsa per "semplice arresto" dello sforzo creatore (Ivi, p. 248).

Ma c'è un limite che in quest'opera egli sente insuperabile: quel che Bergson è stato capace di fare a proposito della natura, cioè di pensarne la coerenza ontologica e la peculiarità di essere un *Assoluto limitato*, non gli è riuscito di farlo per la storia; per dirlo con le sue parole:

In Bergson non c'è un valore *proprio* della "iscrizione storica", né generazioni che chiamano e generazioni che rispondono: c'è solo un eroico appello fra individuo e individuo, una mistica senza "corpo mistico". Nei lunghi anni in cui prepara *Le due fonti*, egli non sembra essersi impregnato della storia come si era impregnato della vita, non ha trovato nella storia, come un tempo nella vita, "potenze complementari dell'intelletto" operanti d'intesa con la propria natura (Ivi, p. 246).

Il lavoro di Caterina Zanfi si collega proprio a questo punto: è vero che *Le due fonti* va consegnata a uno spiritualismo irredimibile? Il suo rapporto con la storia è veramente così negativo? Dobbiamo insomma continuare a considerarla come una sorta di ripiegamento, di finale arretramento nel percorso speculativo del suo autore? Attraverso l'analisi filologica del testo e la sua contestualizzazione storica, l'autrice rovescia questi assunti tradizionali, approdando a una lettura nuova e convincente.

È bene mettere in rilievo una premessa importante del lavoro: la Zanfi pone al centro della sua attenzione il problema della tecnica nel pensiero di Bergson; si tratta di un punto centrale in quest'ultimo, ma che è stato tradizionalmente trascurato e che anche nella lettura che Merleau-Ponty fa di Bergson è assente. È la messa a fuoco di questa problematica che consente di cogliere il significato de *Le due fonti*, e anche, come vedremo, di riattualizzare la riflessione di Bergson, portando a termine, in un certo senso, la rivalutazione iniziata da Merleau-Ponty.

Nel primo capitolo viene dunque ricostruito il mutare di atteggiamento di Bergson verso la tecnica e l'industrialismo dalle opere giovanili all'*Evoluzione creatrice*. Se *Il riso* manifesta ancora la diffidenza verso la macchina (il feno-

meno del comico è appunto visto come una spontanea difesa della vitalità dell'uomo contro l'irrigidimento prodotto dall'abitudine nella società industriale moderna), ne *L'evoluzione creatrice* la posizione di Bergson si rovescia: la tecnica è vista come il prodotto dell'intelligenza, cioè di una facoltà che Bergson vede come profondamente radicata nell'evoluzione e che, più che conoscitiva, è essenzialmente pratica, anzi specificamente «votata alla fabbricazione» (*infra*, p. 29). Ma non è nemmeno da dimenticare il rilievo della posizione di Bergson dal punto di vista dell'antropologia filosofica: la tecnica è anche ciò che distingue l'uomo dall'animale; l'uomo è essenzialmente *Homo faber* (p. 29 ss.), anche se, a ben guardare, già in questo testo la posizione del filosofo francese è assai più complessa. Sono queste le posizioni che, ne *Le due fonti*, si trovano rovesciate o comunque profondamente modificate e chiarite: la messa a fuoco dei motivi e dei passaggi attraverso cui si è compiuta questa profonda trasformazione della posizione di Bergson viene fatta nel capitolo secondo, che è uno dei più importanti del lavoro. I debiti della riflessione di Bergson verso gli eventi politici e storici del suo tempo emergono in modo inequivocabile: la prima guerra mondiale, il coinvolgimento diretto di Bergson in missioni diplomatiche, e poi nella Società delle Nazioni sono occasioni di riflessione che lo portano a modificare profondamente l'ottimismo verso la tecnica e il progresso espresso nell'*Evoluzione creatrice*: la tecnica è ormai apparsa in tutta la sua veste distruttiva e il problema che si presenta ora è quello di controllarne gli effetti devastanti e di volgerne in positivo le potenzialità. La questione fondamentale che sta al centro de *Le due fonti* è così delineata: si tratta di ritrovare un nuovo equilibrio fra l'uomo e la tecnica.

Non starò a ripercorrere nei particolari come, seguendo questo filo, venga portata a termine una lettura completamente nuova dell'opera; mi limiterò solo a richiamare alcuni punti che sono particolarmente rilevanti. In primo luogo, sulla base di una tematica, che si trova già ne *L'evoluzione creatrice*, quella della presenza, già nella natura, di una «legge della dicotomia», cioè dello sviluppo alternato di direzioni del tutto divergenti dell'evoluzione, Bergson costruisce una vera e propria filosofia della storia, che dà ragione sia dell'iper-trofico sviluppo della tecnica contemporanea sia delle possibilità di limitarlo, imboccando una direzione alternativa. In secondo luogo, è proprio il misticismo ad avere una funzione fondamentale per la costruzione di tale alternativa, per fornire un'anima all'«immenso corpo» che con la tecnica l'umanità si è data. In terzo luogo, viene messa a fuoco la fitta rete di scambi con correnti

culturali dell'epoca (socialismo, pensiero di Sorel, modernismo) che fanno da sfondo all'elaborazione teorica di Bergson: ne esce fra l'altro chiarita senza ombra di dubbi l'adesione dell'ultimo Bergson ai valori dell'uguaglianza, della democrazia e della giustizia sociale.

Per riallacciarci a quanto emergeva dal saggio di Merleau-Ponty che abbiamo sopra esaminato, le perplessità di quest'ultimo a proposito de *Le due fonti* appaiono corrette su alcuni punti fondamentali: su quello del misticismo (su cui peraltro il filosofo francese appariva già muoversi nella direzione di una sua valutazione positiva), ma, ancora di più, sulla mancanza in Bergson di una tematizzazione della storia. *Le due fonti* appare proprio come l'approdo di Bergson al «continente storia» e come un tentativo di articolare fra loro, in modo originale, mondo della natura e mondo storico, proprio nella direzione che lo stesso Merleau-Ponty percorse nella fase finale della sua riflessione. Infine, è importante mettere in rilievo come, dal punto di vista della antropologia filosofica, la posizione di Bergson, che sembrava tutta sbilanciata verso una concezione dell'uomo come *homo faber*, si espliciti come essenzialmente differente: se l'uomo può alternativamente cedere alla frenesia del lusso e a quella della sobrietà, la sua posizione di essere prometeico, che domina tutto il resto della natura, appare scalzata e la sua unicità, nel mondo della natura, se non è negata, assume un nuovo e diverso significato; e il ruolo della mistica appare anche essere quello di realizzare un superamento dell'umanesimo tradizionale.

Il lavoro della Zanfi approda dunque a una lettura nuova di Bergson sul piano storiografico che, nello stesso tempo, comporta la dimostrazione che alcuni aspetti del suo pensiero sono vivi e attuali dal punto di vista del dibattito filosofico contemporaneo, secondo il modello della nostra migliore storia della filosofia. La problematica filosofica e politica dei nostri giorni si trova infatti a confrontarsi con i problemi della tecnica, della natura e della storia in termini che si potrebbero così sintetizzare: riguardo alla tecnica, si tratta di uscire dall'alternativa sterile fra la sua esaltazione acritica e la sua condanna totale e apocalittica, e di farne uno strumento non tanto di dominio della natura, quanto di scambio equilibrato fra essa e l'uomo; riguardo alla natura, si tratta di riscoprire il valore di questo concetto non come "origine" pura e incorrotta da contrapporre alla "civilisation", ma come il nucleo irriducibile di vitalità e purezza che è presupposto e risorsa di ogni processo culturale; riguardo alla storia, si tratta di tornare a pensarla nel suo stretto rapporto con una tale idea di natura: cioè come la possibilità, che gli uomini hanno, primariamente, di

## 12 Prefazione

istituire orizzonti di senso, fragili e precari, che non possono avere come sfondo che la natura cui essi ineriscono, l'ambiente di cui fanno parte. Per questi tre ordini di problemi, la lezione del Bergson de *Le due fonti*, come scaturisce da questo lavoro, pur avendo anche direzioni proprie che non possono essere ad essi ricondotte, è ricca di insegnamenti per l'oggi.

Manlio Iofrida

# Avvertenza

Le opere di Bergson saranno indicate nel corso del testo con le seguenti abbreviazioni:

*DI = Saggio sui dati immediati della coscienza*

*MM = Materia e memoria*

*R = Il riso*

*EC = L'evoluzione creatrice*

*ES = L'energia spirituale*

*DSi = Durata e simultaneità*

*DS = Le due fonti della morale e della religione*

*PM = Pensiero e movimento*

*M = Mélanges*

*C = Correspondances*

*ECS = Educazione, cultura, scuola*

*CM = Le conferenze di Madrid*

Per tutte le opere, le paginazioni indicate si riferiscono rispettivamente all'edizione italiana e a quella in lingua originale, che per le opere di Bergson è quella della collana "Quadrige" delle Presses Universitaires de France e, laddove disponibile, l'edizione critica diretta da Frédéric Worms, nella medesima collana e con la medesima paginazione. In mancanza di edizione italiana, la traduzione è curata da me. Il corsivo nelle citazioni è sempre dell'autore, salvo eccezioni segnalate. Per le indicazioni bibliografiche complete si rimanda alla bibliografia finale, così come per un elenco esaustivo delle fonti. Le note bibliografiche in fondo ai capitoli recuperano alcune questioni per integrare i riferimenti storiografici e per suggerire tracce di approfondimento.



# Introduzione

Leggere Bergson dal punto di vista della filosofia della tecnica si rivela oggi particolarmente utile per aprire prospettive di ripensamento complessivo del suo pensiero. L'esplorazione del modo in cui il filosofo ha riflettuto sulla fabbricazione, sulle macchine e sull'industrialismo dalle opere giovanili fino a *Le due fonti della morale e della religione* (1932) conduce infatti a mettere da parte critiche consolidate che tendono a presentarlo come un autore diffidente nei confronti della dimensione dello spazio e della materialità, dunque anche degli attrezzi e delle macchine fabbricate dall'uomo. La priorità accordata da Bergson alla dimensione della durata infatti è stata spesso accentuata dalla critica tanto da fare emergere una versione della sua filosofia sbilanciata verso lo spiritualismo. Pur essendo conosciuto soprattutto per la sua attenzione alla sfera dell'interiorità, della memoria e della *durée*, Bergson non trascura la questione della tecnica e anzi la articola in un modo complesso e ricco di implicazioni antropologiche ed etiche. Il suo interesse per la tecnica riflette infatti, soprattutto a partire dagli anni Dieci, un'attenzione alle questioni sociali e politiche della contemporaneità che mette in evidenza la sua volontà di comprendere a pieno titolo la dimensione sociale, storica e immanente nel proprio "sistema" filosofico. In particolare si rende necessaria una nuova interpretazione delle *Due fonti*, opera nella quale, sottesa agli accenti spiritualisti suggeriti dall'appello alla mistica, verrà individuata una tensione assiale tra la dimensione della durata e quella dello spazio, tra la fonte della vita che nutre l'esperienza dei mistici e lo sviluppo industriale della società degli anni Trenta.



Le riflessioni di Bergson sul macchinismo moderno, presenti fin dai discorsi giovanili e dalle opere anteriori al 1907, si sviluppano di pari passo con l'evolvere del suo pensiero. Le conferenze *La Specialità* (1882), *La buona educazione* (1892), *Il buon senso* (1895) e il saggio *Il riso* (1900), nel quale la tecnica viene osservata nella sua profonda relazione con il comico, saranno l'argomento del primo capitolo e mostreranno le oscillazioni del filosofo tra valutazioni negative e positive del macchinismo che riflettono, come vedremo, le diverse fasi di approfondimento della dimensione spaziale e materiale, dalla iniziale diffidenza del *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889) fino all'affermazione della realtà della materia ne *L'evoluzione creatrice* (1907).

Rispetto all'uomo ridicolo che ricorda nei suoi gesti la rigidità di una macchina, l'*Homo faber* descritto nell'*Evoluzione creatrice* appare ben più a suo agio con gli attrezzi che egli stesso produce. La sua attitudine alla fabbricazione rappresenta una risposta di adattamento per la sopravvivenza simile agli strumenti organici sviluppati lungo altre linee evolutive, come ad esempio gli artigiani o le corna di altri animali; allo stesso tempo però la sua capacità di delegare alcuni sforzi agli attrezzi e alle macchine gli permette di accedere ad orizzonti di libertà preclusi al resto dell'animalità. Se da un lato dunque la tecnica pone l'uomo in continuità con le altre specie, dall'altro lato essa gli consente di distaccarsi con un *salto* rispetto al resto dell'animalità. L'*Homo faber*, la cui definizione dialoga sia con le teorie biologiche dell'evoluzione sia con le filosofie pragmatiste, è l'emblema della confidenza riposta da Bergson nella forza emancipatrice della tecnica all'indomani della seconda rivoluzione industriale.

Il modo assai più problematico e cupo in cui la questione dell'industrialismo viene presentata nelle *Due fonti* – pubblicate venticinque anni dopo l'opera sull'evoluzione – rende necessario ricostruire il percorso argomentativo che ha condotto dall'una all'altra opera per comprendere le ragioni di tale aggiornamento. L'approfondimento delle implicazioni morali e politiche della meccanica è dovuto visibilmente all'esperienza della prima guerra mondiale, durante la quale il filosofo partecipa ad attività diplomatiche e di propaganda, e al suo coinvolgimento nella Società delle Nazioni. Gli interventi politici di Bergson negli anni Dieci e Venti, di cui si occuperà il secondo capitolo, marciano infatti un importante passaggio nella filosofia bergsoniana della tecnica, accanto alla quale si impone la questione della *guerra*.

I legami tra dimensione biografica e teorica verranno presi in considerazione

al fine di ricostruire lo sviluppo dell'elaborazione delle *Due fonti*. Come ha osservato Frédéric Worms,

Bergson tentò certamente di allontanare dalla ricezione del suo libro ogni interpretazione biografica o politica, ogni tentazione di spiegarlo attraverso la sua genesi intima o le sue conseguenze pubbliche. Si tratta prima di tutto di un libro di filosofia. Tuttavia [...] il suo punto di contatto con la personalità dell'autore e con l'epoca in cui scrive è più acuto e sensibile che mai. (Soulez-Worms, 229).

Nell'analizzare l'opera nella sua congiunzione con la vita dell'autore, si contravverranno le indicazioni riguardo alla propria biografia che Bergson stesso dettò a Floris Delattre il 2 febbraio 1935:

*Insistere sempre* sul fatto che ho sempre chiesto che non ci si occupi della mia vita e che ci si occupi solo delle mie opere. Ho invariabilmente sostenuto che la vita di un filosofo non getta *alcuna luce* sulla sua dottrina e non riguarda il pubblico. Per quanto mi riguarda, tale pubblicità mi fa orrore, e rimpiangerei per sempre di aver pubblicato delle opere, se questa pubblicazione dovesse attirarmi tale pubblicità. (*Instructions concernant ma biographie*, Fonds Doucet, BGN 2868<sup>1</sup>/V-BGN-4).

L'intenzione sarà in ogni caso quella di andare dall'opera alla vita e non viceversa, facendo riferimento alle parole di Henri Gouhier per cui «Ogni filosofia seria ha una dimensione biografica.» (Gouhier<sup>1</sup>, 128; 116). La biografia dunque sarà sempre considerata nel senso più ricco del termine, ovvero in ciò che riguarda l'esperienza storica che il filosofo ha attraversato.

Il conflitto del 1914-18 compromette irrimediabilmente l'ottimismo che Bergson aveva nutrito nei confronti della fabbricazione all'epoca dell'*Evoluzione creatrice*. Il potere distruttivo delle nuove macchine si dispiega come mai era avvenuto prima di allora e dimostra che le posizioni prevalentemente ottimiste dell'opera del 1907 non reggono alla prova della storia: il ripensamento del tema della tecnica viene dunque reso necessario dal terrore che le macchine belliche hanno sollevato e dalla consapevolezza che la guerra è implicata dalle nuove modalità produttive. L'iniziale tentazione di Bergson verso posizioni tecnofobe viene superata già verso la fine della guerra, quando il filo-

sofo, più vicino all'elaborazione delle *Due fonti*, si orienta verso l'integrazione della meccanica alla dimensione morale dell'umanità. Analizzando le posizioni dell'ultimo capitolo delle *Due fonti*, intitolato significativamente "Osservazioni finali. Meccanica e mistica", verrà dunque ricostruito il percorso che porta dalla ricerca di soluzione per la questione del meccanismo fino all'elaborazione dell'ultima opera, rendendo conto dei numerosi aggiornamenti apportati da Bergson alla propria filosofia, i più visibili dei quali sono la comparsa del concetto di *apertura* e l'introduzione dell'appello alla *mistica*. La tecnica verrà dunque messa in relazione con l'originale modo in cui Bergson integra la filosofia della vita alla filosofia della storia e alla morale, rispettivamente nel quarto e nel quinto capitolo. La convergenza rintracciata dal filosofo tra la filosofia dell'evoluzione biologica e il macchinismo, declinato ormai in forma di consumismo frenetico e di militarismo imperialista, lo conduce a pronunciarsi in termini non solo descrittivi su questioni politiche che riguardano il rapporto dell'uomo con le macchine e con le risorse naturali. Se l'attenzione di Bergson alla regolamentazione delle modalità produttive aiuta oggi a mettere da parte le accuse provenienti da parte socialista di essere un filosofo «senza materia», l'attualità dell'approccio bergsoniano alla politica riguarda anche il legame che egli instaura tra questa e la vita, come dimostra il fatto che egli indichi come strategie per il mantenimento della pace comportamenti legati a bisogni biologici quali la riproduzione e l'alimentazione, il cui stile andrebbe orientato in base alla disponibilità di risorse per la popolazione mondiale.

L'analisi della filosofia della tecnica bergsoniana non potrà infine evitare la questione del misticismo, che nell'ultimo capitolo nelle *Due fonti* è affiancato al meccanicismo fin dal titolo: «Meccanica e mistica». Il legame tra due ambiti così eterogenei, che inizialmente può apparire sconcertante, è ancora lontano dall'essere risolto dalla critica.

L'esplorazione dell'argomento che sarà svolta nel quarto capitolo si orienterà in due direzioni: in primo luogo sarà ricostruita la genesi del tema del misticismo all'interno dell'opera di Bergson e si dimostrerà sulla base dei testi che il legame con la meccanica emerge fin dai discorsi di guerra, come se l'intuizione mistica fosse fatta entrare nel ruolo che fino a quel momento era stato svolto dall'intuizione filosofica o estetica anche in ragione dei termini più gravi e drammatici in cui il discorso sull'industrialismo inizia a porsi durante la guerra. In seguito l'analisi del rapporto tra meccanica e mistica si presterà ad una ricerca rivolta non più all'interno dell'opera bensì al contesto, in particolare al

recupero del dialogo di Bergson con psicologi del misticismo di scuola pragmatista e con teologi coinvolti nella crisi modernista nell'ambito del dibattito sulla mistica che si era sollevato con particolare vivacità nella Francia di inizio secolo. Proprio dalla distanza rispetto alle posizioni con le quali Bergson si confronta emergerà l'originalità della sua interpretazione del misticismo e la profonda continuità con le opere precedenti. Il carattere attivista e dinamico della mistica porrà infatti l'accento non tanto sullo spiritualismo quanto sulla corrispondenza della vera mistica con una metafisica del «*se faisant*». A tale forma di misticismo, coinvolta nelle questioni sociali e politiche legate all'industrialismo, corrisponde una concezione antropologica speculare di cui si occuperà il quinto capitolo. Una delle visioni di Bergson più rilevanti in proposito riguarda la venuta di un'umanità superiore che amplifichi al massimo la libertà e la creatività e che rappresenti l'espressione più riuscita dell'*élan vital*. Rispetto a questa visione, l'umanità appare come un progetto non ancora compiuto, la cui realizzazione viene lasciata intravedere dalla vita di alcuni individui che hanno avuto un contatto eccezionale con il tutto vitale in cui siamo immersi e di cui ogni uomo è espressione individuale. Le vite degli eroi e dei mistici, testimonianze della possibilità dell'apertura e della pace, rappresentano il "vettore" che congiunge la dimensione immanente e storica alla fonte della vita che trascende l'esistenza individuale dell'uomo.

Il riferimento ad una dimensione vitale che oltrepassa la soggettività e la presentazione dell'umanità divina come progetto collettivo a cui può tendere la società aperta sottolineano l'inadeguatezza delle critiche di soggettivismo e individualismo spesso rivolte a Bergson. La tensione tra immanente e trascendente, costante del pensiero bergsoniano, viene infatti trasportata nelle *Due fonti* anche nella dimensione sociale, sotto forma di una tensione tra individuale e preindividuale. La concezione antropologica che emerge dallo statuto della tecnica e da quello del misticismo mantiene inoltre viva la tensione tra dimensione naturale e culturale nell'uomo.

Considerata in un quadro più ampio, la prospettiva aperta dalla riconsiderazione della filosofia della tecnica e dell'antropologia bergsoniana aiuta oggi a liberare il nostro autore da letture critiche, provenienti da parte socialista o cattolica, che non rispecchiano l'originalità del suo pensiero.

Ciò conduce pertanto a collocare Bergson all'interno del dibattito filosofico contemporaneo in una posizione arricchita dal dialogo, in alcuni casi ancora poco esplorato, che altri autori del Novecento francese come Georges Can-

guilhem, Maurice Merleau-Ponty, André Leroi-Gourhan o Gilbert Simondon hanno intrattenuto a distanza con l'autore dell'*Evoluzione creatrice* e delle *Due fonti*. Se la definizione bergsoniana del rapporto tra vita e tecnica è un tassello importante della filosofia della scienza di Canguilhem e della paleoantropologia di Leroi-Gourhan, la revisione della dicotomia tradizionale di natura e cultura è stata letta con particolare interesse da Simondon, il quale ha colto e approfondito con acutezza le implicazioni antropologiche, morali e politiche del pensiero bergsoniano della tecnica. In particolare egli ha insistito sul fatto che la collettività si costituisce sulla base del legame che ciascun individuo intrattiene con una realtà preindividuale che lo attraversa.

Tale dimensione consente la “comunicazione” anche tra soggetti molto differenti tra loro, come sono appunto l'uomo e le macchine, in ragione della loro coappartenenza all'originaria unità della natura. La parte finale dell'opera bergsoniana si è rivelata capace di alimentare riflessioni ulteriori soprattutto per le implicazioni sullo statuto della soggettività e sul ruolo ontologico della meccanica che vengono suggerite dalla filosofia della mistica delle *Due fonti*.

Molte sono le persone che hanno accompagnato l'elaborazione di questo libro, nato dalla tesi con cui mi sono laureata nell'autunno 2007. Ha avuto un ruolo particolarmente importante il direttore Manlio Iofrida, che con i suoi insegnamenti e le sue domande mi ha portato più lontano di quanto non sarei arrivata da sola e che ringrazio profondamente. Un particolare ringraziamento a Michelina Borsari per la cura inestimabile con cui ha seguito ogni fase di questo lavoro. La mia riconoscenza va a Frédéric Worms per l'attenzione che ha dedicato alla mia ricerca durante il periodo trascorso a Parigi e a Guglielmo Forni Rosa per il suo generoso sostegno. Ringrazio Remo Bodei, Florence Caeymaex, Giacomo Losito, François Trémolières, Ghislain Waterlot, la rete dei giovani bergsoniani di Magonza e tutti coloro che mi hanno offerto il loro prezioso confronto, senza dimenticare i compagni di studio Giuseppe Bianco, Marco Della Greca, Aurélie Knüfer e Giulia Mingucci. Ringrazio gli archivisti della Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet e degli Archivi Vaticani, che mi hanno permesso di accedere a documenti importanti per questa indagine. Esprimo infine la mia gratitudine alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna per aver accolto la mia tesi in questa collana. Questo libro è dedicato alla mia famiglia.

Capitolo primo

# La tecnica dagli anni giovanili a *L'evoluzione creatrice*

## 1. La cortesia e il buon senso: antidoti alla meccanizzazione sociale

La tendenza alla meccanizzazione del lavoro spinta dalla recente industrializzazione conduce Bergson a riflettere su alcune conseguenze che questo processo ha prodotto sugli stili di vita delle persone. Le considerazioni di Bergson sull'industrialismo moderno si inseriscono nella più generale constatazione che l'intero ambito sociale in cui si manifesta la tecnica si configura come un mondo *spaziale*, dominato principalmente dalle leggi della materia che impongono sopra tutto l'imperativo della sopravvivenza della specie, in opposizione alla sfera fluida e creativa della durata che riguarda la dimensione interiore della coscienza. Tutti i "prodotti" fabbricati dall'intelligenza, dagli attrezzi al linguaggio passando per le idee generali e per le abitudini motrici, funzionano infatti secondo Bergson sulla base degli schemi spaziali della previsione e della ripetizione dell'identico. La vita sociale stessa, coadiuvata e orientata da tali "strumenti", ci impone di concentrarci in prevalenza su una scena spaziale, omogenea e regolare, ben diversa dal mondo interiore dominato dalla percezione della durata. La dimensione dello spazio omogeneo rappresenta infatti l'*habitat* naturale dell'intelligenza, facoltà adatta a dividere e a produrre schemi per riconoscere le similitudini e produrre ripetizioni, come è particolarmente evidente nel caso della fabbricazione:

Il meccanismo considera solo l'aspetto di similitudine o di ripetizione della realtà. [...] In quanto geometri, noi respingiamo dunque l'imprevedibile. Certo, potremmo accettarlo in quanto artisti, giacché l'arte vive di creazione e implica una fede latente nella spontaneità della natura. Ma l'arte disinteressata è un lusso, come lo è la pura speculazione. Ben prima di essere artisti, noi siamo artigiani. E ogni fabbricazione, per quanto rudimentale, vive di similitudini e di ripetizioni, come la geometria naturale che le fa da supporto. Essa lavora su modelli che si propone di riprodurre. E quando inventa, procede o si immagina di procedere attraverso una nuova disposizione di elementi nuovi. Il suo principio è che "occorre l'identico per ottenere l'identico". (*EC*, 42; 45-46).

Il conformismo dei comportamenti sociali dipende in ultima analisi dalla nostra tendenza spontanea a portare l'attenzione lontano dalla dimensione eterogenea della durata per concentrarci su quella dello spazio, ben più utile ai fini della nostra sopravvivenza.

La società impone la prevedibilità, l'efficacia, l'automatismo ma talvolta, avverte Bergson, l'uomo finisce per frammentare la propria esperienza e rendere meccanici i propri gesti; l'uomo può finire insomma per assomigliare eccessivamente alle macchine, rischiando così di impoverire la vita sociale stessa.

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. Alcune conferenze di questi anni rivelano le prime posizioni sull'automazione sociale e sono utili per rintracciare la genesi delle posizioni del Bergson maturo delle *Due fonti*. Già nel discorso *La specializzazione* (*ECS*, 53-60; *M*, 257-264) pronunciato al liceo d'Angers nel 1882 Bergson affronta

i gravi inconvenienti di ciò che viene chiamata "la specializzazione". Il più triste è quello che constatate oggi. L'uomo di una sola occupazione somiglia molto all'uomo di un solo libro: non saprebbe parlarvi d'altro. (*ECS*, 53; *M*, 258).

La specializzazione estrema si traduce in una carenza nelle conoscenze generali: «La specializzazione, che rende noioso il sapiente, rende sterile la scienza.»

Benché la divisione delle scienze sia una cosa naturale dal momento in cui si fa la «scoperta sconcertante [che] l'universo è più vasto del nostro spirito» (*ECS*, 54; *M*, 258), gli specialisti possono leggere solo frammenti di verità che difficilmente si coordinano tra loro e impediscono una visione d'insieme.

Bergson sosterrà il mantenimento dell'insegnamento classico e non specialistico nei licei preparatori alle università e alle grandi scuole anche nel dibattito sulla riforma dell'insegnamento scolastico a cui partecipò dopo la nomina al Conseil supérieur de l'Instruction Publique nel novembre 1919: «lo sviluppo generale dello spirito umano esige che gli studi siano perseguiti in tutte le direzioni; ogni prematura ricerca di vocazione è incerta, pericolosa e quasi colpevole.» (Mossé-Bastide<sup>1</sup>, 157-158).

Non solo la ricerca intellettuale, ma anche e soprattutto il lavoro manuale e industriale vanno nella direzione della specializzazione, come avviene nelle fabbriche in cui gli operai lavorano in catena di montaggio, dove ogni lavoratore è specialista e imita con la sua rapidità quella delle macchine.

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 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. (*ECS*, 58-59; *M*, 263).

Organicamente, l'uomo funziona però in modo diverso: proprio in ciò per Bergson risiede la differenza che separa «l'intelligenza dall'istinto, e l'uomo dalla bestia. L'inferiorità dell'animale è tutta qui: è uno specialista.» (*ECS*, 58-59; *M*, 263). L'indeterminatezza dell'uomo, l'*apertura* dischiusa dalla sua intelligenza che lo rende flessibile e per questo superiore alle altre specie consiste nel fatto che egli è riuscito a scartare le abitudini contratte, atto di cui sarebbero incapaci gli animali. Tuttavia anche 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 dalle bestie. Ciò avviene soprattutto nella sfera sociale, terreno privilegiato per la meccanizzazione, che Bergson nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* riconduce alla capacità umana di percepire o concepire uno spazio omogeneo:

La tendenza in virtù della quale noi ci raffiguriamo chiaramente questa esteriorità delle cose e l'omogeneità del loro mezzo è la stessa che ci porta a vivere in comune e a parlare [...] Una vita interiore dai momenti ben distinti, dagli stati nettamente caratterizzati, risponderà meglio alle esigenze della vita sociale. (*DI*, 89-90; 103).

La vita personale interiore si proietta esteriormente nella società imponendo azioni improntate alla ripetizione, alla prevedibilità, al conformismo: «La nostra esistenza si svolge quindi nello spazio più che nel tempo: viviamo per il mondo esterno piuttosto che per noi; parliamo piuttosto che pensare; “siamo agiti” piuttosto che agire noi stessi.» (*DI*, 146-147; 174). In piena seconda rivoluzione industriale Bergson vede nella divisione del lavoro il sintomo più grave della tendenza sociale all'automatismo. Nella conferenza del 1885 *La buona educazione*, pronunciata alla distribuzione dei premi del Liceo di Clermont-Ferrant (*ECS*, 61-68; *M*, 317-332), egli sostiene infatti che tale forma di lavoro rischia di compromettere le relazioni puramente intellettuali che costituiscono il piacere maggiore che offre la vita civile:

Questa diversità infinita delle abitudini e delle disposizioni deve essere considerata come un bene, giacché è il risultato necessario di un progresso compiuto dalla società; ma non è senza inconvenienti. Essa fa sì che ci sentiamo spaesati quando usciamo dalle nostre occupazioni abituali, che ci comprendiamo meno gli uni gli altri: in una parola, questa divisione di lavoro sociale, che restringe l'unione degli uomini su tutti i punti importanti rendendoli solidali gli uni con gli altri rischia di compromettere le relazioni puramente intellettuali, che dovrebbero essere il lusso e il fascino della vita civilizzata. (*ECS*, 63; *M*, 321).

Per arginare la minaccia per la vita sociale rappresentata dagli automatismi, Bergson ricorda ai suoi studenti l'importanza del buon senso, della gentilezza, della grazia spirituale che permettono di rompere quando necessario le abi-

tudini utilitaristiche e egoistiche che regolano il contesto industriale; ciò che è normale e necessario in quell'ambito infatti non deve diventare il modello generale del pensiero e della vita:

Sembra dunque che la capacità di contrarre abitudini durature, appropriate alle circostanze in cui ci si trova e al posto che si pretende di occupare nel mondo, richiami a sua volta un'altra facoltà che ne corregge o ne attenua gli effetti, la facoltà di rinunciare, all'occorrenza, alle abitudini che si sono contratte o persino alle disposizioni naturali che si è riusciti a sviluppare in se stessi, la facoltà di mettersi nei panni degli altri, di interessarsi alle loro occupazioni, di pensare con la loro testa, di rivivere la loro vita, in una parola di dimenticare se stessi. In questo consiste l'educazione dello spirito, che non è altro, a quanto sembra, che una specie di elasticità intellettuale. (*ECS*, 63; *M*, 321-322).

La vita necessita dunque della capacità di saper uscire dagli schemi delimitati spazialmente ad opera del contesto sociale e intelligente, compresi gli stessi confini del soggetto. È la facoltà di adattamento flessibile al reale che Bergson chiama «buon senso» nel discorso *Il buon senso e gli studi classici*, pronunciato nel 1985 alla distribuzione dei premi del Concorso generale (*ECS*, 69-80; *M*, 360-372). Tale facoltà ci tutela dagli eccessi di conformismo e di automatismo sociale, rimettendoci in sintonia con il movimento della vita. Il buon senso è per Bergson più versatile dell'istinto, anche se è altrettanto rapido e spontaneo, ed ha meno pretese di verità di quanto non abbia la scienza, pur mantenendosi altrettanto aderente alla realtà: «è più dell'istinto e meno della scienza; bisognerebbe piuttosto vedervi una certa piega dello spirito, una certa inclinazione dell'attenzione. Si potrebbe quasi dire che *il buon senso è l'attenzione stessa, orientata nel senso della vita.*» (*ECS*, 72; *M*, 363, corsivo mio). Il buon senso interviene dunque per evitare che il meccanismo, modello normale e necessario nel contesto della vita sociale e dell'industrialismo, diventi anche modello del pensiero e della vita.

## 2. Il comico: il meccanico applicato al vivente

Benché la tendenza all'automatismo nella vita sociale sorga inizialmente per motivi di utilità, l'eccessiva fiducia nella regolarità del reale e nella sua prevedibilità rischia di allontanare pericolosamente l'uomo dal vissuto e di fargli

perdere la capacità di adattare in modo creativo le proprie azioni alle novità e al ritmo della durata, irrigidendone i comportamenti nell'abitudine, nel conformismo. La pigrizia intellettuale può far assopire la coscienza sulle azioni abitudinarie che ripetono all'infinito e per inerzia la medesima sequenza, fino a rendere l'uomo una sorta di automa, un rigido ripetitore di gesti routinari. La creatività debordante del reale è però irriducibile agli schemi geometrici e quantificabili prodotti dall'intelligenza sui quali si fonda la pretesa di efficacia delle abitudini: l'uomo non ha altre possibilità se non di usare la propria *souplesse* per porsi in immediata armonia con l'*élan vital*, poiché un'eccessiva rigidità finisce per essere nociva al suo adattamento e alla sua sopravvivenza. Proprio al fine di proteggerci da questo rischio e rimediare ad alcuni mali che minacciano la società, siamo stati dotati del riso, «effetto di un meccanismo che la natura o – ed è pressoché la stessa cosa – una lunghissima abitudine alla vita sociale, hanno installato in noi.» (R, 118; 150-151). Il comico, secondo Bergson, esprime una reazione naturale dell'intelligenza davanti all'inelasticità che le impedisce di modellarsi sul reale: «La vita e la società esigono da ciascuno di noi un'attenzione sempre vigile, che distingue i contorni della situazione presente, e una certa elasticità del corpo e dello spirito grazie a cui ci si possa adattare ad essi.» (R, 21; 14). La società esige insomma da un lato che noi contraiamo abitudini e specializzazioni, ma dall'altro che attiviamo un sforzo costante di adattamento che contrasti le rigidità di carattere e la tentazione alla pigrizia:

ciascuno di noi, pago di prestar attenzione a quel che concerne l'essenziale della vita, si abbandoni per tutto il resto al facile automatismo delle abitudini esterne. [...] Ogni *rigidità* del carattere, dello spirito e persino del corpo, risulterà dunque sospetta alla società, perché è il possibile indizio di un'attività che si addormenta e anche di un'attività che si isola, che tende ad allontanarsi dal centro comune intorno a cui gravita la società, di un'eccentricità, insomma. E tuttavia la società qui non può intervenire con una repressione materiale, poiché non è colpita materialmente. Si trova in presenza di qualcosa che la inquieta, ma solo come sintomo, – è appena una minaccia, tutt'al più un gesto. Vi risponderà dunque con un semplice gesto. Il riso deve essere qualcosa del genere, una sorta di *gesto sociale*. Per il timore che ispira, reprime le eccentricità, tiene costantemente deste e in rapporto fra

loro alcune attività d'ordine accessorio che rischierebbero d'isolarsi e d'addormentarsi, addolcisce infine tutta la rigidità meccanica che può rimanere alla superficie del corpo sociale. (*R*, 21-22; 15-16).

Il riso interviene quindi secondo Bergson per richiamare la tensione spirituale dell'uomo e per correggere la rigidità meccanica che tende a invadere la vita, proclamando socialmente la credenza nella libertà, nella vita e nella personalità. Come ha affermato Roger Ebacher: «la vita non si ripete mai, non ritorna mai indietro, non procede mai secondo un ordine matematico. Se le viene la fantasia di vestirsi in tali panni, la società vi vede un pericolo e glielo fa vedere bene. Il riso allora è la proclamazione sociale della credenza nella libertà, nella vita e nella personalità.» (Ebacher, 49). In particolare l'importanza della congiunzione di vitale e meccanico nella produzione della comicità è sintetizzata da Bergson in tale formula: «*Gli atteggiamenti, i gesti e i movimenti del corpo umano sono ridicoli nell'esatta misura in cui tale corpo ci fa pensare a un semplice meccanismo.*» (*R*, 27; 22-23). Per questo ciò che è ridicolo quando vediamo un capitolombolo «è una certa *rigidità meccanica* là dove avremmo voluto trovare l'attenta agilità e la viva flessibilità di una persona.» (*R*, 17; 8).

Per molti versi anche il meccanismo del comico può essere considerato una "tecnica" utile alla sopravvivenza della specie per meglio adattarsi all'ambiente: esso è infatti un'attività propriamente umana, un prodotto dell'intelligenza posto alla congiunzione tra l'andamento creativo e mobile della vita e i meccanismi sociali:

Non vi è comicità al di fuori di ciò che è propriamente *umano*. Un paesaggio potrà essere bello, grazioso, sublime, insignificante o brutto; non sarà mai ridicolo. Si riderà di un animale, ma perché avremo sorpreso in lui un atteggiamento dell'uomo o un'espressione umana. [...] In una società di pure intelligenze è probabile che non si piangerebbe più, ma forse si riderebbe ancora; mentre delle anime costantemente sensibili, accordate all'unisono con la vita, in cui ogni evento si prolungasse in risonanza sentimentale, non conoscerebbero né comprenderebbero il riso. [Il comico] si rivolge alla pura intelligenza. (*R*, 14-15; 2-4).

Spesso anche in filosofia si tende ad imitare la macchina, cercando di ricostruire l'intero componendo le sue varie parti con concetti rigidi e «già fatti» che però non sono altro che punti di vista esterni sulla durata, incapaci di penetrare in essa come saprebbero fare invece le rappresentazioni «agili, mobili, fluide quasi, sempre pronte a modellarsi sulle forme fuggevoli dell'intuizione» (*PM*, 158; 188) che costituiscono la base del metodo filosofico di Bergson, come egli afferma nel suo saggio-manifesto di metodo *Introduzione alla metafisica* del 1903. Sotto la metafora del sistema costruito per assemblaggio di concetti esteriori può essere riconosciuta l'immagine della macchina, la quale è presente, più o meno vicina, dietro le mediazioni della materia frammentabile, degli elementi, dell'associazione, dell'automatismo, del meccanico.

Dai saggi pedagogici al saggio del 1903, la macchina è dunque un'immagine che viene contrapposta al buon senso, alla gentilezza, all'intuizione della durata, allo spirito e alla vita. L'aria di "sospetto" di cui Bergson circonda la tecnica, vedendo nella sua affermazione una sconfitta dell'elemento vitale, riflette in ultima analisi una concezione metafisica fondata sulla differenza assoluta tra spirito e materia. In questa fase del pensiero di Bergson è infatti presente un'asimmetria fondamentale tra la durata e lo spazio per cui se la prima è un atto intimo e assoluto dello spirito, il secondo è considerato invece come una forma relativa e esteriore della nostra esperienza. (Ebacher, 53).

La realtà temporale, nascosta dal prisma deformante della successione spaziale, è finora l'unica realtà assoluta e il carattere della durata e della vita è prevalentemente spirituale. Sempre ricondotta alle metafore dello spazio, dell'intelligenza e della scienza, la tecnica è percepita in questo quadro come una realtà *differente* ed esterna rispetto alla vita: i ritmi produttivi delle macchine scandiscono la vita dell'uomo in base a leggi che finiscono per negare la sua realtà specifica di vivente *souple* e dotato di sentimenti, creatività e sensibilità, inadatto quindi ad un lavoro ripetitivo, seriale, senza scambio di "spirito". Bergson accentua gli aspetti negativi della tecnica, che, seppur considerata in un quadro generale di *utilità*, non presenta la creatività e l'elasticità proprie della vita.

Il modo in cui Bergson ripresenterà la questione della materia nell'*Evoluzione creatrice* perverrà ad affermare non più solo la sua distinzione dallo spirito

nella realtà vitale ma anche il loro ineludibile *legame*: il minore approfondimento della dimensione spaziale e materiale riscontrabile nei primi scritti di Bergson verrà dunque riconsiderato e l'aggiustamento di prospettiva si rifletterà anche sulla filosofia della tecnica.

### 3. L'*Homo faber*: intelligenza e fabbricazione

Nella storia dell'evoluzione, cosa ci indica con certezza la presenza dell'uomo? Qual è la sua caratteristica principale? Bergson fa risalire la comparsa dell'uomo sulla terra al tempo della fabbricazione delle prime armi, dei primi utensili: è infatti la presenza di strumenti fabbricati a farci capire inequivocabilmente che ci troviamo in presenza dell'intelligenza umana: «A quale epoca facciamo risalire la comparsa dell'uomo sulla terra? Al tempo in cui si fabbricarono le prime armi, i primi utensili.» (EC, 116; 138).

Bergson ritiene infatti che l'intelligenza non sia una facoltà riflessiva destinata alla conoscenza ma anzitutto una facoltà votata alla fabbricazione: «l'intelligenza, considerata per quello che sembra essere il suo momento originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali e in particolare utensili atti a produrre altri utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione.» (EC, 117; 140).

Nell'introduzione all'*Evoluzione creatrice*, l'intelligenza viene liberata dal suo legame tradizionale con l'attività conoscitiva e viene inserita nel discorso metafisico sull'evoluzione della vita:

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 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, forse anche necessario alla scienza positiva, ma non una visione diretta del suo oggetto. D'altra parte, una teoria della conoscenza che non collochi l'intelligenza all'interno dell'evoluzione generale della vita non ci insegnerà né come si siano costituiti gli schemi della conoscenza, né in che maniera possiamo ampliarli e superarli. È necessario che questi due ambiti di ricerca, teoria della conoscenza e teoria della vita, si ricongiungano e, attraverso un processo circolare, si sollecitino reciprocamente e indefinitamente. (EC, 4; IX).

Questa prospettiva comporta audaci trasformazioni concettuali sia nel campo della teoria della conoscenza sia in quello dell'antropologia.

Il ruolo epistemologico dell'intelligenza è infatti ridimensionato rispetto al suo ruolo vitale, che viene accentuato come forma di *azione* sulla materia e non di *speculazione*. A questo proposito è opportuno ricordare il rapporto di Bergson con William James, testimoniato da un carteggio e da frequenti riferimenti reciproci nelle opere. La teoria dell'esperienza che entrambi i filosofi sviluppano tra fine Ottocento e inizio Novecento presenta la percezione come un'operazione selettiva condizionata dalle necessità di azione imposte dalla vita. Nel carattere pragmatico del soggetto bergsoniano, che fin dalle prime opere appare più come un *io posso* che come un *io penso*, così come nella vocazione tecnica dell'*Homo faber*, si riconosce il soggetto orientato pragmaticamente e operativamente che James descrive nel *Pragmatismo* e nei *Saggi sull'empirismo radicale*. Non per questo la filosofia di Bergson può essere sovrapposta interamente a quella del pragmatista americano, la cui concezione utilitarista della verità si accorda difficilmente con la fiducia bergsoniana nella conoscenza intuitiva; tuttavia Bergson condivide alcuni presupposti pragmatici che giocano un ruolo fondamentale nella sua critica all'intellettualismo.

Giacché l'intelligenza emerge come una delle facoltà con cui l'essere vivente si rapporta all'oggetto, Bergson è portato ad affermare la relatività della scienza e ad assegnare alla filosofia il compito di reinserire la conoscenza nella corrente vitale. L'importanza assunta dall'intuizione nel pensiero filosofico, nel contesto dello sviluppo delle scienze della vita con le nozioni di evoluzione e di trasformazione, permette infatti a Bergson di elaborare una critica universale del meccanicismo, ovvero del sistema intellettuale fondato sul primato della forma. (Simondon<sup>5</sup>, 200-201).

La funzione pratica dell'intelligenza, che Bergson delineava fin dal *Saggio sui dati immediati della coscienza*, nel ritratto dell'*Homo faber* offerto nell'*Evoluzione creatrice* assume un rilievo non solo epistemologico ma anche antropologico. Affermare che l'intelligenza è la facoltà che distingue gli uomini dagli animali e che le sue prime testimonianze sono fornite dagli strumenti costruiti porta a riconoscere la tecnica come attività che contraddistingue originariamente la nostra specie. L'*Homo* è insomma *faber* ben prima di essere *sapiens*:

Se potessimo spogliarci di ogni orgoglio, se, per definire la nostra specie, ci attenissimo rigorosamente a ciò che la storia e la preistoria ci

presentano come la caratteristica costante dell'uomo e dell'intelligenza, forse non diremmo *Homo sapiens*, ma *Homo faber*. (EC, 116; 140).

L'intelligenza si presenta dunque come una modalità propria della specie umana di intervenire sulla materia per mezzo di attrezzi, allo stesso modo in cui gli animali ricorrono a strumenti organici come unghie, becchi, antenne, corna o altre appendici – padroneggiati in modo *istintivo*. Liberati da ingombri anatomici, gli strumenti inorganici costruiti dall'uomo guadagnano in mobilità e in versatilità: essi possono adattarsi a diverse situazioni riconoscendo i rapporti tra gli elementi che ne fanno parte, al contrario dell'istinto che si dirige unicamente sulle cose trascurando le relazioni che le coinvolgono.

La separazione delle due facoltà viene ricondotta da Bergson a una scissione dell'*élan vital* a partire dal regno animale: la difficoltà a distinguerle con nettezza sia nell'animale che nell'uomo dipende dunque dalla loro originaria confusione.

Il fatto è che istinto e intelligenza, – scrive Bergson – avendo incominciato con il compenetrarsi, conservano qualcosa della loro origine comune. Né l'uno né l'altra si incontrano mai allo stato puro. [...] Non c'è intelligenza in cui non si scoprano tracce di istinto, né, soprattutto, istinto che non sia contornato da una frangia di intelligenza. (EC, 114; 136-137).

La mancanza di contorno netto tra istinto e intelligenza si riflette anche nel modo che Bergson impiega per descriverli, come egli stesso ammette:

Questo modo un po' rigido di [considerare l'intelligenza e l'istinto] ha però il vantaggio di fornirci un mezzo obiettivo per distinguerle. Per contro, dell'istinto in generale e dell'intelligenza in generale, esso ci restituirà soltanto la posizione mediana, al di sopra e al di sotto della quale ambedue oscillano costantemente. Si dovrà perciò considerare quanto segue soltanto come un disegno schematico, in cui i rispettivi contorni dell'intelligenza e dell'istinto risulteranno marcati più del necessario, e in cui trascureremo le sfumature che derivano sia dalla loro indeterminatezza sia dal loro reciproco sconfinamento. Su un argomento così oscuro non ci si sforzerà mai abbastanza di fare chiarezza.



Sarà sempre possibile in seguito rendere più fluide le forme, correggere l'eccessiva geometria del disegno, sostituire insomma alla rigidità di uno schema la scioltezza della vita. (EC, 115; 138).

Sebbene siano facoltà distinte e nonostante l'intelligenza abbia poi riportato il maggior successo evolutivo, «*Istinto ed intelligenza rappresentano dunque due soluzioni, divergenti e ugualmente eleganti, di un solo e identico problema.*» (EC, 120; 144). È dunque difficile, se non impossibile, affermare la superiorità dell'intelligenza sull'istinto o viceversa.

L'infallibilità e la stabilità dell'istinto ci farebbero credere nella sua superiorità rispetto all'incertezza dell'intelligenza; d'altra parte anche l'intelligenza ha un vantaggio sull'istinto, che consiste nel poter scegliere e nel saper *inventare* e *utilizzare* l'attrezzo. La specializzazione dell'istinto lo rende superiore all'intelligenza; i dubbi e i tentennamenti di questa non sono però solo limiti, ma anche vantaggi: le permettono infatti di rompere il cerchio dell'istinto e del dovere organico per muoversi nell'ambito del potere (Cassirer<sup>1</sup>, 25).

Così come non è semplice distinguere quale delle due facoltà sia superiore all'altra, è illusorio pensare che esse agiscano separatamente e che siano presenti in purezza nell'umanità e animalità: nell'uomo è infatti presente una frangia di istinto e non mancano episodi di intelligenza negli animali:

Se d'altra parte sfogliamo una raccolta di aneddoti sull'intelligenza degli animali, vedremo che, accanto a molti atti spiegabili in termini di imitazione o di associazione automatica delle immagini, ce ne sono di quelli che non esiteremmo a dichiarare intelligenti; in primo luogo figurano quelli che testimoniano un'idea di *fabbricazione*, sia che l'animale riesca a costruire da sé uno strumento grossolano, sia che egli utilizzi a proprio vantaggio un oggetto fabbricato dall'uomo. Gli animali che, dal punto di vista dell'intelligenza, vengono classificati immediatamente dopo l'uomo, come le scimmie e gli elefanti, sono quelli che sanno all'occasione utilizzare uno strumento artificiale. Sotto di loro, ma non molto distanti, verranno quelli che *riconoscono* un oggetto fabbricato: per esempio la volpe, che sa benissimo che una trappola è una trappola. (EC, 116; 138-139).

È di nuovo il rapporto con la *fabbricazione* ad essere preso a parametro per rilevare tracce d'intelligenza, ribadendo il legame essenziale tra la facoltà e il tipo di attività.

Tutte le forze elementari dell'intelligenza tendono dunque a trasformare la materia in strumento d'azione, ossia in *organo*, nel senso etimologico della parola. La vita, che non si accontenta di produrre organismi, vorrebbe dar loro come appendice la materia inorganica convertita, dall'attività dell'essere vivente, in un immenso organo. (*EC*, 134-135; 162).

Tali strumenti rappresentano per Bergson una delle caratterizzazioni fondamentali della specie umana, che deve ad essi il distacco dall'animalità.

L'utensile è dunque al servizio di una tattica vitale, risultato di una funzione biologica di produzione dell'artificiale per aumentare la capacità di azione e le possibilità di successo evolutivo; esso fornisce al vivente una dimensione organica più ricca, tant'è che – scrive Bergson – «reagisce sulla natura dell'essere che lo ha fabbricato perché, chiamandolo ad esercitare una funzione nuova, gli conferisce, per così dire, una dimensione organica più ricca, essendo appunto un organo artificiale che prolunga l'organo naturale.» (*EC*, 118; 142).

È importante sottolineare il fatto che questa nuova posizione sull'utensile rappresenta un'acquisizione definitiva per il suo pensiero, e in particolare sarà ribadita nel testo che è al centro di questo lavoro, *Le due fonti*, in cui Bergson scriverà: «Se i nostri organi sono strumenti naturali, i nostri utensili sono organi artificiali. Lo strumento dell'operaio continua il suo braccio; l'attrezzatura dell'umanità è dunque un prolungamento del suo corpo.» (*DS*, 237 ; 330).

#### **4. Lo strumento come proiezione organica: attrezzo, linguaggio e pensiero concettuale**

Il parallelismo tra attrezzo fabbricato dall'uomo e appendici organiche animali è osservabile, secondo Bergson, nell'evoluzione dell'equipaggiamento bellico dell'uomo: il percorso dal cavaliere completamente rifugiato nella propria bardatura fino all'agile soldato di fanteria è stato analogo a quello dei sistemi di protezione delle altre specie viventi, le più remote delle quali presentano involucri protettivi molto pronunciati, man mano assottigliati e abbandonati nel corso dell'evoluzione:

I pesci sostituiscono la corazza ganoide con le scaglie. Già molto prima, gli insetti si erano sbarazzati della corazza che aveva protetto i loro antenati. Gli uni e gli altri supplirono all'insufficienza dell'involucro protettivo grazie a una maggiore agilità che consentiva loro di sfuggire a nemici ma anche di intraprendere l'offensiva, di scegliere il luogo e il momento dello scontro. Nell'evoluzione dell'equipaggiamento bellico umano possiamo osservare un processo analogo. Il primo impulso è la ricerca di un riparo; il secondo, che è il migliore, lo spinge a diventare quanto più agile possibile per fuggire e soprattutto per attaccare, e l'attacco è sempre il mezzo di difesa più efficace. L'oplite pesante è stato così sostituito dal legionario, e il cavaliere bardato di ferro ha dovuto cedere il posto al soldato di fanteria libero nei suoi movimenti (EC, 111; 132-133).

La filosofia della tecnica di Bergson è insomma segnata, oltre che da un generale quadro evolucionista, dalla teoria per cui la mano è l'archetipo di tutti gli strumenti e gli strumenti sono organi-proiezione. Bergson evita infatti di dare una lettura in chiave troppo "culturalista" della tecnica e di assegnare all'uomo per questa via una posizione centrale nel mondo. Se nelle sue prime opere Bergson si poneva in posizione apertamente antipositivista, ora egli accentua piuttosto le critiche alla filosofia spiritualista, affermando che l'errore maggiore dello spiritualismo è di negare la scienza e di considerare la vita spirituale troppo isolata, finendo così per separare l'uomo dal resto del mondo e ignorando l'evidenza scientifica che tende invece a radicarlo nell'evoluzione della vita nel suo complesso:

[le dottrine spiritualiste] hanno ragione di attribuire all'uomo un posto privilegiato nella natura, di ritenere infinita la distanza tra l'animale e l'uomo; ma la storia della vita è lì pronta a rappresentarci la genesi delle specie attraverso trasformazioni graduali, dandoci l'idea di voler *reintegrare l'uomo nell'animalità*. (EC, 220; 269, corsivo mio)

Dopo aver sottolineato la distinzione fra intelligenza fabbricatrice e istinto, Bergson inserisce dunque l'invenzione e la produzione di strumenti tecnici nella storia dell'evoluzione biologica mettendone in luce la continuità con le attività tattiche degli altri viventi. Da questo punto di vista Bergson propone

una visione continuista della tecnica e della cultura umana in generale. La sua posizione rimane invariata anche nelle *Due fonti*, dove riprende la confutazione della teoria della trasmissione dei caratteri acquisiti – anch'essa già proposta nell'*Evoluzione creatrice* – ed insiste sulla persistenza del naturale nell'uomo, asserendo l'appartenenza e la totale partecipazione dell'uomo all'evoluzione della vita:

la natura è indistruttibile. Si ha avuto torto a dire: «Cacciate il naturale, ritorna al galoppo», poiché il naturale non si lascia cacciare. È sempre presente. Sappiamo che cosa si deve pensare della trasmissibilità dei caratteri acquisiti. È poco probabile che si trasmetta un'abitudine: se il fatto si produce, dipende dall'incontro accidentale di un così gran numero di condizioni favorevoli che sicuramente non si ripeterà abbastanza per inserire l'abitudine nella specie. Nei costumi, nelle istituzioni, nel linguaggio stesso si depositano le acquisizioni morali; in seguito si comunicano in virtù di un'educazione incessante, e così passano di generazione in generazione delle abitudini che finiscono per essere considerate ereditarie. Ma tutto cospira a incoraggiare l'interpretazione errata: un amor proprio mal riposto, un ottimismo superficiale, un misconoscimento della vera natura del progresso, infine e soprattutto una confusione, molto diffusa, fra la tendenza innata, che è effettivamente trasmissibile di padre in figlio, e l'abitudine acquisita che spesso si innesta sulla tendenza naturale. (*DS*, 209; 289-290).

Nel caso dell'uomo bisognerebbe perciò distinguere l'*abitudine acquisita*, nella quale rientrano le condizioni tecniche con le quali l'uomo apprende a interagire a seconda del luogo e del momento storico in cui si trova a vivere, e la *tendenza innata*, vera e propria funzione *biologica* rappresentata dall'attitudine all'*invenzione* e alla *produzione di oggetti tecnici*.

Bergson mette in atto dunque una mutazione del tradizionale rapporto macchina/organismo, tentando di iscrivere il meccanico nell'organico. Nel saggio *Macchina e organismo*, Georges Canguilhem ha tracciato la storia di questa linea filosofica, ponendola in antitesi con la concezione cartesiana che tende a ridurre i corpi organici al modello rigidamente funzionale della macchina. Canguilhem sottolinea come l'organismo sia invece irriducibile alla somma delle parti e la *costruzione* della macchina non sia una funzione della

macchina. Bergson, afferma Canguilhem, è «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.» (Canguilhem<sup>2</sup>, 180; 161).

Come Bergson molti altri autori hanno approfondito questa posizione "proiezionista", sostenitrice della continuità tra tecnica e mondo organico, la cui matrice risale ad Ernst Kapp, che è il primo studioso ad usare l'espressione «filosofia della tecnica» (Kapp, III e *passim*). Situandosi sulla linea della sinistra hegeliana, Kapp descrive la tecnica in un senso emancipatore e evolutivista, come proiezione di organi associata ad una progressiva presa di coscienza (Timmermans). Non è attestato che Bergson abbia letto direttamente l'opera di Kapp; più probabile è l'ipotesi di una conoscenza mediata da Alfred Espinas, che ne tratta nel suo saggio sulla tecnologia:

La teoria della proiezione organica è della più alta importanza per la filosofia dell'azione; essa vi gioca il ruolo che l'idealismo gioca nella filosofia della conoscenza. Questo punto di vista è stato sviluppato per le opere della mano umana da Kapp: *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 1877; si estende a tutti i prodotti del volere umano, tanto collettivo quanto individuale.» (Espinas<sup>1</sup>, 45n).

La vicinanza di Bergson a questa linea filosofica è riconosciuta anche da Ruyer, che riprende esplicitamente la metafora bergsoniana delle macchine come organi della specie umana: «Come ha detto Bergson, il vero corpo dell'uomo è ben al di là del suo corpo. Il suo cervello regna sulle sue città e sulle sue fabbriche. I suoi strumenti famigliari sono rappresentati nei centri di «praxis» del suo cervello allo stesso titolo dei suoi organi.» (Ruyer<sup>1</sup>, 46-47).

Bergson estende il carattere fabbricatore dell'intelligenza non solo agli strumenti che prolungano gli organi corporei ma, in senso più ampio, alle *facoltà naturali di presa sulla realtà*. Poiché tali facoltà non sono solo concrete ma anche intellettuali, gli utensili rappresentano solo una delle possibili soluzioni inventate dall'uomo per meglio comprendere la realtà e per meglio agire. Questa ipotesi è sostenuta da Ruyer, secondo il quale Bergson riconosce che l'uso e la fabbricazione di attrezzi si basa sulla «proprietà organica primaria

di auto-strutturazione, applicata [...] a questi oggetti esteriori, anziché ai tessuti organici» e prosegue l'interpretazione inserendo la produzione di attrezzi in un quadro più ampio, ovvero estendendo l'attitudine "proiettiva" alla più generica produzione di "simboli", di cui la tecnica esterna sarebbe solo uno dei momenti di espressione: «il passaggio capitale è meno l'impiego di attrezzi che la costruzione del simbolismo [...] che ha permesso al tempo stesso la cultura sociale e la tecnica esterna.» (Ruyer<sup>2</sup>, 177).

Questo tema è particolarmente rilevante dal punto di vista delle più recenti tendenze dell'antropologia filosofica; è di nuovo Ruyer a fornire lo spunto per questo approfondimento, consentendo anche di operare un confronto con le posizioni di Cassirer, che nel *Saggio sull'uomo* inserisce tutte le manifestazioni della civiltà umana – mito, religione, linguaggio, arte, storia e scienza – all'interno di un comprensivo *sistema simbolico*: «Invece di definire l'uomo come un *animal rationale* si dovrebbe dunque definirlo come un *animal symbolicum*. In tal guisa si indicherà ciò che veramente lo caratterizza e che lo differenzia rispetto a tutte le altre specie e si potrà capire la speciale via che l'uomo ha preso: la via verso la civiltà.» (Cassirer<sup>2</sup>, 81; 26). Al di là della vicinanza che si riscontra su questo punto tra Bergson e Cassirer, una fondamentale distinzione separa i due autori: mentre il filosofo delle forme simboliche oppone dimensione culturale e naturale in modo netto e deciso, l'autore dell'*Evoluzione creatrice* colloca la natura umana sul filo di lana tra cultura e natura. Se per Cassirer infatti l'attività simbolica è ciò che svincola l'uomo dalla natura, per Bergson essa è ciò che permette all'uomo di fare della natura un prolungamento del proprio corpo, facendo sì che l'umano non si sovrapponga al naturale come qualcosa di totalmente altro. Anche da questo punto di vista egli è vicino a Ruyer, che in un saggio degli anni Sessanta commenta così il *Saggio sull'uomo*:

Non è necessario seguire Cassirer su questo terreno. È molto meglio, tenendo presente il principio del suo metodo, cercare di scoprire in che modo la funzione simbolica può fondarsi *naturalmente* su funzioni cerebrali, e permettere, al tempo stesso, l'accesso a un mondo veramente nuovo, che sembra situato al di là dell'animalità. (Ruyer<sup>3</sup>, 90, corsivo mio).

In questo senso, la proposta bergsoniana risulta vicina alle più attuali teorie antropologiche proprio perché non si lascia ridurre ad una posizione umanista e culturalista.

L'analogia tra la produzione di utensili e la produzione di simboli può valere anche se Bergson non chiama mai tali attività "tecniche", espressione che egli usa raramente e quasi solo per la fabbricazione di utensili e per le arti, non avendo peraltro il termine "tecnica" l'estensione di significato che oggi lo caratterizza. È opportuno a questo proposito ricordare che la conferenza di Marcel Mauss *Le tecniche del corpo*, in cui il termine "tecnica" viene impiegato anche per definire l'atteggiamento corporeo in quanto «atto tradizionale efficace [...] di ordine meccanico, fisico o fisico-chimico» (Mauss, 392) fu presentata alla Société de Psychologie il 17 maggio 1934; prima di allora l'uso generalizzato del termine poteva apparire poco opportuno ad un autore "classico" come Bergson. Se nei saggi di Bergson il raro termine "tecnica" si riferisce solo alla produzione di oggetti materiali, i termini "lavoro" (*travail*) e "fabbricazione" (*fabrication*) vengono impiegati più spesso e indicano anche le creazioni dell'intelligenza. Il significato ontologico del lavoro è strettamente connesso alla vita e alla sopravvivenza: esso consiste in un'esperienza indissociabile di energia, fatica e pigrizia (Séris<sup>1</sup>, 122). Sebbene Bergson stesso non impieghi i termini "tecnica" e "meccanica" per descrivere attività intellettuali come quelle che formano le abitudini sociali, il linguaggio e le idee generali, l'inerenza alla categorie comuni di "lavoro" e di "fabbricazione" indica che anch'esse sono espressioni dell'attitudine *tecnica* dell'uomo. Attività esclusivamente umane come il linguaggio e il pensiero concettuale possono essere paragonate agli strumenti materiali prodotti dall'uomo in ragione della loro comune origine dall'intelligenza e dunque del comune carattere di mobilità, formalità, indefinita componibilità e utilità, sia che essi siano utensili concreti oppure parole e concetti. Questi ultimi sono strumenti di cui si serve l'uomo quando la sua percezione sensibile giunge al termine delle proprie capacità. Come Bergson sostiene nella conferenza del 1911 *La percezione del mutamento*, il concetto sorge laddove non possiamo più sentire direttamente con il nostro corpo:

Se i sensi e la coscienza avessero una portata illimitata, se, nella doppia direzione della materia e dello spirito, la facoltà di percepire fosse indefinita, non ci sarebbe bisogno di comprendere né di ragionare. Quando non è dato percepire, si cerca di comprendere e il ragionamen-

to è fatto per colmare i vuoti, per estendere la portata della percezione. (*PM*, 122; 145).

La nostra intelligenza sovrappone dunque simboli all'oggetto per rappresentarlo a se stessa, per riprodurlo in modo artificiale con una rappresentazione più utile, benché di ordine diverso. Più astratto, tagliato su misura della realtà con meno precisione di quanto non lo siano le percezioni, il concetto ci serve per aver presa sul reale, per comprenderlo, per leggerne i significati in relazione alla nostra sopravvivenza, insomma per agire nel modo più utile. La medesima descrizione può valere anche per gli utensili, prolungamenti efficaci dei nostri organi corporei che aumentano la nostra capacità di intervento sulla materia, sia per osservarla che per modificarla secondo i nostri bisogni. È per questo che Bergson nelle *Due fonti* parlerà di *fabbricazione* a proposito delle idee generali:

cerchiamo somiglianze fra le cose, nonostante la loro diversità, per avere di esse un'immagine stabile, malgrado la loro instabilità; otteniamo così delle idee su cui possiamo aver presa, mentre le cose ci scivolano tra le mani. Tutto questo è di fabbricazione umana. (*DS*, 185; 256-257).

I concetti e il linguaggio che li esprime hanno sempre carattere spaziale, connesso alla loro natura operativa. Anche le parole e le idee generali, che si riferiscono ad oggetti, ad azioni o a concetti, servono infatti all'uomo per esprimere ordini, per descrivere situazioni, per risolvere problemi: utili dunque ai fini della sopravvivenza, da un punto di vista biologico e ancor più sociale prima che da un punto di vista speculativo e disinteressato:

[La nostra intelligenza] comincia naturalmente da quelle [idee generali] che possono favorire al meglio la vita sociale, o semplicemente che si rapportano alla vita sociale, dopo verranno quelle che interessano la speculazione pura, infine quelle che si costruiscono senza apparenti motivi, per il piacere. Ma ciò che presiede al sorgere di quasi tutti i concetti che non appartengono alle prime due categorie, vale a dire dell'immensa maggioranza delle idee generali, sono l'interesse della so-



cietà unito a quello degli individui e le esigenze della conversazione e dell'azione. (*PM*, introduzione II, 53; 64).

Il linguaggio, che permette di trasportare segni da un oggetto all'altro, è essenziale al funzionamento di una società umana, nel contesto della quale – scrive Bergson nell'*Evoluzione creatrice*,

la fabbricazione e l'azione presentano forme variabili, e per di più ciascun individuo deve apprendere il proprio ruolo, non essendovi predestinato per struttura. Occorre dunque un linguaggio che permetta di passare in qualsiasi momento da ciò che si sa a ciò che si ignora. Ci vuole un linguaggio i cui segni – che non possono essere in numero infinito – possano tuttavia estendersi a un'infinità di cose. (*EC*, 132; 159).

La distinzione dell'uomo sulle altre specie è testimoniata con evidenza particolare dalla sua abilità di servirsi delle macchine a proprio piacere, ma la sua superiorità è dovuta anzitutto alle capacità del suo cervello, al linguaggio e alla vita sociale:

l'uomo non solo mantiene la propria macchina; riesce anche a servirsene come gli pare. Ciò è dovuto indubbiamente alla superiorità del suo cervello, che gli permette di costruire un numero illimitato di meccanismi motori, di contrapporre continuamente nuove abitudini a quelle vecchie e, scomponendo e contrapponendo gli automatismi, di dominarli. Ciò è dovuto al suo linguaggio, che fornisce alla coscienza un corpo immateriale in cui incarnarsi, dispensandola così dal limitarsi esclusivamente ai corpi materiali il cui flusso la trascinerebbe e finirebbe per inghiottirla. Ciò è dovuto alla vita sociale, che raccoglie e conserva gli sforzi come il linguaggio raccoglie il pensiero, e che fissa in tal modo un livello medio che gli individui dovranno subito raggiungere; e, grazie a questa sollecitazione iniziale, essa impedisce ai mediocri di addormentarsi e spinge i migliori a salire più in alto. (*EC*, 217; 265).

Queste caratteristiche dell'uomo non sono altro che sintomi di una superiorità interna, per cui l'uomo rappresenta secondo Bergson un successo unico ed

eccezionale che la vita ha riportato a un certo punto della sua evoluzione. La differenza tra l'uomo e il resto dell'animalità è infatti una differenza di natura e non solo di grado; l'uomo è l'unico che ha saltato abbastanza in alto dal trampolino da cui la vita aveva preso slancio, è l'unico che è stato in grado di saltare l'ostacolo.

### 5. Il salto dell'umanità

Per buona parte della sua argomentazione, Bergson pone in continuità e in parità le due facoltà vitali dell'istinto e dell'intelligenza, definite come «due diversi metodi per agire sulla materia grezza» (EC, 115; 137). Infatti, mentre l'istinto agisce sulla materia immediatamente, l'intelligenza media la propria azione con l'attrezzo poiché non possiede naturalmente lo strumento richiesto e deve fabbricarlo da sé: «*l'istinto compiuto è una facoltà di utilizzare e anche di costruire strumenti organici; l'intelligenza compiuta è la facoltà di fabbricare e usare strumenti inorganici.*» (EC, 118; 141).

Sebbene insista più sulla specificità di ognuna delle due facoltà piuttosto che sulla loro gerarchia, Bergson mette bene in luce la loro differenza di natura e lascia emergere dal loro paragone il vantaggio evolutivo dell'intelligenza.

L'istinto è *specializzato*, conosce la complessità dei particolari, ha un utilizzo semplice e una struttura pressoché invariabile; al contrario l'intelligenza crea strumenti imperfetti, ottenuti in seguito a uno sforzo, difficili da maneggiare. Nonostante questo apparente svantaggio, il suo successo evolutivo è stato però eclatante: essa può infatti assumere qualsiasi forma, servire a qualsiasi uso, eliminare ogni nuova difficoltà, insomma conferire all'uomo un numero illimitato di poteri. Al contrario dell'istinto, l'intelligenza rimane sempre insoddisfatta, perché

per ogni bisogno che soddisfa, crea un bisogno nuovo; e invece di chiudere, come l'istinto, il cerchio d'azione in cui l'animale si muoverà automaticamente, apre a questa attività un campo indefinito, spingendola sempre più lontano e rendendola sempre più libera. (EC, 118-119; 142).

Mentre il successo immediato dell'istinto ha un'efficacia limitata, le conquiste dell'intelligenza (il cui successo è invece aleatorio) possono espandersi all'in-

finito. (EC, 120; 144). L'intelligenza si rivela insomma un *successo* dal punto di vista evolutivo, poiché è orientata verso l'esitazione e la possibilità di scelta, ossia verso la coscienza. Eppure, essa è emersa dall'*insufficienza* dei mezzi naturali dell'uomo:

[L'intelligenza riesce] ad affermarsi del tutto solo nell'uomo, e ciò grazie all'insufficienza stessa dei mezzi naturali di cui l'uomo dispone per difendersi dai nemici, dal freddo e dalla fame. Se si cerca di decifrarne il senso, questa insufficienza assume il valore di un documento preistorico: è la definitiva presa di congedo dell'intelligenza dall'istinto. (EC, 120; 143).

Mentre l'azione istintiva è automatica e non lascia margini alla coscienza, giacché l'atto e la sua rappresentazione non hanno alcuno scarto, l'intelligenza tenta tra le numerose rappresentazioni di azioni possibili e apre in tal modo la strada alla coscienza:

*si potrebbe definire la coscienza dell'essere vivente come una differenza aritmetica tra l'attività virtuale e l'attività reale. Essa misura lo scarto tra la rappresentazione e l'azione.* Si può dunque presumere che l'intelligenza si orienti più verso la coscienza, e l'istinto verso l'incoscienza. (EC, 121; 145).

La coscienza «è coestensiva alla frangia di azione possibile che circonda l'azione reale: coscienza è sinonimo di invenzione e di libertà.» (EC, 216; 264).

L'intelligenza è una forma di conoscenza *pensata* e cosciente, rivolta non tanto alle *cose* e alla *materia* – come l'istinto, quanto ai *rapporti*, agli *schemi generali*, alla *forma*. Il suo limite è di essere esteriore e vuota, ma il suo vantaggio è di essere proprio perciò estendibile all'infinito:

questa conoscenza puramente *formale* dell'intelligenza possiede un incalcolabile vantaggio sulla conoscenza *materiale* dell'istinto. Una forma, proprio perché è vuota, può essere sempre riempita a volontà con un numero infinito di cose, anche di cose che non servono a niente. Ciò significa che una conoscenza formale non si limita a quanto le è utile nella pratica, sebbene sia comparsa nel mondo proprio in vista

dell'utilità pratica. Un essere intelligente ha in sé tutto ciò che gli serve per superarsi. (*EC*, 126; 152).

L'uomo si distingue dunque dagli altri viventi per il modo in cui dispone della coscienza. La coscienza o sopracoscienza che attraversa la materia creando la corrente vitale si addormenta negli organismi privi di sistema nervoso, i quali restano condannati al torpore e all'automatismo; negli animali dotati di sistema nervoso, quali sono appunto quelli del regno animale, la coscienza è invece proporzionale alla complessità delle connessioni tra apparato sensoriale e vie motrici, ovvero alla complessità del cervello e alle possibilità di *scelta* e di *creazione* che essa apre (cfr. *EC*, 215-216; 261-262).

Anche se dipende dai movimenti cerebrali, la coscienza è irriducibile ad una mera struttura fisiologica: il cervello umano è infatti diverso dai cervelli degli altri animali, benché fisiologicamente somigli molto a quello dei primati superiori. Scrive Bergson:

Il cervello umano è fatto, come ogni cervello, per montare meccanismi motori e consentirci di scegliere, in qualsiasi momento, quale meccanismo far saltare e mettere in movimento. Ma differisce dagli altri cervelli per il fatto che il numero di meccanismi che può montare, e quindi il numero di scatti che ci mette a disposizione, è indefinito. E tra il limitato e l'illimitato c'è tutta la distanza che corre tra il chiuso e l'aperto: non si tratta di una differenza di grado, ma di natura. (*EC*, 216; 264).

Qui per la prima volta Bergson utilizza il concetto di apertura, per distinguere il cervello umano da quello animale; il termine avrà fortuna nelle *Due fonti*, dove l'apertura sarà la dimensione nella quale l'uomo accede a una morale universale, distinguendosi dalle società chiuse che sono le più simili a quelle degli animali.

Il vantaggio principale dell'uomo consiste insomma per Bergson nella sua capacità di imparare e combinare movimenti nuovi, a differenza degli altri animali la cui possibilità è più rigidamente determinata: la constatazione del potere di imparare un numero indefinito di "sport" aveva già portato Bergson a definire l'uomo «un animale sportivo» nella conferenza del 1901 *Le parallélisme psycho-physique* (*M*, 486). L'animale non rompe mai l'abitudine, la routine. Nel tirare la sua catena, riesce solo ad allungarla; la coscienza dell'uomo

invece è in grado di spezzarla. Solo l'uomo è riuscito a 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 (*EC*, 216; 264).

La differente capacità di disporre della coscienza si manifesta anche nel modo in cui l'uomo sviluppa la propria *personalità* rispetto agli altri animali.

Come afferma Bergson nelle *Gifford lectures* sulla personalità, pronunciate a Edimburgo tra l'aprile e il maggio 1914 (*M*, 1051-1086): «in effetti sarebbe molto difficile trovare una funzione psichica particolare in possesso dell'uomo ma non degli animali superiori. Si può dire che tutte le facoltà dell'uomo si incontrano nell'animale, o almeno in alcuni animali». Ciò che costituisce la differenza di natura tra l'uomo e gli animali è piuttosto «la *continuità del movimento* della sua vita interiore. Questa continuità si incontra solo nell'uomo. Essa stabilisce tra l'uomo e gli animali una differenza radicale.» (*M*, 1070). In una conferenza pronunciata a Madrid nel 1916 dedicata nuovamente al tema della personalità, Bergson approfondisce il modo in cui si manifesta tale “differenza di personalità”. Parlando dopo la lezione di Edmond Perrier, membro della missione francese in Spagna esperto di invertebrati e filosofia zoologica (*M*, 1555), Bergson osserva:

Il mio caro e eminente amico Edmond Perrier ci parlava dell'intelligenza degli animali e ci faceva notare che questa intelligenza è molto superiore a quanto credano in tanti. In effetti, siamo lontani dall'aver reso giustizia all'animale. Ma se consideriamo non l'intelligenza in particolare ma l'insieme della vita interiore dell'animale, è molto problematico – non possiamo penetrare all'interno della vita cosciente dell'animale, e perciò possiamo permetterci solo ipotesi –, è molto dubbio che l'animale abbia il sentimento della continuità della sua vita interiore, dall'inizio alla fine della sua carriera, se posso esprimermi in questi termini. L'animale ha coscienza di se stesso, è chiaro. Ha una certa memoria. Ma immagino che nemmeno il più intelligente degli animali, un cane, una scimmia, un elefante, svolga una vita simile, nel suo movimento, al movimento della freccia, che va senza fermarsi da un punto a un altro, senza che l'animale passi dall'inizio alla fine per una serie di movimenti in cui si intercalano arresti. L'animale superiore

vorrebbe avere una personalità e si sforza per conquistarla. Però sembra che per far passare il flusso della vita interiore senza interruzioni sia necessario mantenere continuamente compressa una molla d'acciaio. L'animale non deve avere abbastanza forza per farcela; la molla si distende subito. Al contrario l'uomo riesce a mantenere compressa la molla e il flusso della sua vita cosciente passa in modo continuo, senza separarsi frammentariamente. (CM, 139; M, 1224-1225).

*Possibilità di scelta, creatività, apertura del cervello, capacità di sostenere lo sforzo necessario a mantenere in continuità la vita cosciente:* tanti sono gli elementi che affrancano l'uomo dal resto dell'animalità. Per questi versi l'uomo, benché sia espressione di un *élan* originario che lo accomuna al resto degli esseri viventi, non è in piena continuità col regno animale ma staccato rispetto ad esso da un vero e proprio *salto*: «al termine del largo trampolino da cui la vita aveva preso slancio, mentre tutti gli altri sono scesi non riuscendo ad afferrare la corda tesa troppo in alto, soltanto l'uomo ha saltato l'ostacolo.» (EC, 217; 265). La differenza che separa l'uomo dall'animale risalta con più evidenza di quella tra animale e pianta, che secondo Bergson non sono distinti da «alcun carattere preciso», e le cui differenze non sono di natura ma di grado, o di «proporzione»: «non c'è una sola proprietà della vita vegetale che non sia stata ritrovata, in qualche misura, in alcuni animali, né un solo tratto caratteristico dell'animale che non si sia potuto riscontrare in determinate specie, o in determinati momenti, nel mondo vegetale.» (EC, 91; 107). Nell'accentuare invece il ruolo eccezionale dell'uomo nel mondo vivente, Bergson finisce per suggerire che egli abbia un posto privilegiato nella natura:

se ci volessimo esprimere in termini di finalità, bisognerebbe dire che la coscienza, dopo essere stata costretta, per liberarsi, a scindere l'organico in due settori complementari, vegetali da una parte e animali dall'altra, ha cercato una via di uscita nella duplice direzione dell'istinto e dell'intelligenza: con l'istinto non l'ha trovata, e con l'intelligenza ha potuto conseguirla ma solo con un *brusco passaggio* dall'animale all'uomo. In ultima analisi, dunque, *l'uomo sarebbe la ragion d'essere di tutta la vita organica* sul nostro pianeta. (EC, 153; 186, corsivo mio).

Questo privilegio in realtà non era predestinato e l'affermazione tendente al determinismo antropocentrico viene subito sfumata facendo un passo indietro: «Ma questo è solo un modo di dire.» Se «l'uomo è il «termine» e il «fine» dell'evoluzione» (Id.), egli non è il *fine predeterminato* della natura – tant'è vero che, precisa Bergson, né la natura è rapportata all'uomo – anche la nostra specie deve infatti lottare tanto quanto le altre –, né era già scritto che l'uomo avesse le caratteristiche che ha – se l'evoluzione avesse preso diramazioni diverse avremmo infatti potuto essere diversi da quel che siamo (EC, 217; 266). Bergson afferma che l'uomo è il fine dell'evoluzione in quanto *continua indefinitamente il movimento vitale* ed è l'unico tra gli animali la cui coscienza ha «superato l'ostacolo», è il risultato più audace che sia stato prodotto dall'*élan vital*:

nel suo complesso la vita appare come un'immensa onda che si propaga a partire da un centro e che, sulla quasi totalità della sua circonferenza, si arresta e trasforma il proprio movimento in oscillazione: solo in un punto l'ostacolo è stato forzato e l'impulso è passato liberamente. E questa libertà si ritrova nella forma umana. Ovunque, fuorché nell'uomo, la coscienza si è vista ridurre entro un vicolo cieco; solo con l'uomo è riuscita a proseguire il proprio cammino. L'uomo dunque continua indefinitamente il movimento vitale (EC, 218; 266).

L'*Homo faber*, grazie alla facoltà dell'intelligenza, risposta naturale finalizzata ad agire sulla materia indefinitamente, è dunque riuscito ad assicurarsi «il più vasto dominio sulla natura» (EC, 119; 142) e a raggiungere l'orizzonte privilegiato della libertà.

La spinta alla fabbricazione ha insomma in sé un'ambiguità, un doppio senso che riflette quello dell'esistenza umana stessa: se per un verso rappresenta il culmine dell'*adattamento alla materia*, per l'altro verso è ciò che consente l'indeterminazione del comportamento umano, la possibilità di scelta, di creazione, di liberazione, in altri termini quel *prolungamento indefinito dello slancio vitale* che fa della specie umana il traguardo più avanzato raggiunto dall'evoluzione (Worms<sup>6</sup>, 261). Tale specie è tuttavia lontana dall'essere un progetto compiuto:

L'uomo dunque continua indefinitamente il movimento vitale, sebbene non trascini con sé tutto ciò che la vita portava al suo interno. Lungo altre linee evolutive si sono sviluppate altre tendenze implicite nella vita, di cui l'uomo – dato che tutto si compenetra – ha indubbiamente conservato qualcosa, ma di cui gli resta ben poco. *È come se un essere indefinito e vago, che si potrebbe chiamare uomo o, se si vuole, superuomo, avesse cercato di realizzarsi e ci fosse riuscito solo lasciando per strada una parte di sé.* Questi residui sono rappresentati dal resto dell'animalità, e anche dal mondo vegetale, almeno in ciò che hanno di positivo e di superiore rispetto agli accidenti dell'evoluzione. (EC, 218; 266-267).

Bergson precisa infatti che se l'uomo si alleggerisce di un peso ingombrante come quello dell'automatismo, perde però anche beni preziosi: la sua intelligenza finisce per sacrificare quasi completamente l'intuizione:

La coscienza, nell'uomo, è soprattutto intelligenza; ma avrebbe potuto, avrebbe dovuto, forse, essere anche intuizione. Intuizione e intelligenza rappresentano due direzioni opposte del lavoro cosciente: l'intuizione procede nella stessa direzione della vita, l'intelligenza va nel senso opposto, ritrovandosi, quindi, del tutto naturalmente regolata sul movimento della materia. Un'umanità completa e perfetta sarebbe quella in cui queste due forme dell'attività cosciente raggiungessero il loro pieno sviluppo. Del resto, è possibile concepire tra questa umanità e la nostra molti stadi intermedi, corrispondenti a tutti i gradi immaginabili dell'intelligenza e dell'intuizione. E questa è la parte di contingenza presente nella struttura mentale della nostra specie. Un'evoluzione diversa avrebbe potuto condurre o a un'umanità ancora più intelligente oppure a un'umanità più intuitiva. Di fatto, nell'umanità alla quale apparteniamo, l'intuizione è quasi completamente sacrificata all'intelligenza. (EC, 219; 267).

Anche se l'umanità attuale è quindi forse solo una tappa verso un'umanità superiore completa e perfetta, nella quale l'intuizione raggiunga uno sviluppo pieno e una disponibilità più continua ed equilibrata alla prestazione dell'intelligenza, allo stato attuale è quest'ultima la facoltà che determina il successo della specie umana. Come ha riconosciuto Henri Gouhier,



È l'*homo faber* che ha saltato l'ostacolo, la sua mano intelligente che ha spezzato la catena; la creazione di specie nuove è divenuta inutile quando una rappresentazione intellettuale della materia l'ha resa tagliabile soggetta a volontà. La vocazione tecnica e politecnica fa dunque la grandezza dell'uomo nel bergsonismo e il suo primato è quello dell'animale ragionevole (Gouhier<sup>1</sup>, 122; 111).

Invece di essere finalizzato alla mera sopravvivenza della specie e alla padronanza del mondo materiale, l'uso dell'intelligenza per fabbricare strumenti apre possibilità spirituali più elevate, permette la creazione di nuove idee e l'apparizione di nuovi sentimenti:

È degna di nota la straordinaria sproporzione che sussiste tra le conseguenze di un'invenzione e l'invenzione stessa. Abbiamo detto che l'intelligenza è modellata sulla materia e che mira anzitutto alla fabbricazione. 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 *dominio*, molto più che dal risultato materiale dell'invenzione stessa. Sebbene ricaviamo un vantaggio immediato dall'oggetto fabbricato, come potrebbe essere il caso di un animale intelligente, e sebbene questo vantaggio coincida per intero con ciò cui l'inventore mirava, 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 arresta. (EC, 151-152; 183-184).

È interessante, per i nuovi temi che vi compaiono, soffermarsi sul proseguimento di questa citazione di Bergson e sugli esempi che egli porta accanto a quello già citato della fabbricazione da attrezzo:

Possiamo ricavare la stessa impressione confrontando il cervello dell'uomo con quello degli animali. A prima vista può sembrare che la differenza stia solo nel volume e nella complessità. Ma a giudicare dal funzionamento, deve trattarsi di ben altro. Nell'animale, i meccanismi motori che il cervello riesce a montare, o in altri termini le abitudini contratte dalla volontà, hanno come unico scopo e come unico effetto quello di compiere i movimenti delineati in queste abitudini e conservati in questi meccanismi. Nell'uomo, invece, l'abitudine motrice può avere un secondo risultato, incommensurabile con il primo. Può bloccare altre abitudini motrici, eludere l'automatismo e liberare quindi la coscienza. È noto quale vasto settore del cervello umano occupi il linguaggio. I meccanismi cerebrali che corrispondono alle parole hanno questo di particolare: possono interagire con altri meccanismi, per esempio quelli che corrispondono alle cose stesse, oppure possono entrare in contatto gli uni con gli altri; contestualmente, la coscienza, che sarebbe stata coinvolta e sommersa dall'adempimento dell'atto, ha modo di raccogliersi e di liberarsi. (EC, 152; 184-185).

Le *abitudini motrici* (o, per dirla con Mauss, le *tecniche del corpo*) e il *linguaggio* sono tra i casi più visibili in cui l'intelligenza "delega" il proprio sforzo di comprensione e di faticosa risposta all'ambiente per aver presa sul reale a vantaggio di una maggior disponibilità di coscienza. Al pari, le invenzioni tecnologiche hanno l'effetto di liberare l'attenzione dell'uomo dal meccanismo e di renderla disponibile ad altre riflessioni o attività, al contrario di quanto avviene per gli animali la cui attenzione è completamente assorbita dal meccanismo che li coinvolge.

La tecnica, sorta dall'evoluzione della natura in direzione della libertà, permette all'umanità di distrarsi dalla necessità di seguire l'azione meccanica per dedicarsi ad altro, alla stessa stregua del ragazzino incaricato di azionare le valvole della prima macchina a vapore di Newcomen quando, annoiato dal lavoro, collegò le valvole ai bilancieri per mezzo di cavi e si rese libero

di divertirsi come più preferiva (*EC*, 153; 185-186). Così anche lo sviluppo morale dell'umanità dipende dalle condizioni materiali che essa raggiunge, anche se esse hanno un tempo di maturazione assai lungo:

le modificazioni dell'umanità sono di solito in ritardo rispetto alle trasformazioni dei suoi utensili. Le nostre abitudini individuali e sociali sopravvivono molto a lungo alle circostanze che le avevano determinate, cosicché gli effetti profondi di un'invenzione emergono quando ne abbiamo già perso di vista il carattere di novità. 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. (*EC*, 116-117; 139).

L'avvento della macchina a vapore è percepito da Bergson con un entusiasmo dal tono quasi positivista e ritenuto uno dei momenti decisivi per la storia dell'umanità, l'evento che più di ogni altro segnerà la sua epoca:

Tra migliaia di anni, quando del passato si potranno scorgere solo le grandi linee, le nostre guerre e le nostre rivoluzioni avranno ben poca importanza, se ancora se ne serberà la memoria; ma della macchina a vapore, e di tutte le invenzioni che ne sono seguite, si continuerà a parlare forse come noi oggi parliamo del bronzo o della pietra levigata; servirà a definire un'epoca. (*EC*, 117; 139-140).

Bergson riconosce pienamente l'importanza delle invenzioni meccaniche nel determinare le caratteristiche delle società che le hanno prodotte:

Per quanto riguarda l'intelligenza umana, non si è ancora dato sufficiente rilievo al fatto che l'invenzione meccanica è stata all'inizio il passo decisivo: ancora oggi la nostra vita sociale gravita attorno alla fabbricazione e all'utilizzo di strumenti artificiali, e le invenzioni che segnano la strada del progresso ne hanno anche tracciato la direzione. (*EC*, 116; 139).

Attraverso tutte le sue attività, dal linguaggio al modo di produrre e di utilizzare le invenzioni tecniche, l'intelligenza disegna il profilo delle società umane, funzionando in tal modo da cardine tra dimensione biologica e sociale dell'uomo.

L'idea di una correlazione tra sviluppo materiale e sviluppo sociale e culturale era del resto assodata negli anni tra XIX e XX secolo, nel campo della biologia come in quello delle scienze sociali. Per sostenere la propria posizione Bergson fa esplicitamente riferimento all'opera di Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, dove vengono appunto descritti gli effetti delle invenzioni capitali sulla morale, sull'intelligenza e sulla società (Lacombe, 168-247; François, 459n). «Paul Lacombe – afferma Bergson, ha messo in luce l'influenza capitale esercitata dalle grandi invenzioni sull'evoluzione dell'umanità» (EC, 117n; 140n). Le consonanze tra la filosofia della tecnica di Lacombe e quella bergsoniana sono numerose, a partire dalla concezione dell'utensile come organo intermedio fino ad arrivare alla considerazione parallela delle invenzioni che aumentano il potere delle nostre membra (come gli attrezzi o i mezzi di trasporto) e di quelle che estendono la portata dei nostri sensi e che accrescono il nostro potere di comunicazione. L'analisi compiuta da Lacombe su invenzioni capitali come il linguaggio, il fuoco, l'allevamento, l'agricoltura, la scrittura, la stampa, dimostra come esse si siano ripercosse su invenzioni minori e siano penetrate profondamente nelle società umane, premettendo il sorgere di nuove idee, il cambiamento dei costumi, la creazione di nuove istituzioni. Per la priorità che accorda alla dimensione pratica e tecnologica, l'autore dell'*Evoluzione creatrice* può essere avvicinato nuovamente ad Alfred Espinas, il quale nel suo *Les Origines de la Technologie* descrive l'impulso reciproco che intercorre tra il livello della tecnologia o più in generale delle pratiche e la filosofia:

La speculazione precede l'azione in una certa misura e in certi casi; ma la teoria dei fatti è possibile solo dal momento in cui i fatti esistono già da tempo; vedremo che la filosofia dell'azione segue costantemente lo sviluppo delle industrie e delle pratiche. Alcune idee fondamentali per stabilire queste dottrine sono state tratte dallo spettacolo delle opere dell'uomo e hanno dovuto attendere l'invenzione di tali opere per nascere. Saremo quindi costretti [...] a indicare sommariamente lo stato delle pratiche in quest'epoca e a dire quali invenzioni nuove

hanno provocato nei teorici le riflessioni da cui sono sorte le loro dottrine. (Espinás<sup>1</sup>, 11-12).

Come ormai sarà chiaro, in questa fase l'atteggiamento di Bergson riguardo alla tecnica è prevalentemente positivo e ottimista: in corrispondenza con una concezione antropologica per cui la fabbricazione è un elemento discriminante rispetto all'animalità, l'autore dell'*Evoluzione creatrice* manifesta un apprezzamento ottimista del progresso industriale caratteristico della sua epoca, di cui ci fornisce un'ulteriore testimonianza nel resoconto del suo viaggio negli Stati Uniti, dove si era recato nel 1913 per tenere un corso alla Columbia University. Al ritorno in Francia, Bergson presenta al Comité France-Amérique i propri ringraziamenti e le proprie impressioni sulla società statunitense, molto più avanzata tecnologicamente di quella francese – come il filosofo ha modo di notare già dalla sua descrizione dell'aspetto della città di New York:

I famosi edifici di venti, trenta, quaranta piani – gli *skyscrapers* o grattacieli – mi erano stati descritti come cose sgradevoli alla vista. Non ho avuto questa impressione. [...] Dove c'è uno spirito pubblico intenso e potente, è raro che non vi sia una spinta nel senso dello sviluppo dell'arte architettonica. [...] Non ho trovato brutti i grattacieli; alcuni mi sono persino sembrati belli. Non arriverei a consigliarne l'introduzione nelle nostre città in Francia, che sono così deliziosamente in armonia tra loro e con i loro dintorni, che hanno un lungo passato alle spalle e che faranno bene a continuare a svilupparsi nel senso delle loro tradizioni; ma in una città relativamente nuova l'effetto dei grattacieli è impressionante. (*M*, 992-993).

Bergson afferma di aver riconosciuto nella civiltà statunitense il giusto equilibrio di forze materiali e morali, riconoscendo nell'industrialismo uno dei modi in cui si esaudisce la libertà creativa della persona. Bergson ha notato infatti negli americani una costante nota di idealismo, «un idealismo che talvolta sfiora il misticismo», un idealismo che consiste nell'abitudine a

ritenere che la vita non è fatta solo per essere vissuta, ma che essa ha per oggetto e per ragion d'essere la *realizzazione di qualcosa che non*

*esiste ancora* e che, una volta realizzato, darà alla vita un contenuto più ricco e un nuovo significato. (*M*, 994).

Gli americani, uomini d'azione motivati dall'ideale dell'*efficiency*, rappresentano per Bergson un equilibrio tra dominio della materia e alti ideali morali. La fortuna infatti è intesa come risultato dell'efficienza dell'individuo e la soddisfazione è rivolta più all'esaudirsi della libertà creativa della persona che ai risultati materiali:

Uno dei tratti caratteristici dell'Americano è che egli non ricerca la fortuna fine a se stessa, voglio dire per le soddisfazioni materiali che procura. No; egli vede in essa un *certificato* con il quale prova agli altri, e soprattutto a se stesso, che ha fatto tutto ciò che poteva fare, che ha dato il suo massimo, che ha portato la sua energia al grado più alto possibile di efficacia o, come dice lui, di «*efficiency*». [...] L'ideale americano è evidentemente questo: portare al grado più alto l'*efficienza* degli individui e quella della nazione. Per ottenere questo massimo di *efficienza* è necessario lasciare all'individualità tutto lo spazio per svilupparsi liberamente. Ecco perché poco fa dicevo che le idee di libertà, di inviolabilità della persona – capitali in America così come in Francia, caratteristiche della tradizione americana così come della tradizione francese – non hanno il medesimo significato e la medesima origine nei due paesi, poiché il Francese vede nell'uomo soprattutto un essere che pensa e l'Americano un essere che agisce. (*M*, 996).

Bergson mantiene insomma quell'atteggiamento di fiducia nei confronti dell'invenzione e del progresso materiale che già aveva espresso tra le righe nell'*Evoluzione creatrice*, quando affermava che «nell'evoluzione della totalità della vita, come in quella delle società umane o in quella dei destini individuali, i più grandi successi sono stati ottenuti da coloro che si sono presi i rischi maggiori.» (*EC*, 111; 133).

Bergson sembra insomma partecipare dell'entusiasmo attorno al progresso tecnologico diffuso in Occidente a cavallo tra Otto e Novecento sull'onda di alcune invenzioni fondamentali: in quegli anni il telefono, la radiotelegrafia, i raggi X, il cinema, la bicicletta, l'automobile, l'aeroplano mutano radicalmente i modi di percepire e di vivere le coordinate spazio-temporali, lo sviluppo

dell'energia termica ed elettrica inaugurano l'uso di nuovi combustibili liquidi e gassosi, la medicina compie molti passi avanti grazie alle nuove conoscenze scientifiche e ai nuovi strumenti. Le esposizioni universali non fanno che celebrare la febbre inventiva registrata in quegli anni in tutti i campi della tecnica e l'impressionante allargamento dei mercati internazionali, mentre l'avanguardia futurista – anche sotto l'influenza della filosofia di Bergson, elabora un'estetica improntata all'esaltazione delle macchine, della velocità, del dinamismo universale che traduce sul piano artistico l'entusiasmo per gli stili di vita moderni e per le nuove metropoli.

### Nota bibliografica

I discorsi giovanili di Bergson sono raccolti nei *Mélanges*; alcuni di essi sono stati tradotti in italiano da Maria Teresa Russo in *Educazione Cultura Scuola*.

I discorsi presi in considerazione in questo capitolo sono *La Specializzazione*, pronunciato alla distribuzione dei premi del Liceo d'Angers il 3 agosto 1882 (*ECS*, 53-60; *La Spécialisation*, in *M*, 257-264), *La buona educazione*, tenuto alla distribuzione dei premi del Liceo di Clermont-Ferrant il 30 luglio 1885 (*ECS*, 61-68; *La Politesse*, in *M*, 317-332) e *Il buon senso e gli studi classici*, scritto per la distribuzione dei premi del Concorso generale il 30 luglio 1895 (*ECS*, 69-80; *Le bon sens et les études classiques* in *M*, 360-372). Per un approfondimento dell'attività pedagogica di Bergson si rinvia a MOSSÉ-BASTIDE, all'introduzione di Maria Teresa Russo alle traduzioni citate e alla biografia di Bergson SOULEZ-WORMS, 49-94.

Il *Discours au comité France-Amérique*, tenuto l'8 aprile 1913, è stato pubblicato in «France-Amérique», juin 1913, 341-350, in «Revue internationale de l'enseignement», XXXIII, 7, juillet 1913, 95-105 e in *Ecrits et Paroles*, II, 378-388; ora è nella raccolta *Mélanges*, 990-1001. Esso ci offre una testimonianza delle impressioni di Bergson durante il suo primo viaggio negli Stati Uniti, dove si era recato per tenere lezioni alle Università di Columbia, Princeton e Harvard, cfr. SOULEZ-WORMS, 119-140 e SOULEZ, 51-60.

Lo statuto ambivalente dell'uomo nell'*Evoluzione creatrice* è stato discusso da PETIT, che instaura un paragone tra Bergson e Adolf Portmann. Si è occupata di Bergson dal punto di vista antropologico con riferimento esclusivo all'*Evoluzione creatrice* Heike Delitz nell'intervento *Bergsons Philosophische Anthropologie*, pronunciato al workshop di Dresda del 21 e 22 novembre 2008

*Lebensphilosophie und anthropologische Philosophie*, i cui atti sono in preparazione. Delitz ha messo in relazione Bergson con gli autori dell'antropologia filosofica tedesca e ha dedicato al medesimo tema gli articoli DELITZ<sup>1</sup> e DELITZ<sup>3</sup>, di prossima uscita.

Il rapporto di Bergson con William James, che si incontrarono a Parigi nel 1903 e a Londra nel 1919, è attestato da un carteggio pubblicato sulla «Revue des Deux Mondes» ad opera di PERRY. In particolare la rilettura delle prime due opere di Bergson da parte dello psicologo americano nel 1902 è stata essenziale per l'elaborazione del suo Empirismo radicale negli anni 1904-1905. Le lettere che i due filosofi si scambiarono in seguito alla lettura dell'*Evoluzione creatrice* e del *Pragmatismo* e che testimoniano il loro accordo sono riportate nell'edizione critica de *L'évolution créatrice*, 585-589. Le testimonianze più rilevanti degli scambi intellettuali tra i due autori sono rappresentate dal saggio di Bergson *Il pragmatismo di William James. Verità e realtà*, comparso in occasione della pubblicazione francese dell'opera di James sul pragmatismo (*PM*, 199-209; 239-251) e dalla conferenza che James dedica alla filosofia bergsoniana, *Henri Bergson e la sua critica dell'intellettualismo*, in JAMES, 132-177. Per uno sguardo d'insieme sulla relazione tra i due filosofi si veda WORMS<sup>13</sup>, 131-148; per la ricezione di Bergson da parte di James si veda invece SEHGAL; gli atti della giornata di studio *James et Bergson* svoltasi il 29 maggio 2008 al Centre Canguilhem (Paris VII) sono in preparazione.

A proposito della distinzione tra istinto e intelligenza, è importante ricordare come il biologo Raymond Ruyer, che rappresenta uno dei più attenti lettori di Bergson nel mondo scientifico, condivide l'ipotesi secondo la quale l'istinto è un *sapere*, ovvero una relazione col mondo di tipo tematico, semi-orientato e portatore di "senso", in contrapposizione all'ipotesi dell'*istinto-potere*. Ruyer, che si occupa di Bergson soprattutto nelle sue opere di filosofia della biologia degli anni Cinquanta e Sessanta (RUYER<sup>1</sup>, RUYER<sup>2</sup>, RUYER<sup>3</sup>), in un saggio del 1959 fa notare che ciò che è stato anticipato dall'*Evoluzione creatrice*, seppure in termini vaghi, è stato successivamente confermato dall'embriologia sperimentale: sono state infatti riconosciute forme di "competenza", di "equipotenzialità" e di "evocazione" nell'istinto degli animali; è stata inoltre confermata l'ipotesi di Bergson riguardo alle frange d'istinto nell'intelligenza, con la precisazione che l'istinto dell'uomo e dei mammiferi superiori è autentico istinto, ma dalla *souplesse* e dall'adattamento "larghi" (RUYER<sup>2</sup>, 648).

Al tema della tecnica nella filosofia di Bergson sono dedicati la monografia



di EBACHER e gli articoli di SÉRIS<sup>1</sup> e CAEYMAEX, a cui si fa ampio riferimento; il tema è trattato anche in saggi di carattere generale sulla filosofia della tecnica, come SÉRIS<sup>2</sup> e GOFFI, di impronta storica, e in TILGHER, dedicato al concetto di *Homo faber*, in cui si accentua il carattere umanista e culturalista della posizione bergsoniana. Questi studi, insieme alla raccolta di saggi a cura di CHABOT-HOTTOIS, offrono la ricostruzione del dibattito sulla tecnica negli anni tra fine Ottocento e inizio Novecento. Sui rapidi mutamenti culturali avvenuti negli decenni in questione e connessi all'accelerazione dei progressi tecnologici si vedano FRIEDMANN, che mette in luce l'atteggiamento nei confronti dell'idea di progresso prima del 1914, anni di slancio industriale ascendente, e KERN, che dedica ampio spazio a Bergson mettendolo in relazione con movimenti letterari e artistici del suo tempo tra i quali il futurismo. Le letture bergsoniane erano infatti frequenti nel gruppo guidato da F.T. Marinetti, promotore di un'arte del divenire, espressione dell'*intuizione creatrice* e opposta all'intellettualismo dogmatico, proclamatore di una pittura capace di rendere la «sensazione dinamica eternata come tale», poiché «tutto si muove, tutto corre, tutto volge rapido» (BOCCIONI, 7). Per uno studio delle influenze di Bergson sul futurismo e sulle avanguardie si rinvia a PETRIE, 140-147 e AZOUVI, 218-234.

Capitolo secondo

# L'industrialismo alla prova della storia: la Guerra e gli anni Venti

## 1. La Guerra: industrialismo e militarismo

Negli anni successivi all'*Evoluzione creatrice* Bergson assiste al precipitare della situazione politica internazionale che porterà allo scoppio della guerra del 1914-18: l'esperienza degli eventi di quegli anni lo spinge ad abbandonare l'atteggiamento prevalentemente fiducioso e ottimista verso la tecnica, ormai sostituito da inquietudini che sembrano riprendere l'accentuazione negativa della sua prima produzione. Gli entusiasmi che si erano sollevati in Europa negli anni della seconda rivoluzione industriale non resistono ai massacri avvenuti ad opera di forze industriali dispiegate sotto forma di macchine belliche, si disgrega l'illusione che il progresso tecnico porti automaticamente al progresso morale dell'umanità. La "promessa" di liberazione che Bergson associa alla tecnica nel saggio del 1907 viene smentita dai fatti storici: la guerra e l'imperialismo rivelano infatti al filosofo l'ambiguità drammatica della tecnica e lo costringono ad affrontare le implicazioni materiali, politiche, morali e filosofiche della tecnica e dell'industrialismo.

Già qualche mese prima dello scoppio della guerra, nel discorso tenuto il 10 gennaio 1914 all'Académie des Sciences morales et politiques, Bergson riprende a denunciare l'instabilità dell'equilibrio di meccanico e organico nel contesto delle civiltà industriali ed esprime le sue preoccupazioni di fronte allo

sviluppo ultra-rapido delle tecniche che caratterizza l'uomo contemporaneo.

Qui per la prima volta il filosofo diagnostica una pericolosa sproporzione tra corpo e anima dell'umanità, intendendo ovviamente per «corpo» tutto l'insieme di attrezzature tecniche che ampliano l'estensione e l'efficacia del corpo umano in senso stretto:

Per tre secoli si sono succedute le scoperte teoriche che ci hanno fatto penetrare i segreti della materia. Poi sono venute le applicazioni: alle scoperte si sono aggiunte le invenzioni; in meno di cent'anni, l'umanità ha fatto più strada in questa direzione di quanta non ne abbia percorsa dalle sue origini. Ha perfezionato la propria attrezzatura, nell'ultimo secolo, più di quanto non abbia fatto in migliaia di anni. Se si considera che ogni nuovo attrezzo, ogni nuova macchina, è per noi un nuovo organo (un «organo» non è effettivamente, anche etimologicamente, un attrezzo?), ci si rende conto che è proprio il corpo dell'uomo che si è ingrandito in questo brevissimo intervallo. Ma la sua anima – parlo dell'anima individuale e dell'anima sociale – ha acquisito nello stesso tempo il supplemento di forza che servirebbe per governare il corpo ingrandito così improvvisamente e prodigiosamente? I temibili problemi davanti ai quali ci troviamo oggi non sono nati in gran parte da questa sproporzione? Alle nostre scienze, alle scienze morali, incombe il compito di ristabilire l'equilibrio. (*M*, 1036).

Nello sviluppo eccessivo del “corpo meccanico” Bergson riconosce la vittoria del meccanismo sulla vita; riconducendo la dualità di *materia e vita* alla contrapposizione tra *prodotti materiali e vita morale*, Bergson fa perciò appello alle scienze morali perché sviluppino l'*anima* dell'umanità almeno allo stesso livello del suo *corpo* ingrandito a dismisura dalla crescita industriale.

Come molti dei suoi colleghi del Collège de France e dell'Università, negli anni del conflitto mondiale Bergson porta il proprio contributo alla propaganda. L'8 agosto del 1914, solo quattro giorni dopo l'attacco della Germania al Belgio, egli apre una seduta all'Académie des Sciences Morales et Politiques riferendosi alla guerra, e fino al termine del conflitto nel 1918 i suoi interventi saranno quasi unicamente “discorsi di guerra” pronunciati in occasioni ufficiali. Il conflitto con i tedeschi prende immediatamente le tinte di una «lotta della civiltà contro la barbarie» (*M*, 1102), nella quale macchinismo e

forze morali si contrappongono in modo altrettanto netto degli schieramenti tedeschi e francesi. Agli occhi di Bergson la Germania incarna infatti la civiltà meccanicista dagli ideali materialisti, contrapposta alla Francia che è invece portatrice di ideali morali di giustizia e libertà. Nell'intervento del 4 novembre 1914 dal titolo *La force qui s'use et celle qui ne s'use pas* (*M*, 1105-1106), Bergson attacca la morale tedesca bismarckiana il cui diritto consiste nella volontà del più forte: oppone così i tedeschi, che fanno affidamento alle mere forze materiali e non hanno ideali capaci di rivivificarli, alla Francia, che trae dagli ideali di giustizia e libertà una forza che non si consuma e che anzi si ricrea senza sosta, al contrario della forza materiale.

Per stigmatizzare l'imperialismo dello Stato prussiano Bergson privilegia sempre la metafora della macchina, a cominciare dal discorso che tiene alla fine della sua presidenza all'Académie des Sciences Morales et Politiques il 12 dicembre 1914 (*M*, 1107-1129). L'attitudine "meccanica" è all'origine dell'aggressività tedesca: per Bergson la Germania, che pure ha sviluppato il lavoro *organico* delle arti, della poesia e della metafisica, le quali miravano a un'unificazione del popolo tedesco dall'interno, per uno sforzo vitale naturale, ha sviluppato un comportamento *meccanico* di cui sono la prova la formazione artificiale e meccanica dello stato prussiano, la burocrazia precisa, il meccanico rigore dell'esercito, oltre che l'obbedienza meccanica e la rigidità del popolo tedesco, che si sono affermati e rinforzati parallelamente al militarismo e all'istinto di conquista:

Sia che il popolo sia stato ammaestrato per anni all'obbedienza meccanica, sia che l'istinto elementare di conquista e di rapina, assorbendo in sé la vita della nazione, la abbia semplificata e avvicinata alla materialità, sia infine che il carattere prussiano fosse fatto così, l'idea della Prussia evocava visioni di brutalità, di rigidità, di automatismo, come se tutto fosse stato meccanico, dal gesto dei suoi re al passo dei suoi soldati. (*M*, 1109).

Con tutto quello che ha tratti di automatismo, di meccanicismo e di artificialità Bergson vuole dunque rappresentare il polo morale e politico negativo all'opposto della Francia morale e fedele allo sforzo naturale della vita. Si possono facilmente associare queste affermazioni alla descrizione analoga della Germania post-unitaria che viene fornita da Simmel, con il

quale Bergson è in contatto tra il 1908 e il 1914 (Fitzi). Secondo il filosofo tedesco «il corso intrapreso dalla civilizzazione fin dai tempi della morte di Goethe [...] ha portato ad un aumento, raffinamento e perfezionamento del contenuto materiale della vita, mentre la cultura, lo spirito e la moralità delle persone non hanno raggiunto in alcun modo lo stesso grado di sviluppo.» (Simmel<sup>1</sup>, 57). Egli sostiene che la trasformazione della Germania da Stato agricolo a Stato industriale ha condotto ad un'esteriorizzazione della vita che si è rivelata inversamente proporzionale alla crescita spirituale e al perfezionamento interiore; negli anni della guerra Bergson adotta il medesimo tema strumentalizzandolo alla propaganda antitedesca. Dopo il 1914 Simmel, che come Bergson cede all'accettazione entusiastica della guerra e si presta all'oratoria nazionalistica, cambia però posizione e sostiene che nella guerra vi sarebbe un momento di riconciliazione tra vita e forma, capace di volgere lo spirito tedesco dall'astrazione artificiosa alla pienezza della vita (Simmel<sup>3</sup>, 49-72).

Dopo aver citato le critiche di Bergson alla cultura tedesca è doveroso ricordare che dall'altro versante vengono lanciate accuse speculari. È il caso dei *Gedanken im Kriege* di Thomas Mann che, schierato per la causa del nazionalismo tedesco, accusa Bergson di «illecita ignoranza» nei confronti della Germania (Mann<sup>1</sup>, 544). Nelle *Considerazioni di un impolitico* lo scrittore tedesco oppone lo spirito etico ed umanista della propria civilizzazione alla politica democratica francese, deridendo il modo in cui i francesi durante la guerra interpretavano ogni successo dell'Intesa come un trionfo dello spirito sulla materia (Mann<sup>2</sup>, 82-83).

Nella Germania bismarkiana, secondo Bergson, l'industrialismo è in relazione strettissima con il militarismo e con l'istinto di conquista, poiché la crisi che portò alla guerra ebbe inizio «dal giorno in cui il militarismo prussiano, divenuto militarismo tedesco, andò a raggiungere l'industrialismo» (M, 1114). Bergson aveva del resto colto la relazione tra tecnica e guerra già nell'*Evoluzione creatrice*, quando faceva risalire l'apparizione dell'uomo sulla terra «Al tempo in cui si fabbricarono le prime armi, i primi utensili.» (EC, 116; 138, corsivo mio).

Bergson riconduce i danni della guerra alla titanica corsa al progresso industriale unita alla spregiudicatezza morale della Germania bismarkiana:

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 guerra. (*M*, 1111).

Il disinteresse degli scienziati sembra molto lontano dalle convinzioni di Bergson sulla scienza come attività intellettuale finalizzata all'azione fin dalle sue categorie quantitative e spaziali, ed è dunque da attribuire all'intento propagandistico del testo in questione, in cui Bergson dimentica, o per lo meno sembra dimenticare, le acquisizioni delle opere precedenti e si appoggia a un dualismo spirito-materia molto più netto e di impronta più spiritualista di quanto non fosse nelle opere teoriche. La macchina diventa nuovamente il polo negativo opposto alla vita e allo spirito umano, ma rispetto agli anni giovanili i toni di Bergson sono ora molto più drammatici e i rischi di distruzione e di schiavitù per gli uomini molto più evidenti:

Meccanismo amministrativo e meccanismo militare non aspettavano altro che l'apparizione del meccanismo industriale per unirvisi. Una volta fatta la combinazione, si sarebbe drizzata una macchina formidabile. Essa avrebbe dovuto solo innescarsi per trascinare gli altri popoli al seguito della Germania, assoggettati allo stesso movimento, prigionieri dello stesso meccanismo. (*M*, 1115-1116).

Il corpo dell'umanità, improvvisamente e prodigiosamente ingrandito, rischia di soverchiare tutti gli sforzi spirituali dell'umanità e di schiacciarla alle regole dell'automatismo reificandola:

Dalla sproporzione [tra corpo e anima dell'umanità] nacquero problemi morali, sociali e internazionali che la maggior parte dei popoli si sforzò di risolvere colmando lo scarto, facendo sì che ci fosse più libertà, più fraternità, più giustizia di quanta non se ne fosse ancora vista nel mondo. Mentre l'umanità tentava questo lavoro di spiritualizzazione, potenze inferiori – stavo per dire infernali – tramavano l'esperienza opposta. Cosa succederebbe se le forze meccaniche che la scienza ha messo a punto per metterle al servizio dell'uomo si impa-

dronissero dell'uomo per abbassarlo alla loro materialità? Cosa diventerebbe il mondo se questo meccanismo si impadronisse dell'umanità intera e se i popoli, anziché giungere liberamente ad una diversità più ricca e armoniosa, come persone, cadessero nell'uniformità come cose? (*M*, 1115).

La medesima volontà di proclamare la superiorità metafisica e morale delle scienze dello spirito sulle scienze fisiche e sulla ricerca di progresso materiale è ribadita nel discorso all'Académie des sciences morales et politiques del 16 gennaio 1915:

All'indomani della guerra, quando la vittoria avrà risollevato e posto ancora più in alto le grandi cose che i nostri nemici hanno calpestato – diritti degli individui e diritti dei popoli, libertà, giustizia; sincerità, lealtà, umanità, pietà –, ci si chiederà a cosa servano il progresso delle arti meccaniche e le applicazioni della scienza positiva, il commercio, l'industria, l'organizzazione metodica della vita materiale, qualora non siano dominate da un'idea morale. Sarà sotto gli occhi di tutti che lo sviluppo materiale della civiltà, quando pretende di bastare a se stesso, maggior ragione quando si mette al servizio di sentimenti bassi e di ambizioni malsane, può condurre alla più abominevole delle barbarie. Sapevamo già che è incapace di dare la felicità; vedremo che non può nemmeno assicurare la forza – quella che resiste fino alla fine e che sfida il tempo. (*M*, 1132).

Gli auspici di Bergson alludono ovviamente alla vittoria della civiltà sulla barbarie tedesca, ovvero alla fine del processo di meccanizzazione a oltranza e del regno della tecnica (Azouvi, 239). È importante rilevare che simili sovrapposizioni forzate di alcuni aspetti del suo pensiero ai temi della propaganda nazionalista hanno avuto un importante peso sulla sua ricezione nei decenni successivi. Emblematico a questo proposito è il capitolo dedicato a “Crisi della scienza e bergsonismo” nel saggio di Georges Friedmann *La crisi del progresso* (Friedmann<sup>1</sup>, 40 ss.), dove Bergson viene collocato in una transizione generale dall'entusiasmo positivista al pessimismo degli anni successivi alla Grande Guerra e viene presentato come un pensatore in contrasto con il razionalismo, la scienza e il progresso, in continuità con lo spiritualismo francese di Bou-

troux. Secondo Friedmann il *Saggio* è emblema dell'antipositivismo di Bergson poiché sostiene la distanza tra il mondo reale e il mondo presentatoci dal meccanicismo scienziato, con la conseguenza di negare il valore oggettivo della scienza – tratto che accomuna Bergson ai pragmatisti e pluralisti anglosassoni. La corrente anti-meccanicista in psicologia e in biologia, così come la corrente di sfiducia nella ragione umana e nella scienza che ne è il prodotto e tutte le filosofie antirazionaliste alleate al bergsonismo sono interpretate da Friedmann come sintomi dello squilibrio borghese agli albori dell'imperialismo. Egli riconosce in tali tendenze filosofiche una critica di destra che, se da un lato ha il merito di indicare lacune effettivamente presenti, manca però di costruttività poiché guarda ad un passato irrecuperabile. Il ritratto della filosofia di Bergson offerto da Friedmann è legato in particolare alle prime opere del filosofo ed è da mettere in relazione con una generale messa ai margini di Bergson avvenuta in seguito alla guerra, di cui egli stesso dichiara le ragioni 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 sconcertanti. (Friedmann<sup>2</sup>, 462n).

Le reazioni negative alle prese di posizione di Bergson, del resto, non mancano già tra i suoi contemporanei: tre giorni dopo il discorso all'Académie compare infatti sul quotidiano *Le temps* un editoriale non firmato dal titolo "Progresso materiale e progresso spirituale" che, in reazione agli interventi recenti del filosofo, lo accusa di vedere una rottura troppo netta tra sfera spirituale e sfera materiale, e sostiene la completa armonia e la reciproca implicazione tra scienze fisiche e scienze morali:



Proseguire la conquista dei segreti e delle forze della natura non significa solo diminuire la miseria, ma anche lavorare a illuminare le intelligenze, a innalzare gli spiriti, a fondare un'umanità migliore. Attraverso questo asservimento graduale della materia si crea libertà. [...] Progresso morale e progresso materiale sono indissolubilmente legati. Guai a chi li vuole separare! (*M*, 1135-1136).

All'articolo risponde Bergson stesso con una lettera che viene pubblicata cinque giorni dopo sul medesimo quotidiano, nella quale corregge l'interpretazione del direttore ricordando proprio le pagine dell'*Evoluzione creatrice* che sembravano dimenticate nei discorsi precedenti: «Ho dedicato un centinaio di pagine a mostrare che l'intelligenza è organizzata specificamente per penetrare i segreti del mondo fisico e che l'uomo si è liberato attraverso l'asservimento della materia.» (*M*, 1137). Il tentativo di ricongiungersi al saggio del 1907 sembra finire per riallacciarsi al punto di vista più dualista della concezione della vita come passaggio dell'*élan* attraverso la materia, *malgrado* la materia più che *per suo tramite*, per parafrasare una celebre espressione di Jankélévitch<sup>1</sup>, 211; 235).

Negli interventi che seguiranno, Bergson mantiene ancora a lungo una posizione dualista in senso tradizionale e continua a difendere il primato delle scienze morali, così come quello della forza spirituale che contraddistingue lo schieramento francese: nella conferenza del 23 aprile 1915 all'Alliance d'Hygiène sociale su *La guerre et la littérature de demain* (*M*, 1151-116) Bergson paragona lo stato d'animo dei suoi soldati a quello dei mistici, spinti nelle loro grandi azioni dall'entusiasmo ricavato dalla coincidenza con l'anima della patria i primi, con Dio i secondi. Bergson suggerisce che per comprendere lo stato d'animo dei soldati francesi al fronte bisognerebbe

citare 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 sicurezza. (*M*, 1154-1155).

Bergson riproporrà il paragone nella conferenza sulla personalità tenuta durante la missione a Madrid del 1916: dopo aver descritto la Spagna come «terra del misticismo», nell'intento di convincerla a scendere in guerra accanto alla Francia, descrive così 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 stessa. (*CM*, 150-151; *M*, 1235).

Lo stato d'animo mistico che Bergson attribuisce ai francesi vuole come al solito distinguersi dall'obbedienza meccanica dell'esercito prussiano; il tipo di opposizione che Bergson instaura tra forze morali e materiali, mantenendole quasi in esclusione reciproca, è fin qui sintomatico della fiducia ancora nutrita da Bergson nella sufficienza delle forze francesi, nella convinzione che la superiore energia morale della propria nazione potrà oltrepassare ogni ostacolo materiale, persino il fortissimo ed equipaggiatissimo esercito tedesco, del quale Bergson fa un emblema di brutta violenza meccanica. La fiducia nella vittoria delle forze spirituali contro l'esercito tedesco è ancora affermata nelle conferenze di Madrid:

Domani, quando lo spirito avrà trionfato, quando le forze spirituali [...] avranno rivelato la loro potenza creatrice, quando si saranno opposte alla più formidabile preparazione materiale che il modo abbia mai visto – preparazione militare, preparazione industriale – forze uguali e superiori, davvero improvvisate – perché bisognava, ahimé!, improvvisarle –, ma forze che sono letteralmente la creazione del coraggio morale e spirituale; domani, vi dico, un grande soffio di spiritualità passerà sul mondo. (*CM*, 128; *M*, 1215).

Ma la guerra nel frattempo non accennava a finire: in seguito alla missione in Spagna, Bergson sottopone a revisione il contrasto tra forze spirituali e

industriali. La forza morale da sola non basta, avrebbe bisogno di una tenacia sovrumana; d'altra parte la forza materiale è lenta da consumare.

La missione diplomatica di Bergson negli Stati Uniti nel 1917, finalizzata a convincere il presidente Wilson ad entrare in guerra accanto alla Francia, testimonia un mutamento di punto di vista sul valore delle macchine: l'anima ha bisogno di un corpo che lo possa realizzare, per questo sarà necessario lo sforzo congiunto dell'America. In un articolo pubblicato su *Le Petit Parisien* al rientro dalla missione, Bergson osserva: «il supplemento di forza che ci assicura è formidabile: avevamo la certezza morale di vincere. L'intervento americano ce ne dà la certezza matematica.» (*M*, 1269). L'alto ideale spirituale portato dalla Francia ha insomma bisogno di un corpo alla sua altezza, del denaro, delle munizioni, dei cannoni e degli uomini americani: la mistica chiama la meccanica, per anticipare la famosa formula delle *Due fonti*.

Bergson afferma anche che è la meccanica stessa ad esigere un'anima alla propria altezza. Verso la fine della guerra, nel discorso di ricezione all'Académie française, riprende i temi degli interventi precedenti e fa un bilancio anche per quanto riguarda la tecnica: l'ammissione della necessità dell'aiuto materiale degli Stati Uniti, con lo stemperamento del dualismo che caratterizzava i primi discorsi di guerra, non fa perdere a Bergson la consapevolezza del complesso legame tra tecnica e morale che si è rivelato violentemente nella guerra. Egli descrive la storia europea dal 1866 al 1914 come una lotta nella quale

i popoli veramente civilizzati, dimenticando rivalità secolari, imparerebbero la fraternità e forgerebbero insieme l'armatura di un'umanità nuova. Si doterebbero infine (dopo quale brancolamento e al prezzo di quali sacrifici, ahimé!) di un corpo capace di riflettere la loro anima, un dispositivo materiale adeguato al loro ideale morale. [...] Occorre anche che i popoli sappiano sfruttare le loro invenzioni con un'organizzazione appropriata e metterle al servizio del loro ideale; altrimenti essi vedranno tali invenzioni, utilizzate da altri, rivoltarsi contro di loro e il progresso materiale divenire strumento di regressione morale. [...] Le nuove idee morali sarebbero nello stesso tempo costrette a prendere maggior coscienza di sé e a scoprire, sotto la pressione della necessità, il genere di organizzazione e di attrezzatura

capace di conferirgli materialmente la più alta potenza. Così le ultime convulsioni della forza per erigersi in diritto avrebbero condotto il diritto a consolidarsi in forza. (*M*, 1288-1289).

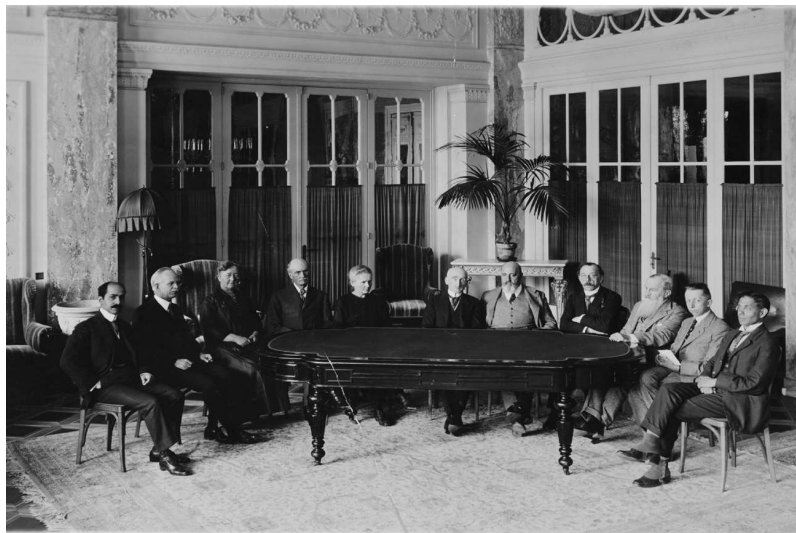
La tecnica, che nell'*Evoluzione creatrice* era orientata alla liberazione dell'uomo, viene ora presentata senza più far riferimento al suo radicamento nella natura umana ed è considerata come un elemento neutro e fortemente ambiguo, che può essere "buono" o "cattivo" a seconda dell'elevazione morale di colui che ne fa uso. Il dualismo affermato nei discorsi di guerra comincia tuttavia a dare segni di mutamento: l'industrialismo è un tema che non riguarda solo la Germania ma l'intera civiltà occidentale contemporanea, tanto che meccanica e morale sembrano contrapposte in modo meno antitetico. L'urgenza delle implicazioni morali che riguardano la tecnica porterà Bergson a preoccuparsi sempre maggiormente delle sorti della società contemporanea in quanto società meccanizzata.

## 2. La Società delle Nazioni e il Premio Nobel: sforzo morale e pace

Conclusasi la guerra nel novembre del 1918 con la vittoria della Francia, si pongono le basi per la realizzazione della Società delle Nazioni. Nel gennaio 1922 viene creata una Commissione Internazionale di Cooperazione Intellettuale in seno alla SDN. Bergson ne viene eletto presidente alla prima sessione, il primo agosto dello stesso anno, e ricoprirà quel ruolo fino al 1925, quando si ritirerà dalla Commissione per motivi di salute (*Soulez-Worms*, 153-170). Il suo impegno per la creazione di un'istituzione internazionale che fosse espressione del diritto e garante della pace tra le nazioni era stato espresso con convinzione nei discorsi di guerra già dal 1916.

La CICI, che occupa nella SDN il ruolo rivestito oggi dall'UNESCO nell'ONU, costituisce l'istituzione ufficiale per favorire la collaborazione a livello internazionale sul piano della ricerca e dell'educazione, considerata da quel momento essenziale per il mantenimento della pace e il riavvicinamento dei popoli. Lo scopo prevalentemente scientifico dell'organizzazione persegue dunque allo stesso tempo una finalità morale, ovvero «la realizzazione di un grande ideale di fraternità, di solidarietà e di accordo tra gli uomini», come afferma Bergson alla prima sessione della CICI (*M*, 1351).

L'accordo e la pace tra gli uomini, secondo Bergson, devono partire dall'am-



La Commissione Internazionale di Cooperazione Intellettuale a Ginevra nel dicembre 1922. Bergson è al centro, Marie Curie alla sua destra, Einstein non partecipa ancora. Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet.

bito intellettuale e filosofico per poi trascinare quello politico e materiale: «infatti è tra intellettuali che si instaura più facilmente un accordo» (*M*, 1351), ma il progresso materiale che ha causato la guerra può ora aiutare a sostenere la causa della pace. La Commissione presieduta da Bergson lancia soprattutto «atti pratici di cooperazione intellettuale» (*M*, 1366) per favorire l'invio di soccorsi in forma di denaro, libri, persino scarpe ai paesi in cui la vita intellettuale è minacciata, o pone le linee guida per unificare le ricerche, attraverso la codifica di norme di archiviazione bibliografica o la tutela della proprietà intellettuale e del patrimonio artistico e archeologico dell'umanità (*M*, 1354-1366).

Le realizzazioni della tecnica e dello spirito d'organizzazione sono quindi le basi sulle quali può crescere la solidarietà tra i popoli, in altre parole sono il corpo in cui l'anima dell'umanità può prendere coscienza di sé (Ebacher, 71). La riflessione si svolge ora in un quadro politico differente rispetto agli anni della guerra: non si tratta infatti di rieducare solo la nazione tedesca, responsabile della guerra, ma l'umanità intera, poiché la guerra non rappresenta uno stato di rara eccezione ma un istinto radicato nella natura umana, che l'edu-

cazione e gli sforzi dei pacifisti non sempre riusciranno a deviare. Una prova della persistenza e della tendenza alla guerra è offerta dall'esame della proposta di Lord Robert Cecil alla Commissione temporanea mista per la riduzione degli armamenti. Per impedire di ricorrere ai gas tossici in guerre future, egli sosteneva che il miglior modo fosse quello di chiedere agli scienziati di rendere pubbliche le loro scoperte. La CICI, consultata sulla questione, non riesce a dare una risposta soddisfacente: dopo aver affermato che così facendo alcune scoperte pericolose sarebbero imprudentemente messe a disposizione dei sovversivi, i membri della Commissione constatano che il provvedimento non riguarderebbe comunque le scoperte più pericolose, che continuerebbero ad essere tenute segrete dagli scienziati al servizio dei governi (*M*, 1362, Mossé-Bastide, 142-143). L'ideale pacifista della CICI entra in crisi anche di fronte alle risposte nazionaliste di alcuni Paesi, in particolare dell'Italia fascista, che respingono l'invito a eliminare i toni bellicisti dai manuali scolastici di storia (Mossé-Bastide, 141-142).

Superata la fase del conflitto nella quale, anche per assecondare la propaganda, Bergson aveva sostenuto posizioni dualiste quando non apertamente spiritualiste, nel corso degli anni manifesta sempre più attenzione nei confronti della civiltà meccanizzata.

Nel discorso di ricezione del Premio Nobel per la letteratura nel 1928 egli attenua la contrapposizione tra forze meccaniche e forze spirituali suggerendo una loro integrazione e collaborazione reciproca, pur salvaguardando il primato della coscienza. Egli sostiene infatti che è soprattutto sul piano intellettuale che si può trovare l'accordo profondo che sta alla base del sentimento di fraternità, e perciò indica nell'educazione il problema politico per eccellenza nella prospettiva della realizzazione della pace tra i popoli.

In particolare è necessario un potenziamento delle scienze morali per far fronte alla crescita smisurata del corpo meccanico dell'umanità, poiché le tecniche non sono la condizione sufficiente per migliorarne le condizioni e anzi proprio dalle invenzioni da cui ci si attenderebbe un progresso morale sorgono i rischi maggiori per l'umanità:

l'esperienza ha mostrato [...] che dallo sviluppo dell'attrezzatura sociale non si può trarre automaticamente un perfezionamento morale. [...] Le macchine che costruiamo sono *organi artificiali* che si aggiungono ai nostri organi naturali, li prolungano e ingrandiscono così il

corpo dell'umanità. Per continuare a riempire tutto questo corpo e per regolarne ancora i movimenti bisognerebbe che l'anima si dilatasse a sua volta, altrimenti l'equilibrio sarà minacciato e sorgeranno difficoltà molto gravi, problemi politici e sociali che non faranno che tradurre la *sproporzione tra l'anima dell'umanità, rimasta circa quel che era, e il suo corpo enormemente ingrandito*. Per prendere solo l'esempio più sorprendente, *si sarebbe potuto credere* che le applicazioni del vapore e dell'elettricità, diminuendo le distanze, avrebbero portato da sé ad un avvicinamento morale tra i popoli: oggi sappiamo che non è affatto così e che gli antagonismi, anziché scomparire, rischieranno di aggravarsi se non si compie anche un *progresso spirituale*, uno sforzo più grande verso la fraternità. (*M*, 1489, corsivo mio).

Quasi a volersi scusare, Bergson ammette che «si sarebbe potuto credere» che le macchine avrebbero avuto un potere emancipatore e che ad esempio la macchina a vapore avrebbe lasciato l'operaio libero di dedicarsi al proprio *loisir*, per riprendere l'esempio dell'*Evoluzione creatrice* (*EC*, 153; 185-186).

I nuovi mezzi di comunicazione elettrici – come il telegrafo, o a vapore – come la ferrovia, erano stati paragonati da Bergson all'Esperanto durante una sessione della CICI in cui egli si esprimeva contro la proposta della SDN di potenziare lo studio della lingua artificiale; giustificando tale posizione, richiamava l'attenzione sull'importanza dello studio delle lingue e delle culture straniere 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 parla. (*M*, 1416).

Se nel 1907 Bergson poneva l'accento sul *dominio* della materia e sulla *liberazione* della coscienza che possono essere raggiunti grazie alla fabbricazione

di strumenti, dopo l'esperienza politica degli anni Dieci e Venti sono i *rischi* legati al dispiegarsi della tecnica in forma di «immenso sistema di macchine» (DS, 181; 249) ad essere messi in evidenza. Prima dell'esperienza della guerra e della presa di coscienza del potere distruttivo e imperialista della forza industriale, Bergson aveva ancora confidenza nella tecnica come presupposto per la liberazione dell'attività umana e il potenziamento del lavoro intellettuale e della creatività; ora egli *approfondisce il carattere di ambiguità della tecnica*: se da un lato essa indica la via del progresso materiale e la liberazione della coscienza, dall'altro scoraggia perché tende a meccanizzare l'umanità stessa.

Negli anni Venti, benché la potenza industriale a disposizione dell'umanità consenta già in linea di principio la realizzazione di un'umanità più libera e creativa, lo scenario è irrimediabilmente segnato da guerre, imperialismo, ineguaglianza. L'esperienza politica e l'attenzione all'ambiguità morale del sistema produttivo contemporaneo forniscono a Bergson una spiegazione del perché, nonostante l'avanzamento materiale della nostra civiltà, non siano ancora possibili la pace, la realizzazione universale della democrazia, la liberazione dell'umanità dalla fame e dalla fatica e il dispiegarsi della sua creatività.

I toni ottimisti dell'*Evoluzione creatrice* non torneranno: il legame ormai evidente dell'industrialismo con la guerra e con la pace, oltre al riconosciuto bisogno di uno sforzo morale proporzionato all'avanzamento tecnologico porteranno Bergson verso l'elaborazione di una teoria politica, di una filosofia della storia e di una teoria della morale e della religione che crescerà – come vedremo – sulle preoccupazioni e sugli argomenti degli anni Dieci e Venti.

### 3. La doppia frenesia: una filosofia della storia di impronta biologica

All'inizio degli anni Trenta Bergson espone nelle *Due fonti della morale e della religione* una formulazione del tema della tecnica che risponde alla teoria dell'evoluzione della vita esposta nell'*Evoluzione creatrice* tanto quanto alle riflessioni sull'industrialismo contemporaneo maturate dal 1914 in poi. In particolare, come si è visto, il tema su cui Bergson sta ancora riflettendo, e che non ha ancora giustificato, è quello dello sviluppo eccessivo dell'industrialismo contemporaneo, che come un'organo in ipertelia assume dimensioni esagerate, rischiando di diventare mostruoso e dannoso. La problematicità della tecnica moderna rappresenta una delle lezioni filosofiche più importanti che Bergson ha tratto dalla guerra e dalla sua presidenza alla CICI, e che nelle *Due*



*fonti* cerca di inserire in continuità con le tematiche dell'*Evoluzione creatrice*.

Proprio il tema della tecnica rappresenta infatti il discorso che l'*Evoluzione creatrice* non ha risolto in modo soddisfacente e che viene proseguito nell'opera del 1932, come è stato finemente notato da Cassirer nella recensione alle *Due fonti* scritta l'anno successivo. Nel presentare brevemente le prime opere di Bergson, Cassirer prolunga idealmente il tema dell'*Homo faber* fino a quello della frenesia della meccanica, affrontato nell'ultimo capitolo del libro.

Ogni risposta che l'intelletto raggiunge crea una nuova questione, dietro a ogni meta raggiunta se ne alza una nuova, più pressante e più artificiale. In questa ruota di Issione la vita è sbalottata senza tregua, finché si abbandona al dominio dell'intelletto. Ora sembra che la propria forza si logori; la forza degli oggetti inventati si mostra infatti più potente della forza del trovare e dell'inventare. Il meccanismo dell'at-trezzo distrugge proprio la realtà e l'efficacia dalle quali proviene originariamente. (Cassirer<sup>1</sup>, 26).

La punizione di Issione, legato da Zeus a una ruota infuocata che girava senza sosta nel cielo, fa riferimento alla frenesia in cui si trova bloccato, secondo Bergson, lo sviluppo materiale. L'impasse in cui si trova l'umanità, il cui "corpo" meccanico si è ingrandito a dismisura, viene ricondotta da Bergson ad una legge di essenza biologica già presentata nell'*Evoluzione creatrice* per spiegare l'andamento dell'evoluzione delle specie e applicata ora al divenire storico dell'umanità.

È proprio il tentativo di collocare all'interno del proprio pensiero gli eccessi raggiunti dall'industrialismo moderno che offre a Bergson l'occasione di elaborare una *filosofia della storia*, che viene esposta nell'ultimo capitolo delle *Due fonti*, come una parentesi necessaria a render ragione dell'esigenza contemporanea del lusso (DS, 224-229; 311-317). Tale teoria della storia si mantiene in continuità con l'*Evoluzione creatrice* attraverso il richiamo alla legge che regola i percorsi dell'evoluzione, dalla pianta all'animale e dall'animale all'uomo, trasportandola dalla prospettiva biologica originaria a una prospettiva storica.

La genesi della filosofia della storia sulla base di uno schema biologico è da ricondurre in primo luogo al bisogno di trovare una via d'uscita alla situazione in cui si trova la moderna civiltà industriale, come ha notato anche Philippe Soulez: «poiché l'umanità è caduta in un vicolo cieco, occorre trovare un

principio che permetta di pensare su un fondo di discontinuità la sequenza continua rintracciabile storicamente che ha dato nascita alla società industriale, senza rinunciare però all'idea di una conservazione di ciò che è stato acquisito lungo la via.» (Soulez<sup>3</sup>, 294).

Pur senza ammettere alcuna fatalità, in accordo con le proprie convinzioni antideterministe, Bergson afferma quindi la presenza di una legge storica:

Non crediamo alla fatalità nella storia. Non vi sono ostacoli che volontà sufficientemente mirate non possano abbattere, se ci pensano per tempo. Non c'è dunque legge storica ineluttabile, ma vi sono delle leggi biologiche; e le società umane, in quanto volute per un certo verso dalla natura, dipendono dalla biologia su questo punto particolare. Se l'evoluzione del mondo organizzato si compie secondo certe leggi, ossia in virtù di certe forze, è impossibile che l'evoluzione psicologica dell'uomo individuale e sociale rinunci del tutto a queste abitudini della vita. (*DS*, 225; 312-313).

La «legge di dicotomia» alla quale Bergson si riferisce descrive il modo in cui nell'evoluzione biologica si costituiscono due tendenze divergenti che si sviluppano successivamente. In modo analogo, nella storia umana si generano il più delle volte due tendenze e se ne sviluppa prima una fino all'estremo, dopodiché la prima viene man mano abbandonata e si sviluppa l'altra, anch'essa fino all'estremo, e così via. Il funzionamento della legge di dicotomia non è però del tutto identico in biologia e sul piano psicologico e sociale:

nell'evoluzione generale della vita le tendenze così create per dicotomia si sviluppano perlopiù in specie distinte; vanno, ciascuna nella propria via, a cercare fortuna nel mondo; la materialità che si sono date impedisce loro di rinsaldarsi per far rinascere, più forte, più complessa, più evoluta, la tendenza originaria. Non accade lo stesso nell'evoluzione della vita psicologica e sociale. In questo caso le tendenze che si sono formate per dissociazione, si evolvono nello stesso individuo e nella stessa società. E di solito possono svilupparsi solo successivamente. Se sono due, come accadrà il più delle volte, ci si dedicherà inizialmente soprattutto a una di esse; con questa si andrà più o meno lontano, di solito il più lontano possibile; poi, con quello che si sarà guadagnato

durante questa evoluzione, si tornerà a cercare quella che si è lasciata indietro. La si svilupperà a sua volta, trascurando ora la prima, e questo nuovo sforzo si prolungherà fino a quando, rinforzati dalle nuove acquisizioni, si possa riprenderla, per spingerla ancora più lontano. (*DS*, 226-227; 314).

Il ritmo della storia dell'umanità permette quindi la ripresa delle tendenze abbandonate, che non è possibile per l'evoluzione biologica; l'analogia tra le dinamiche dei due diversi ambiti è comunque talmente forte che Bergson vi ricorre anche per rendere conto della sproporzione tra avanzamento tecnologico e sviluppo morale – corpo e anima dell'umanità. Entro questo movimento evolutivo, Bergson individua due tendenze contrapposte, una che porta alla semplicità e l'altra alla complicazione, una alla sobrietà e l'altra al lusso.

Nel già citato discorso di ricezione all'Académie française, Bergson aveva posto la situazione materiale del momento presente in continuità con il rinnovamento materiale e morale della fine del XVIII secolo:

la serie di eventi che si svolge da cinquant'anni sembra strettamente legata al doppio rinnovamento materiale e morale che ha segnato la fine del XVIII secolo, il primo inaugurando l'era delle invenzioni meccaniche e la grande industria, il secondo tendendo a sostituire, tra nazioni e persone, il regime del diritto a quello della forza. Era possibile che la forza insorgesse contro questo rinnovamento morale e portasse al loro massimo di efficacia, per trionfare sul principio avverso, le risorse fornite dal rinnovamento materiale. (*M*, 1289).

L'insorgere dell'impulso materiale su quello morale, che nel 1918 appariva come una *lotta* tra principi antagonisti, nelle *Due fonti* viene descritto piuttosto come un *progresso*:

la lotta non è in questo caso che l'aspetto superficiale di un progresso. La verità è che una tendenza intorno a cui sono possibili due modi di vedere diversi, non può fornire il massimo, quantitativamente e qualitativamente, se non materializza queste due possibilità in realtà mobili, ciascuna delle quali si getti in avanti e si conquista il posto, mentre l'altra

la spia incessantemente per sapere se sia venuto il proprio turno. Così si svilupperà il contenuto della tendenza originaria (*DS*, 228; 317).

L'industrialismo contemporaneo, che Bergson nel 1932 colloca sul prolungamento di una linea già iniziata nel XV-XVI secolo (*DS*, 229; 318), è dunque il risultato del progresso di un'unica tendenza, sulla quale prevale di volta in volta uno dei due punti di vista possibili: se il momento presente è dunque per Bergson l'estremo sviluppo della vita materiale, nel futuro non è da escludere che prevalga l'altra tendenza, divergente da quella che va verso lo sviluppo tecnico, e che si ritorni quindi all'ideale di sobrietà ascetica dal quale ci si è distaccati dopo il Medioevo.

Raymond Aron ha osservato che «Come ogni filosofia bergsoniana, la filosofia della storia è dualista» (Aron<sup>2</sup>, 47): è vero infatti che secondo Bergson la storia si sviluppa secondo un'alternanza di flussi e riflussi (*DS*, 224; 311). Sotto tale dualismo è nondimeno presente un'unica tendenza, che cresce e si sviluppa in modi *differenti*. Nel fornire un'immagine del movimento oscillante della storia dell'umanità, Bergson non evoca l'immagine del pendolo ma quella del movimento a spirale: il movimento di riflusso è infatti dotato di memoria e i movimenti di andata e ritorno non sono mai del tutto sovrapponibili, proprio perché rendono conto dell'esperienza intermedia, dello sviluppo e della crescita della tendenza originaria della quale sono espressione (*DS*, 224; 311).

Un simile ritmo di alternanza tra progresso materiale e filosofico-morale viene dipinto con tinte più pessimistiche anche da Gina Lombroso in un saggio degli stessi anni intitolato *Le tragedie del progresso*, citato da Bergson nelle *Due fonti* (*DS*, 229n; 318n). Dopo gli esordi nel campo degli studi criminologici e psichiatrici sotto l'influenza del padre Cesare, a partire dagli anni Dieci la Lombroso concentra la propria attenzione sull'analisi della condizione femminile e sulle questioni economiche e sociali, stimolata in questo anche dalla collaborazione intellettuale con il marito Guglielmo Ferrero (Dolza).

Come si legge nella prefazione a *Le tragedie del progresso*, «l'idea di sfatare il mito del macchinismo» (Lombroso, III) costituisce l'interesse sociologico principale della Lombroso che cerca in quest'opera di spiegare l'inasprirsi della questione sociale e l'estendersi dell'emigrazione che hanno accompagnato l'affermarsi della grande industria. Ella afferma che «ogni civiltà è costituita

da varie tendenze, ciascuna delle quali, dopo un certo periodo di sviluppo, esaurisce la propria forza di ascesa e attraverso un tempo più o meno lungo di stasi passa alla discesa, contemporanea quasi sempre alla evoluzione in altro campo» (Id., 292) e sulla base di ciò, riferendosi a una definizione del padre, paragona il progresso ad una «marcia sinusoidale» (Id., 293) simile alla crescita che avviene nell'organismo umano, in un modo che ricorda da vicino la legge di dicotomia di ispirazione biologica che secondo Bergson regola il divenire storico. Le analogie dell'ultimo capitolo delle *Due fonti* con il saggio della Lombroso sono del resto numerose e vanno rintracciate principalmente nella comune constatazione dell'*impasse* in cui si trova l'industrialismo contemporaneo. L'industrialismo «colossale e accentratore» descritto nelle *Tragedie del progresso* (Id., 303) impone infatti, secondo l'autrice, un'eccitazione sregolata e frenetica dei consumi:

Il mondo moderno, schiavo delle industrie che vuol proteggere, è obbligato ora ad eccitare agli sprechi, ora ai risparmi, ora al patriottismo, ora all'internazionalismo ; ad inneggiare ora al sacro egoismo, ora alla solidarietà universale ; è obbligato a vantare ora il movimento, ora l'immobilità, ora la montagna, ora la pianura, ora la sovranutrizione, ora il digiuno, aumentando il disordine, l'incertezza, la diffidenza generale e quindi il malessere morale. (Lombroso, 259).

La Lombroso auspica un ritorno a condizioni di produzione decentrata e all'individualizzazione del lavoro, per ottenere un avanzamento morale e sociale senza ritornare alle condizioni anteriori bensì sfruttando i vantaggi e le facilità ricavabili dai congegni meccanici che finora per lei non hanno prodotto altro che «sconquassi» (Id., 300-312). Nemmeno Bergson, da parte sua, sogna un impossibile ritorno all'origine; il movimento duale della storia, come quello della vita, comporta una crescita che si realizza nella presentazione di nuove circostanze storiche altrettanto irripetibili delle precedenti, come egli scriveva a Harald Höffding il 15 marzo 1915: «L'argomento essenziale che dirigo contro il meccanismo in biologia è che non spiega come la vita svolga una *storia*, ovvero una successione in cui non vi è ripetizione, in cui ogni momento è *unico* e porta in sé la rappresentazione di tutto il passato.» (*M*, 1149).

L'alternarsi di progresso tecnico e spirituale a cui fanno riferimento sia la

Lombroso che Bergson riflette una posizione piuttosto comune all'epoca: un ritmo duale era stato infatti individuato dal filosofo e sociologo Louis Weber già nel saggio del 1913 *Le Rythme du Progrès*, che sostiene la spinta reciproca delle due tendenze; in particolare egli rintraccia un ritmo evolutivo scandito dalla «legge dei due stati» in cui si alternano momenti di sviluppo tecnico e pratico a periodi di avanzamento morale e teorico. Intelligenza tecnica e intelligenza speculativa secondo Weber hanno origine da un intelletto sostanzialmente unitario e se si conoscesse la vera natura delle due correnti divergenti dell'evoluzione intellettuale e l'andamento della loro evoluzione, esse potrebbero forse un giorno «parlare la stessa lingua» e riunirsi (Weber, Louis, 311). Non è attestato che Bergson conoscesse direttamente questo saggio, ma è quantomeno probabile, poiché aveva incontrato Weber personalmente al Congresso Internazionale di Filosofia di Parigi (*M*, 432-435) e alla Société française de philosophie (*M*, 495, 509) nel 1900 e aveva evocato le sue teorie nel saggio sulla filosofia francese presentato all'Esposizione Universale di San Francisco del 1915 (*M*, 1179, 1181).

#### 4. La frenesia industriale e il rischio di catastrofe

Il caso al quale Bergson applica la legge di doppia frenesia è quello dello sviluppo materiale dell'umanità, e in particolare della dimensione presa dal lusso che secondo il filosofo «sembra essere la preoccupazione principale dell'umanità.» (*DS*, 229; 317). La tendenza all'ampliamento della vita materiale, alla cui punta estrema si colloca il momento presente, ebbe inizio con la scienza moderna a conclusione dell'età medioevale. L'ideale di ascetismo che era fino ad allora prevalso si era spinto sino all'esagerazione non solo tra i mistici, ma anche presso la maggioranza degli uomini, tra i quali era comunemente diffusa un'indifferenza alle condizioni materiali:

Durante tutto il medioevo era prevalso un ideale di ascetismo. È inutile ricordare le esagerazioni a cui aveva condotto; già si era manifestata la frenesia. Si dirà che questo ascetismo riguardava un piccolo numero, e giustamente. Ma come il misticismo, privilegio di pochi, fu volgarizzato dalla religione, così l'ascetismo concentrato, che fu senza dubbio eccezionale, si diluì, nella comunità degli uomini, in una indifferenza generale per le condizioni dell'esistenza quotidiana. (*DS*, 229; 318).

Abbandonata la frenesia ascetica con l'avvento della scienza moderna, l'allargamento della vita materiale ha raggiunto poi nella contemporaneità la sua dimensione massima:

Vedendo come ha sviluppato lo spirito inventivo, come molte scoperte sono applicazioni della nostra scienza, come la scienza è destinata ad accrescersi senza fine, si sarebbe tentati di credere che vi sarà un progresso indefinito nella stessa direzione. In verità, le soddisfazioni che le nuove scoperte arrecano a vecchie esigenze non determinano mai l'umanità a fermarsi; nuovi bisogni sorgono, altrettanto imperiosi e sempre più numerosi. (*DS*, 229; 317-318).

Come Bergson aveva già affermato nell'*Evoluzione creatrice*, il deficit che contraddistingue l'intelligenza le impone di non essere mai del tutto sazia: «Non può soddisfarsi completamente, poiché ogni nuova soddisfazione crea nuovi bisogni.» (*EC*, 122; 146 e cfr. *EC*, 118-119; 142). È difficile prevedere la strada per uscire dalla situazione di frenesia, in cui la creazione di nuovi bisogni si è spinta fino alla follia, e probabilmente si correrà il rischio di spingersi il più avanti possibile, fin sull'orlo di una catastrofe:

Talvolta, il solo fatto di spingersi più lontano di quanto non sembri ragionevole conduce a un nuovo contesto, crea una situazione nuova, che elimina il pericolo e nello stesso tempo accentua il vantaggio. [...] Si spingerà dunque sempre più lontano; si arresterà, molto spesso, soltanto nell'imminenza di una catastrofe. (*DS*, 227; 315).

Se ai tempi dell'*Evoluzione creatrice* Bergson affermava ancora con ottimismo che «nell'evoluzione della totalità della vita, come in quella delle società umane o in quella dei destini individuali, i più grandi successi sono stati ottenuti da coloro che si sono presi i rischi maggiori» (*EC*, 111; 133), in seguito all'esperienza del conflitto mondiale e del progresso frenetico degli anni Venti egli vede nell'avanzamento sempre più audace dell'industria anche molte ombre e insiste sulle possibilità di esiti distruttivi.

«Si è vista la corsa al benessere assumere un'accelerazione lungo una pista su cui si precipitavano folle sempre più compatte. Oggi, è una irruzione violenta» (*DS*, 229; 318): la ricerca del lusso ad ogni costo ha preso forme

irrompenti e violente che hanno reso la civiltà occidentale viziata di materialismo e di consumismo edonista, tanto che ormai «Tutta la nostra civiltà è afrodisiaca.» (DS, 232; 322). La complicazione dei consumi ha ormai preso la forma di una *fabbricazione fine a se stessa*, ovvero è diventata proprio ciò da cui si metteva in guardia nell'*Evoluzione creatrice*, dove sosteneva che non è il prodotto materiale in sé il vero senso della fabbricazione, bensì il dominio della materia, il *lasciar passare qualcosa* che normalmente è frenato dalla materia (EC, 151-152; 183-184).

Per un «incidente di manovra» (DS, 237; 329) la tecnica ha preso una via che la allontana dal suo senso ontologico e la porta alla ricerca del lusso, alla complicazione e alla creazione di nuovi bisogni, per di più coinvolgendo solo una minima fascia della popolazione mondiale. Le conseguenze di questo andamento diventano sempre più difficili da controllare, in ragione della disparità tra dimensione spirituale e meccanica della società che Bergson aveva sottolineato fin dagli anni del conflitto mondiale. L'uomo è ormai quasi schiacciato dal peso delle proprie risorse tecnologiche che sono divenute una sorta di protesi ipertrofica. Le macchine rendono sempre più faticosa la libera attività spirituale dell'uomo, sacrificata sotto il peso della materialità. Persino le guerre attuali, legate al carattere industriale della civiltà e alla dipendenza degli uomini da determinate forme di produzione, sono un sintomo della frenesia in cui si è inceppato l'industrialismo e dovrebbe bastare a far intravedere la catastrofe alla quale l'umanità può andare incontro.

Nel 1932, all'alba dei totalitarismi, Bergson vede chiaramente le potenzialità di distruzione insite nella tecnica:

Soltanto, si combatte 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 terra. (DS, 220; 305).

Su queste basi, ci si potrebbe attendere una stigmatizzazione della tecnica come forza antagonista alla società, fatalità estranea all'uomo. L'impressione di un Bergson reticente nei confronti dell'industrializzazione è del resto prevalsa in buona parte delle letture critiche, che hanno considerato la tecnica



soprattutto come prodotto dell'intelligenza e dunque "scimmiettamento" della vita, arresto dell'espansione vitale (Goffi, 84-86). Ad una lettura più approfondita è invece evidente che Bergson, davanti alla differenza tra meccanismo e vita, non matura un rigetto *in toto* della cultura industriale, bensì solo della sua forma frenetica che comporta la sua strumentalizzazione da parte degli istinti imperialisti e di guerra. Dopo aver visto da vicino il rischio della catastrofe, Bergson si chiede: «Ma questa stessa frenesia non dovrebbe aprirci gli occhi? Non ci potrebbe essere qualche altra frenesia precedente a questa e che avrebbe sviluppato in senso opposto una attività di cui si trovi a essere il complemento?» (DS, 229 ; 318). Poiché lo sviluppo storico dell'umanità e quindi anche quello della sua cultura materiale è retto dalla legge di «doppia frenesia», è prevedibile che venga recuperata la direzione un tempo abbandonata ma complementare a quella che prevale attualmente. Alla frenesia industriale contemporanea dovrebbe dunque seguire un'epoca che, sulla base dell'avanzamento materiale raggiunto, si rivolga all'accrescimento della vita intellettuale e spirituale:

semplificazione e complicazione della vita risultano da una «dicotomia», sono suscettibili di svilupparsi in «duplice frenesia», hanno insomma ciò che occorre per succedersi periodicamente.

In queste condizioni, come si è detto prima, un ritorno alla semplicità non ha nulla di inverosimile. (DS, 230; 320).

Per rispondere alla necessità sempre più urgente che l'umanità esca dalla frenesia materiale e si prenda cura moralmente della propria "protesi" tecnologica, Bergson fa dunque appello al recupero della tendenza opposta, che egli identifica con il misticismo – riprendendo l'opposizione presentata già durante la guerra ma trasportandola dall'opposizione tra Francia e Germania a una divergenza interna che riguarda tutta l'umanità.

Dalla svolta ci si potrebbe spingere fino a sviluppare una nuova frenesia nella direzione della semplificazione, anche se la proposta di Bergson va piuttosto verso l'integrazione e la moderazione reciproca di pratiche tradizionalmente dicotomiche:

Sembra che la saggezza consigli in tal caso una cooperazione delle due tendenze, ossia che la prima intervenga quando le circostanze lo

richiedano, e la seconda la trattenga nel momento in cui sta per passare la misura. [...] Le due tendenze, se avessero camminato insieme, si sarebbero moderate a vicenda, poiché la loro interpenetrazione in una tendenza primitiva indivisa è ciò in base a cui si deve definire la moderazione. (*DS*, 227 ; 315).

Questa resta però solo la migliore delle ipotesi, poiché di fatto le due direzioni dell'azione umana, biforcatesi da una medesima corrente primordiale, hanno l'esigenza di svilupparsi fino al proprio estremo: «proporremo in tal caso di chiamare *legge di duplice frenesia* l'esigenza, immanente a ciascuna delle due tendenze, una volta realizzata dalla sua separazione, di essere seguita fino al termine» (*DS*, 228; 316).

In questo aspetto, la legge storica rispecchia coerentemente quanto avviene nel campo dell'evoluzione biologica: «La vita, nel suo progredire, si dirama in manifestazioni che, in virtù della loro origine comune, saranno senz'altro complementari per certi aspetti, ma che nondimeno resteranno in antagonismo e tra loro incompatibili.» (*EC*, 89; 104-105).

Se la tendenza semplice non si fosse scissa, non avremmo del resto ottenuto tanto sviluppo sia materiale che morale. La lotta tra tendenze opposte che ci appare nella storia non è infatti nient'altro che «l'aspetto superficiale di un progresso.» (*Id.*). Dalla frenesia attuale si potrebbe quindi attendere un cambiamento di tendenza che però difficilmente si risolverà in una sintesi o in un'integrazione delle due correnti. La crescita oscillatoria che caratterizza il divenire storico può tuttavia riservare all'uomo l'apertura di nuovi orizzonti.

Questi dipenderanno a loro volta da un'altra dicotomia, quella del chiuso e dell'aperto.

### Nota bibliografica

L'eco dei discorsi di guerra si è propagato fino ai decenni seguenti e ha generato normalmente due tipi di reazioni opposte tra i lettori di Bergson: da un lato c'è stato chi, come Friedmann, Politzer o Nizan, ha utilizzato i discorsi di propaganda per screditare l'opera filosofica, e dall'altro lato c'è stato chi ha preferito lasciarli nel silenzio, senza legarli al resto dell'opera. Entrambi i filoni critici hanno avuto il difetto di produrre letture parziali della filosofia bergsoniana, particolarmente evidenti nelle interpretazioni delle *Due*

*fonti*, che sono state quasi sempre sbilanciate verso un giudizio spregiativo di spiritualismo e conservatorismo oppure in senso cattolico apologetico.

Nell'esaminare il *corpus* dei discorsi di guerra si deve certo tener conto del loro carattere occasionale e politico; tuttavia essi contengono temi che sono molto utili per comprendere il passaggio alle *Due fonti* e che rendono ragione, come vedremo, dell'organizzazione di quest'opera. I discorsi di guerra, anche se risultano spesso fortemente ideologici, devono essere ormai reintegrati nell'interpretazione della filosofia di Bergson, non più per liquidarla, ma per fare emergere da essi il suo percorso teorico e morale, attraverso i tentennamenti, gli azzardi e gli aggiustamenti delle questioni che accomunano questi testi alle *Due fonti*.

Fin dal primo discorso pronunciato dopo lo scoppio della guerra, tenuto all'Académie des Sciences Morales et Politiques dell'8 agosto 1914 (*M*, 1102), Bergson offre spazio al tema della lotta contro la Germania e all'esaltazione della Francia. *La force qui s'use et celle qui ne s'use pas* è un articolo apparso sul «Bulletin des armées de la République», N° 42, 4 novembre 1914 poi in *M*, 1105-1106; insieme all'omaggio al re Albert e al popolo belga (*M*, 1129-1130) e ai discorsi all'Académie des sciences morales et politiques del 12 dicembre 1914 (*M*, 1107-1129) e del 16 gennaio 1915 (*M*, 1131-1133) è stato raccolto in un volumetto diffuso durante la guerra dal titolo *La signification de la guerre* (Paris: Bloud et Gay, 1915). In ragione della notorietà raggiunta con il proprio lavoro filosofico anche all'estero, oltre che per la discrezione solitamente mantenuta sulle questioni di politica interna, ad esempio nel caso dell'Affaire Dreyfus, Bergson viene chiamato a rappresentare la Francia in una missione in Spagna nel 1916 e in due missioni più delicate negli Stati Uniti nel 1917 e nel 1918, che condizioneranno l'entrata in guerra delle forze di Wilson. Le conferenze di Madrid (*M*, 1195-1235) sono state tradotte in italiano e presentate da me sulla rivista «Dianoia», 10, novembre 2005, 107-151. Oltre agli articoli pubblicati al rientro dagli Stati Uniti, ora raccolti in *M*, 1249-1270, un importante resoconto delle spedizioni americane è *Mes missions (1917-1918)*, scritto nel 1936 e pubblicato sulla rivista «Hommes et Mondes», Juillet 1947, N° 12, 359-375 poi in *M*, 1554-1570. Il discorso di ricezione all'Académie Française, dove Bergson era stato eletto il 12 febbraio 1914, viene pronunciato il 24 gennaio 1918 è pubblicato in *M*, 1275-1302.

L'esperienza politica di Bergson è stata oggetto di una serie di importanti studi di Philippe Soulez, tra cui il fondamentale SOULEZ<sup>3</sup> e «Les missions de

Bergson ou les paradoxes du philosophe véridique et trompeur”, in SOULEZ<sup>2</sup>, 65-81. L'importanza dell'esperienza della guerra nell'elaborazione delle *Due fonti*, soprattutto dal punto di vista della mistica, è stata trattata da TROTIGNON e in modo più articolato da WATERLOT<sup>3</sup>. Il saggio erudito di PETYX<sup>3</sup> prende in esame gli scritti di guerra e i verbali delle sessioni della CICI per collocare l'elaborazione delle *Due fonti* nel suo orizzonte storico, inserendo le vicende biografiche di Bergson nel contesto intellettuale franco-tedesco dell'epoca e privilegiando 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.

La ricostruzione del periodo che va dall'inizio della prima guerra mondiale al ritiro di Bergson dalla CICI è svolta nella biografia SOULEZ-WORMS, 141-204; per l'attività di Bergson alla Società delle Nazioni si veda anche MOSSÉ-BASTIDE, 119-150. La continuità della missione dell'UNESCO con l'impronta data da Bergson alla CICI viene trattata da RENOLIET e PEMBERTON. Maritain ricorderà Bergson alla seconda conferenza generale dell'UNESCO il 6 novembre 1947 a Città del Messico, evidenziando l'urgenza di affrontare il problema «del valore e dell'uso umano della scienza e della tecnica. L'avvento dell'era atomica ha svelato d'un tratto al mondo il lato terribile di questo problema.»

Lo stato di pace che forse si stabilirà tra i popoli un giorno dipenderà «da questo supplemento d'anima, di cui – come diceva Bergson – il nostro mondo allargato dalla tecnica ha bisogno» (Maritain<sup>4</sup>, 23, 28).

L'Accademia Svedese conferisce a Bergson il Premio Nobel per la letteratura nel 1927, «in riconoscimento alle sue idee ricche e rivitalizzanti e alla brillante abilità con cui sono state presentate»; il testo completo delle motivazioni per l'assegnazione del Nobel si trova sul sito della Fondazione Nobel [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1927/press.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1927/press.html) ; cfr. anche AZOUVI, 247-252. Il discorso di ricezione, letto dal ministro Armand Bernard poiché Bergson non si era potuto recare a Stoccolma per motivi di salute, è in *M*, 1488-1490.



Capitolo terzo

# *Le due fonti: la meccanica nella società aperta*

## 1. Chiuso e aperto, meccanica e mistica

La dicotomia assiale nelle *Due fonti* è quella tra chiuso e aperto. Aperta e chiusa sono infatti le due fonti della morale e della religione, entrambe radicate nella vita ma in due sensi differenti.

La società chiusa è «la società umana quando esce dalle mani della natura» (*DS*, 105; 283). Determinata dalla necessità di autoconservarsi e difendersi contro i nemici esterni, di mantenersi unita e sempre pronta ad attaccare o a difendere, essa è regolata severamente da pressioni morali che costringono ogni uomo a un ruolo determinato nella gerarchia sociale ed è dominata dall'abitudine. Se le abitudini di comportamento umane sono *acquisite* attraverso l'educazione, l'abitudine a contrarre abitudini che si riscontra in tutte le società è invece un'attitudine *innata*. La società voluta dalla natura è dunque simile alle società di imenotteri, le più avanzate del regno animale sulla linea evolutiva complementare alla nostra, quella degli invertebrati. L'analogia è motivata dalla presenza di un «istinto virtuale» (*DS*, 87; 114) mai scomparso nell'uomo, ovvero nel vivente in cui più si è sviluppata l'intelligenza. La vita sociale «voluta dalla natura» per l'uomo è dunque molto vicina a quella dei gruppi animali ed è regolata non solo dai motivi razionali dell'intelligenza, ma anche da una «frangia d'istinto» (*DS*, 93; 122) che la accompagna.

A tale vita sociale corrispondono la morale dell'obbligazione o della pressione e la religione statica, che assecondano l'istinto alla coesione e impediscono all'intelligenza di disgregare i legami sociali favorendo l'egoismo o pre-

sentando all'uomo l'immagine deprimente della morte: da questo punto di vista la religione è «una reazione difensiva della natura contro ciò che potrebbe esservi di deprimente per l'individuo, e di disgregatore per la società nell'esercizio dell'intelligenza.» (DS, 158; 217). Allo stesso modo è la stessa condizione naturale ad imporre all'uomo la fabbricazione e la proprietà, così come la conseguente predisposizione alla guerra:

[La natura ] ha dotato l'uomo di una intelligenza costruttiva. Invece di fornirgli degli strumenti, come ha fatto per molte specie animali, ha preferito che se li costruisse da sé. Ora, l'uomo ha necessariamente la proprietà dei suoi strumenti, almeno mentre se ne serve. Ma poiché sono separati da lui, possono essere presi; e prenderli già fatti è più facile che farli. Soprattutto devono agire su una materia, devono servire, ad esempio, come armi da caccia e da pesca; il gruppo a cui l'uomo appartiene avrà esteso il suo diritto su una foresta, un lago, una spiaggia; e, a sua volta, un altro gruppo potrà giudicare più comodo di stabilirsi in quel luogo piuttosto che altrove. Perciò, bisognerà battersi. [...] l'origine della guerra è la proprietà, individuale e collettiva, e, poiché l'umanità è destinata alla proprietà dalla sua stessa struttura, la guerra è naturale. (DS, 218; 302-303).

La chiusura sociale non è però uno stato definitivo: l'uomo può passare alla società aperta che, anziché essere rinserrata attorno all'imperativo della propria sopravvivenza, abbraccia in linea di principio l'intera umanità ed è fondata su virtù eccezionali come l'altruismo disinteressato e lo spirito di sacrificio.

Il passaggio alla società aperta non può avvenire in modo graduale, dalla famiglia all'umanità, per allargamento successivo di cerchi concentrici, ma piuttosto per mezzo di un «*saltus*» (DS, 59; 73). In ciò Bergson si oppone esplicitamente alle leggi della statica sociale previste dal positivismo di Comte, secondo le quali si susseguono tre gradi di moralità in base a una successione spontanea e inalterabile. La statica sociale proposta da Comte prevede il susseguirsi di tre gradi essenziali dell'esistenza umana, ciascuno dei quali è destinato a preparare il successivo. Dall'assoggettamento dell'individuo alla disciplina in vista della sua conservazione, si passa al prevalere della simpatia sull'ottimismo e infine alla ragione che orienta tutte le inclinazioni verso il

fine comune (Comte<sup>1</sup>). Le società passano così *gradualmente* dal momento in cui prevalgono gli egoismi personali fino ad un avvicinamento sempre più stretto ad una società più generale e più nobile – l'Umanità o Grande-Essere, che secondo Comte è la sola realtà sociale concreta (Comte<sup>2</sup>). Anziché riconoscere un passaggio graduale e per allargamento tra società chiusa e società aperta, Bergson sottolinea invece la *differenza di natura* tra le due società, pari alla differenza che va dal limitato all'illimitato.

La morale aperta, anziché sottomettere gli individui a una forza esteriore, li trascina nell'aspirazione e nell'amore. Al contrario della morale chiusa, propria delle società «al momento di uscire dalle mani della natura» (DS, 15; 21), la morale aperta riguarda una società ispirata misticamente, dinamica, egualitaria. Non è una morale spontanea, ma anzi «sembra trionfare della natura» (DS, 43; 48), così come la democrazia, che ne è la concezione politica equivalente, è «la più lontana dalla natura» (DS, 216; 299).

Al contrario dei comandamenti impersonali delle società chiuse, le aspirazioni della società aperta si presentano sotto forma di appelli personali riconducibili alle individualità privilegiate che hanno saputo spingere in avanti l'umanità con l'azione e l'esempio offerto dalle proprie vite.

La religione dinamica che corrisponde alla società aperta è anch'essa fondata sull'aspirazione, che sorge in questo caso dall'esperienza mistica dell'amore divino e dell'origine della vita. Il contatto con l'origine ha il valore di un evento che libera nuove prospettive per l'uomo e prescrive compiti infiniti (Bouaniche, 337). Solo alcuni uomini eccezionali sono in grado di portare avanti un «grande sforzo nella direzione opposta alla natura» (DS, 218; 302): gli eroi, i profeti e i mistici, sul cui esempio si diffonde la morale dell'appello della società aperta. Essi trasmettono agli altri uomini il «sentimento di un progresso» e «l'entusiasmo di un passo in avanti» (DS, 43; 48), permettendo così all'umanità di dare spazio a slanci creativi e di superare l'abitudine e la tendenza a ripetere imposte dalla natura. Come la morale chiusa si giustifica in riferimento alle esigenze vitali della specie, così anche la morale dell'aspirazione rinvia alla vita, intesa non come specie bensì come principio metafisico. La constatazione che «ogni morale, pressione o aspirazione, è di essenza biologica.» (DS, 80; 103), intende contrapporsi implicitamente alla sociologia di Durkheim, il quale riconduceva invece la morale alla società. Il primo capitolo delle *Due fonti* può essere letto infatti come un dialogo con la scuola durkheimiana, rispetto alla quale Bergson propone una lettura alternativa



del rapporto tra individuo e collettività nello studio dei fenomeni morali e religiosi, svolta in chiave esclusivamente «biologica» (Keck<sup>2</sup>).

Il riferimento della morale alla vita non vuole alludere ad un'origine vitale indifferenziata, bensì ad un'opposizione interna alla vita che costituisce il principio stesso della filosofia di Bergson (Worms<sup>10</sup>, 71-97). La vita viene infatti intesa in due sensi: il primo è quello scientifico, della *specie* come condizione prima di spiegazione delle funzioni biologiche e adattative dell'uomo, il secondo è invece il senso metafisico del *principio della vita*, condizione per accedere alla morale aperta e alla religione dinamica: «L'apertura e la chiusura non sono solo dimensioni morali della relazione dell'umanità con se stessa, ma anche le dimensioni metafisiche della relazione dell'uomo alla vita.» (Worms<sup>6</sup>, 343).

Il chiuso e l'aperto hanno un'importanza teorica e pratica all'interno delle *Due fonti*, che servirà per comprendere il ruolo assegnato alla tecnica senza però sovrapporre alla dicotomia tra chiuso e aperto la dicotomia tra meccanica e mistica che orienta l'interpretazione dell'industrialismo nell'ultimo capitolo delle *Due fonti* (Bouaniche-Keck-Worms, 56-59).

Se è alla luce della distinzione tra chiuso e aperto che si impone per Bergson una decisione per il tempo presente, essa deve essere presa innanzitutto sul piano tecnico, facendo interagire la meccanica con l'apertura. Mentre all'inizio della guerra mondiale il legame tra l'industrialismo e la meccanizzazione sociale, il militarismo e la guerra, sembrava necessario, Bergson sembra considerare ora il loro rapporto come contingente. Infatti, benché nell'età contemporanea il legame della guerra con l'industrialismo e la meccanizzazione si sia reso più evidente, ciò non toglie che egli ritenga ora la guerra evitabile, e la pace relativa all'uso che l'umanità vorrà fare del proprio «corpo»: «L'ultima guerra, come quelle [*recte*] che intravediamo nel futuro, se, per sventura, dovremo avere ancora delle guerre, è legata al carattere industriale della nostra civiltà.» (DS, 221-222; 307-308).

Prolungando fin sul terreno filosofico il proprio impegno nella Società delle Nazioni con cui aveva già smentito i toni nazionalistici e «chiusi» di alcuni discorsi di guerra, Bergson matura una teoria morale e politica finalizzata alla pace che, pur mantenendo un'essenza biologica, non esclude un possibile superamento delle condizioni biologiche stesse, almeno per quanto riguarda la naturale inclinazione delle società alla guerra.

Questo aspetto è evidenziato da Cassirer nella sua recensione alle *Due fonti* del 1933, dove afferma che Bergson inserisce la filosofia della storia, l'etica e

la teoria politica, all'interno della *filosofia della vita*, senza per questo pervenire né a una posizione di vitalismo orgiastico, dionisiaco e celebrativo della volontà di potenza, né al mero conservatorismo delle leggi naturali: sul piano dell'etica e della filosofia della religione l'autore delle *Due fonti* non si ferma infatti al modello della società chiusa e della religione statica ma, senza svincolarsi dalla fonte del vitale, delinea la società aperta e la religione dinamica, che trascendono le prime. Come ribadirà nel *Saggio sull'uomo*, «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.» (Cassirer<sup>2</sup>, 172; 88). Bergson innesta l'orizzonte morale in quello biologico proprio in virtù della distinzione tra il chiuso e l'aperto. È pur vero che la società chiusa, mirando ad assicurare l'ordine per conservare la vita della specie e degli individui, si risolve in una forma di morale statica, conservatrice e quietista, come affermano coloro che criticano ogni pretesa di fondare una morale sulla biologia come scienza naturale. (Cassirer<sup>1</sup>, 20-29; cfr. Rickert). La morale bergsoniana, secondo Cassirer, non si ferma però a questa fase e rende possibile quel passaggio che egli definisce, in termini kantiani, «dal mondo dell'essere al mondo del dover essere, dal mondo della natura al mondo della libertà» (Cassirer<sup>1</sup>, 20). Sostenuta dalla prova dell'azione, la morale aperta è in divenire, in continuo rinnovamento, vitale: «Questa morale dinamica e questa religione dinamica sono secondo Bergson la fonte propria della morale». La morale aperta oppone all'inerzia della chiusura «La pura forza dell'*élan vital*» (Id., 24) ed è fondata sull'intuizione del principio metafisico della vita e della libertà:

Una fondazione puramente razionale dell'etica, una "morale nei limiti della semplice ragione" è per Bergson un compito in sé contraddittorio, un cominciamento impossibile. Ma il mondo dal quale sono sorte la morale e la religione non sembra nemmeno unito e apparentato al mondo nel quale l'istinto è efficace e propriamente radicato. La religione e la morale non si fondano sul dominio dell'istinto; esse sono piuttosto destinate a rompere definitivamente questo dominio. L'ordine che esse instaurano è un ordine essenzialmente libero; la fede che esse esigono e annunciano è una fede libera, una fede nella libertà. (Id., 27).

La distinzione tra società chiusa e società aperta manifesta a livello sociale il medesimo movimento creativo che nell'evoluzione della natura sottende la creazione della materia e delle specie, e che scandisce rispettivamente la caduta di mondi spaziali e la risalita dello slancio vitale nel nostro pianeta, l'arresto dello slancio nella cristallizzazione delle specie e la riemersione dell'attività creatrice in alcune di esse tra cui l'umanità: l'umanità rischia di ricadere in società chiuse, di solidificarsi quindi nella pressione dell'abitudine e della gerarchia, ma viene risolleata da alcuni individui dalle eccezionali qualità intuitive e creative. Si tratta di un unico movimento che si manifesta in un susseguirsi differenziato e ritmico di *retombé-relevé* e che viene adattato anche alla situazione delle società industriali contemporanee. Tutta la storia della vita fino all'uomo è stata la storia dello sforzo della coscienza per sollevare la materia che ricadeva su di essa, così come oggi l'umanità percepisce lo sforzo di sostenere l'immenso corpo tecnologico che la appesantisce drammaticamente (Schuhl<sup>1</sup>, 127; cfr. *EC*, 216; 264).

La persistenza del naturale, ovvero della pressione alla chiusura, è ribadita con la massima insistenza sino all'ultimo capitolo: «Il naturale non si lascia cacciare. È sempre presente.» (*DS*, 209; 289). L'uomo, nonostante le acquisizioni morali che raggiungerà con grande sforzo e attraverso un'educazione incessante, corre sempre il rischio di una ricaduta verso la propria dimensione più "animale", di chiusura. Così come istinto e intelligenza non si danno allo stato puro, neppure società chiusa e aperta sono separabili nettamente: chiusura e apertura sono due tendenze che si danno sempre allo stato misto, nelle società tanto quanto nell'interiorità di ciascuno. Il chiuso e l'aperto non devono dunque essere intesi come termini di una polarità morale tra il bene e il male, bensì come due momenti nella realizzazione storica della morale, due fasi di un progresso unitario della morale, strategie diverse trovate dalla vita per regolare l'azione umana. (Bouaniche-Keck-Worms, 20).

Secondo Bergson è insomma possibile, pur senza allontanarsi da un quadro biologico, spezzare la catena che costringe gli uomini alle pressioni di una società ristretta, agli interessi particolari e ai protagonismi imperialistici per sollevare l'umanità «a nuovi destini» (*DS*, 42; 48). La dimostrazione proviene dalla vita esemplare di alcuni grandi uomini, i quali hanno saputo pensare in termini di apertura, riferendosi non ad una sola città ma a tutta l'umanità. Come è stato loro possibile realizzare il salto per passare ad un ordine morale di natura diversa rispetto a quello voluto inizialmente dalla natura stessa? Lo

*scarto* presente tra intelligenza e società che nella società chiusa veniva “ri-empito” correggendo il potere disgregatore dell’intelligenza con la funzione fabulatrice della religione, lascia lo spazio attraverso il quale l’emozione del contatto con il principio della vita può penetrare in quelle “anime privilegiate”. In quello stesso margine, che a prima vista non lasciava sperare in alcuna alternativa alla chiusura poiché vi reagivano prontamente gli «istinti virtuali», un’emozione creatrice trova spazio per coinvolgere l’uomo e per far sorgere in lui un’intuizione che oltrepassa l’intelligenza inglobando la totalità creatrice di cui egli fa parte, rendendo così possibile il movimento verso un altro tipo di società, non più ristretto come le società chiuse ma esteso all’intera umanità.

L’importanza dello scarto tra intelligenza e società, che rende possibile il passaggio all’apertura, è stata messa in evidenza da Deleuze, in uno dei suoi rari riferimenti alle *Due fonti*:

non sarà forse questa «esitazione» dell’intelligenza che potrà mimare «l’esitazione» superiore delle cose nella durata, e che permetterà all’uomo di rompere con un salto il cerchio delle società chiuse? [...] è l’emozione che si inserisce nello scarto. [...] Soltanto l’emozione infatti ha una differenza di natura sia rispetto all’intelligenza che all’istinto, sia rispetto all’egoismo individuale e intelligente che alla pressione sociale quasi istintiva.» (Deleuze<sup>3</sup>, 99-100; 115-116).

Lo scarto tra intelligenza e società è l’immagine dell’inadeguatezza del «meccanismo dell’intelligenza» nei confronti della debordante creatività del reale ed è il medesimo varco attraverso cui si manifesta il funzionamento comico che, come si è visto nel primo capitolo, è una reazione agli eccessi di automatismo nella vita sociale.

## 2. La morale dell’aspirazione e il mito di Sorel

Il tipo di filosofia pratica delineato nelle *Due fonti*, che fonda l’azione sull’intuizione e sulla metafisica dell’*élan vital*, ha alcuni elementi di analogia con la categoria di *mito* elaborata a inizio secolo da Sorel sui quali vale la pena fare chiarezza.

Fin dagli anni 1907-1909 Sorel, dopo aver seguito i corsi di Bergson al Collège de France e aver letto *L’Evoluzione creatrice*, si propone di chiarire questioni di storia sociale utilizzando le ipotesi bergsoniane, come ci testimoniano

gli articoli apparsi in quegli anni su «Le Mouvement socialiste», dove afferma che «Il vero posto della filosofia di Bergson è negli studi sociali, soprattutto in quelli relativi al tempo presente» (Sorel<sup>1</sup>, 275). Egli offre così un'interpretazione sociologica dell'*Evoluzione creatrice* secondo cui la storia dell'evoluzione descritta da Bergson non sarebbe altro che un'imitazione degli sviluppi sociali ed economici, insomma una sociologia travestita da biologia. Il riferimento a Bergson avviene da un lato adattando le sue categorie di movimento e divenire al problema della transizione verso il socialismo e dall'altro lato tratteggiando l'idea di *mito* a partire dalla critica allo scientismo e dalla teoria dell'intuizione di matrice bergsoniana. È bene ricordare che il marxismo di Sorel è tutt'altro che ortodosso. Il suo allievo Edouard Berth, a questo proposito, insiste sulla vicinanza al bergsonismo come tratto di originalità del maestro rispetto alle forme di marxismo più canoniche: «se si fosse voluto riflettere sulle ragioni per le quali i *marxisti eterodossi*, che sono i sindacalisti, si sono separati dai *marxisti ortodossi*, si sarebbero avute alcune possibilità di comprendere perché la filosofia di Bergson doveva piacere a un uomo come Sorel. Il marxismo ortodosso si pone interamente sul piano di un razionalismo scienziato, ottimista e borghese; la filosofia sindacalista, come Bergson ha cercato di fare emergere, è al contrario del tutto penetrata di quel *pessimismo eroico* di cui Nietzsche ha parlato così eloquentemente nella sua mirabile *Nascita della Tragedia*; la sostituzione del mito dello sciopero generale all'idea di conquista dei poteri pubblici simbolizzava il passaggio dal razionalismo ottimista moderno a questo spirito di pessimismo eroico; era la rottura con lo spirito cartesiano del XVIII secolo; era sempre, in poche parole, la vittoria di Pascal su Descartes.» (Berth, 122-123).

Sorel mira ad integrare la struttura economica delle società con elementi religiosi e metafisici; il mito dello sciopero generale proletario descritto nelle *Riflessioni sulla violenza*, innalzato a valore motore della marcia verso la liberazione, corrisponde a una visione dei movimenti storici e sociali dovuta all'intuizione, allo slancio creativo dei movimenti rivoluzionari piuttosto che a processi determinati dialetticamente. Il mito dello sciopero generale è un «mezzo per agire sul presente» (Sorel<sup>7</sup>, 218; 119) concepito per far sì che il proletariato aderisca al progetto del socialismo e lotti per la sua realizzazione.

Esso consiste in «insiemi di immagini capaci di evocare *in blocco e per mezzo della sola intuizione*, prima di ogni analisi riflettuta, la massa dei sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra intrapresa dal socialismo contro la società moderna.» (Id., 213; 115). Tali raggruppamenti di

immagini hanno la funzione di combinare le emozioni e le energie inconscie degli uomini, per orientarle alla distruzione della civiltà moderna per mezzo della violenza e dello sciopero generale proletario.

Sorel stesso dichiara l'ispirazione bergsoniana della sua categoria di mito, accostandola all'*esperienza integrale* descritta in *Introduzione alla metafisica* (PM, 149-189; 176-227 e Sorel<sup>7</sup>, 222-224; 123-124), fondata sulla simpatia dell'io profondo con l'interiorità del movimento e sul superamento delle idee preconcrete: «Questo metodo presenta tutti i vantaggi offerti dalla conoscenza totale dell'analisi, secondo la dottrina di Bergson.» (Id., 213; 115). Sorel afferma anche che «otteniamo in tal modo quella intuizione del socialismo che il linguaggio non è in grado di rendere in maniera perfettamente chiara, e otteniamo ciò in un insieme che è percepito all'istante», specificando che «è questa la conoscenza perfetta della filosofia bergsoniana» (Id., 220n; 121n). Il mito traduce insomma in immagini lo slancio creativo di grandi masse, capaci in tal modo di superare i condizionamenti storici e di diventare protagonisti di un rinnovamento radicale. Storicamente, il mito dello sciopero generale proletario è anticipato da altri grandi miti che hanno reso possibili mutamenti sociali; è in particolare il ripensamento dell'origine del Cristianesimo che fornisce a Sorel gli elementi per elaborare la nozione di *mito*, il cui funzionamento è infatti analogo a quello della religione. La nascita di una società nuova ad opera delle prime comunità di cristiani viene ricondotta alla fusione tra un'immagine unificante e un movimento spontaneo: la loro idea apocalittica, sorta da qualcosa di istintivo e passionale, implicava una pratica di vita immediatamente messa in atto con fiducia dagli strati sociali coinvolti, trascinati dal mito dell'avvento del Regno di Dio (De Paola, 683).

Nonostante i continui avvicinamenti che i sindacalisti tentano di allacciare con la sua filosofia e nonostante sia sempre in contatto con Sorel e con Berth, Bergson non cessa di mantenere le distanze rispetto alle idee sindacaliste, come nel caso della lettera del 1910 a Julius Goldstein, dove rifiuta fermamente di poter essere considerato il filosofo del sindacalismo nonostante quella teoria si fondi su una corretta comprensione della propria filosofia:

Orbene, cosa si deve pensare delle allusioni fatte alle mie tesi dai teorici della scuola sindacalista? Solo due di loro hanno parlato dei miei lavori: Sorel e Berth – il primo in un'opera intitolata *Réflexions sur la violence*, Parigi, 1908, il secondo in diversi articoli del «Mouvement

socialiste» apparsi nel 1907 e nel 1908. Qui c'è tutta la bibliografia della questione. Se vi rifate a questi lavori vedrete che del resto citano in termini perfettamente esatti la mia concezione del cambiamento in generale, dell'indivisibilità del divenire nella durata reale, dell'originalità e dell'imprevedibilità dell'avvenire e che ne deducono l'impossibilità di costruire a priori l'avvenire con frammenti del passato. Contro questo non ho nulla da dire; [...] sono i lettori (specialmente i loro avversari) che si sono ingannati sul senso delle allusioni che essi hanno fatto alle mie idee e che hanno dedotto dal fatto che Sorel e Berth pronunciano il mio nome che dovevo essere il filosofo del sindacalismo. Un articolo come quello di Bouglé sulla «Revue du mois» ha dovuto contribuire a diffondere il fraintendimento. (Goldstein, 15-16; cfr. Sorel<sup>1-5</sup> e Bouglé).

L'incompatibilità delle sue dottrine con il sindacalismo è ribadita nell'intervista rilasciata a Jacques Morland nel 1911, dove afferma che ciò convive però con un'intesa di fondo: «Georges Sorel ha letto i miei libri e si è interessato ai miei corsi. È uno spirito assolutamente notevole e nessuno ha compreso meglio di lui ciò che ho detto. Alcune persone hanno dedotto da ciò che io condividessi le sue idee sul sindacalismo, ma ciò è falso.» (*M*, 941). Bergson sostiene una posizione analoga nella conversazione con Benrubi del 20 febbraio 1910, in cui, come riporta l'interlocutore:

Bergson fece notare che egli respingeva questo materialismo e che credeva piuttosto alla potenza delle idee nella storia, anche se non lo fa alla maniera degli intellettualisti. «Ma d'altra parte, aggiunse Bergson, c'è una certa prossimità tra Sorel e me, nel senso che né lui né io pretendiamo di prevedere l'avvenire e che insistiamo sull'imprevedibilità nell'ambito della vita.» Tuttavia Bergson crede come me che il materialismo storico, anche nel senso di Sorel, implichi un determinismo delle circostanze che è incompatibile con la dottrina dell'evoluzione creatrice. (Benrubi, 41-42).

Il sindacalismo soreliano si differenzia profondamente dal pensiero di Bergson per il suo discredito dell'intelligenza come facoltà pratica: nessuna filosofia intellettualista, secondo Sorel, sarebbe stata in grado di spiegare i movimenti

sociali, che sono invece guidati da intense intuizioni. Al contrario Bergson, almeno fino agli anni che precedono la prima guerra mondiale, considerava inadeguato il ruolo speculativo dell'intelligenza, facoltà incapace di oltrepassare il livello superficiale della realtà, ma affermava senza riserve il suo valore pratico (Williams); d'altra parte egli destinava all'intuizione il compito della speculazione disinteressata e della ricerca della verità. A partire dagli anni Dieci, approfondendo lo studio sulla teoria della morale e della società, tende a sfumare la divergenza con Sorel riguardo al valore pratico e morale dell'intuizione. Nei discorsi tenuti durante la guerra si fa strada l'idea che la forza morale possa sostenere un idealismo fondato sull'intuizione filosofica e mistica in grado di motivare comportamenti eroici addirittura più di quanto ne sia capace la forza materiale prodotta dall'intelligenza fabbricatrice. Il legame tra la facoltà dell'intuizione e la filosofia pratica viene confermato nelle *Due fonti*:

sappiamo che attorno all'intelligenza è rimasta una frangia di intuizione, vaga ed evanescente. Non si potrebbe fissarla, intensificarla e, soprattutto, completarla in azione, dato che è divenuta pura visione solo per un indebolimento del suo principio e, se così ci si può esprimere, per un'astrazione praticata su se stessa? (*DS*, 163; 224).

Il prolungamento dell'intuizione nell'azione è alla base del progresso sociale. Secondo Bergson l'attore principale di questo non è però la massa, come avveniva per Sorel: l'uscita dalla stasi sociale non può che avvenire a partire dall'individuo, in particolare dal mistico. Egli fonda piccole comunità, le quali potranno poi «far sciame» (*DS*, 181; 250), il cui ideale è la diffusione universale della propria azione riformatrice, ma il cui punto di partenza risiede in un'esperienza privilegiata e individuale. La morale dell'aspirazione e la religione dell'appello fanno affidamento sul potere dell'esempio di alcuni grandi uomini o donne, che sollevano negli altri il «desiderio di assomigliare» (*DS*, 31; 30) e sono capaci di rendere efficace sul piano sociale l'intuizione che hanno vissuto diffondendola alla massa in una versione «diluata»:

bisogna considerare che il puro misticismo è un'essenza rara, che più spesso lo si incontra diluito, che comunque comunica alla massa, a cui si mescola, il suo colore e il suo profumo, e che si deve lasciarlo unito



ad essa, praticamente inseparabile da essa, se lo si vuole cogliere in azione, poiché è così che ha finito per imporsi al mondo. (*DS*, 164; 225).

L'accordo dei mistici tra loro, così come le testimonianze portate da alcuni casi studiati delle scienze psichiche, orientano Bergson a ritenere che un giorno tutte le diverse linee di fatti possano convergere, fino a giustificare la credenza nella sopravvivenza dell'anima:

Da questo approfondimento sperimentale potremo approdare alla conclusione della *possibilità* e anche della *probabilità* di una sopravvivenza dell'anima, poiché avremo osservato e quasi toccato con mano, già quaggiù, qualcosa della sua indipendenza nei riguardi del corpo. (*DS*, 202; 280, corsivo mio).

Come aveva affermato già nella conferenza *La coscienza e la vita*:

Se per le coscienze esiste un al di là, non vedo perché non potremmo scoprire il modo per esplorarlo. In linea di principio nulla di ciò che riguarda l'uomo può sottrarsi all'uomo. Del resto, a volte, la risposta che immaginiamo lontanissima, all'infinito, è al nostro fianco, e aspetta che ci prendiamo cura di coglierla. Per Auguste Comte la composizione chimica dei corpi celesti sarebbe rimasta per sempre inconoscibile. Qualche anno dopo veniva inventata l'analisi spettrale, e oggi sappiamo di cosa sono fatte le stelle, meglio che se ci fossimo stati. (*ES*, 22; 27-28).

Le grandi aspettative riposte nelle scienze psichiche vengono ribadite al termine della conferenza "*Fantasmî di viventi*" e "*ricerca psichica*", tenuta a Londra il 28 maggio 1913: «La scienza dello spirito potrà darci dei risultati che supereranno qualsiasi nostra speranza.» (*ES*, 63; 84).

L'idea della sopravvivenza dell'anima, che può essere considerata possibile o probabile dal punto di vista della scienza, sarebbe capace di trasfigurare l'umanità:

Supponiamo che un barlume di questo mondo sconosciuto arrivi a noi, visibile agli occhi del corpo. Quale trasformazione in un'umanità

generalmente abituata, per quanto si dica, ad accettare come esistente solo ciò che le è dato di vedere e di toccare! L'informazione che ci giungesse in tal modo forse riguarderebbe soltanto una parte inferiore dell'anima, l'ultimo gradino di spiritualità. Ma non ci sarebbe bisogno d'altro per *trasformare in realtà vivente e agente* una credenza nell'aldilà che sembra trovarsi nella maggior parte degli uomini, ma che rimane perlopiù verbale, astratta, inefficace. (DS, 243; 337-338, corsivo mio).

La testimonianza della probabilità della sopravvivenza dell'anima è insomma funzionale alla realizzazione della società aperta in modo analogo a quanto avviene con il *mito* soreliano, che del resto era stato elaborato generalizzando storicamente il valore del mito della venuta del Regno di Dio tra i primi cristiani. Bergson conosceva bene le *Riflessioni sulla violenza* e aveva espresso interesse per quest'opera al momento della sua pubblicazione, come aveva scritto all'autore il 18 maggio 1909: «Devo ammettere che le vostre conclusioni sulla violenza mi spaventano un po', ma sono assai interessato al metodo che vi conduce ad esse.» (C, 202). L'attenzione di Bergson era probabilmente stata attirata dal modo in cui Sorel aveva arricchito l'intuizione di una funzione pratica e sociale, il che non è distante da quanto avviene nel passaggio dall'*Evoluzione creatrice* alle *Due fonti*. Sarebbe però certamente eccessivo affermare che l'uso che Bergson fa della sopravvivenza dell'anima sia ispirato dalle *Riflessioni sulla violenza*. Lo statuto dell'idea della vita nell'aldilà infatti non è paragonabile a quello dei miti soreliani, che sono più simili alle *fabulazioni* su cui si basano le religioni statiche. Nelle *Due fonti* la probabilità della sopravvivenza dell'anima non è un semplice «mezzo per agire sul presente» che non importa dimostrare, né tanto meno una sorta di espediente dal valore storico, bensì è fondata su «una visione dell'aldilà in una esperienza scientifica ampliata.» (DS, 243; 338).

### 3. La pace e lo sviluppo materiale: dalla frenesia all'apertura

L'idea di apertura rende pensabile la pace anche nell'ambito di una morale essenzialmente biologica. L'istinto guerriero di cui la tecnica è l'accessorio più importante potrà dunque essere trasceso nell'aspirazione verso l'apertura. Mettendo in relazione la legge storico-biologica di duplice frenesia con la dualità (anch'essa radicata nella vita) di apertura e chiusura, Bergson trova una chiave per approfondire il significato dell'industrialismo dal quale trarrà

anche una serie di prescrizioni di carattere economico-polico per il tempo presente. Nell'ultimo capitolo delle *Due fonti*, dopo aver riassunto il contenuto dei tre capitoli precedenti sulle società chiusa e aperta e sulle religioni statica e dinamica, egli lascia irrompere il presente nell'opera: «*Ora*, la distinzione fra società chiusa e società aperta, necessaria per risolvere i problemi teorici, può servirci *in pratica?*» (*DS*, 209; 288, corsivo mio). Ciò rappresenta un atto inedito nell'opera di Bergson che, se ha sempre diffidato dell'applicazione dei principi dell'utile all'ambito metafisico, si aspetta ora viceversa di risolvere problemi pratici dell'umanità su presupposti metafisici.

La storia dell'uomo, come si è anticipato nel capitolo precedente, sembra aperta a due alternative: o si abasserà ad assecondare il funzionamento delle macchine che ha montato o sarà in grado di fare lo sforzo di volontà, generosità e intelligenza per dirigere quelle forze verso ideali che sono sembrati fino ad ora inaccessibili, come Bergson afferma nella celebre frase che chiude l'opera:

L'umanità geme, semischacciata 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 dèi. (*DS*, 243; 338).

Per evitare la *catastrofe* della distruzione dell'umanità sotto il peso del suo immenso corpo meccanico, è necessario secondo Bergson un grande idealismo capace di costruire una società moralmente ispirata e guidata dagli ideali di uguaglianza e libertà. La morale dell'aspirazione e la religione dinamica svolgono dunque un ruolo essenziale anche nell'ambito della tecnica e dell'industrialismo: «Non ci limitiamo a dire [...] che la mistica chiama la meccanica. Aggiungiamo che il corpo ingrandito attende un supplemento d'anima, e che la meccanica esigerebbe una mistica.» (*DS*, 238; 330). Sebbene la tecnica possa prestarsi anche alle peggiori distruzioni, essa non viene intesa da Bergson come autonoma, indipendente, come un potere a cui occorra porre limiti morali, spirituali o religiosi; meccanica e mistica non sono veri e propri *contrari*, ma *polarità* che sorgono da un'alleanza e da una complementarità originaria: l'intuizione mistica dell'origine e del movimento della vita può

aiutare a risalire «al di là della svolta», alla fonte della divergenza organica dove si rivela il vero senso della tecnica. La meccanica mostra allora di non essere né negativa né neutra:

*Un impulso spirituale era forse stato impresso all'inizio: l'estensione si era compiuta automaticamente, servita dall'accidentale colpo di piccone che urtò sotto terra un tesoro miracoloso. Ora, in questo corpo smisuratamente ingrandito, l'anima resta ciò che era, ormai troppo piccola per riempirlo, troppo debole per guidarlo. [...] 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 cielo. (DS, 237-238; 330, corsivo mio).*

Al contrario dei primi discorsi di guerra, nei quali Bergson applicava il dualismo intelligenza-intuizione alla vicenda politica per sostenere l'opposizione nazionalistica tra Francia e Germania, traducendolo in termini di forza bruta e forza spirituale, di meccanica e morale, e poi, a partire dalle conferenze di Madrid del 1916, in meccanica e mistica, ora egli vede nella dualità meccanica/mistica una semplice tensione tra due tendenze che si svolge sul terreno *misto* dell'esistenza dell'umanità. Non si tratta di un'opposizione tra due nazioni o tra l'intelligenza e l'intuizione, ma di una *tensione antropologica* tra una forza che tende al ripiegamento identitario e al conflitto, e un'altra orientata verso l'apertura universale e la pace (Worms<sup>6</sup>, 272). È importante notare come il dualismo che emerge talvolta dai discorsi di Bergson non sia mai la sua ultima parola: benché le due linee della doppia frenesia siano distinte dal prevalere della tendenza meccanicista o mistica, l'esperienza dell'una o dell'altra non consente mai di separarle. Così la natura della tecnica, pur essendo prevalentemente materiale e costitutiva del cosiddetto polo "corporeo" dell'umanità, è anche legata alla coscienza, che trova nello strumento un modo per liberare l'attività dell'uomo dalla servitù verso alcuni lavori. È per questo che Bergson non considera la tecnica come un elemento completamente *neutro*, chiuso o aperto a seconda dell'uso che se ne fa: la tecnica è orientata alla società aperta ed è la sua natura *ambigua e ibrida* che permette a Bergson di mantenere un atteggiamento sostanzialmente

ottimistico – benché ricco di inquietudini – nei suoi confronti, tanto da farne la condizione di possibilità per la liberazione dell'umanità nell'apertura.

Come dunque, in queste condizioni, «l'umanità può volgere al cielo un'attenzione essenzialmente fissa sulla terra?» (*DS*, 180; 249). La possibile strategia consiste nella messa in atto successiva o simultanea di due differenti metodi. Ci soffermeremo ora sul primo:

Il primo [metodo] consiste nell'intensificare il lavoro intellettuale, nel condurre l'intelligenza al di là di ciò a cui l'aveva destinata la natura, in modo tale 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. (*DS*, 180-181; 249).

L'autentica destinazione del macchinismo è dunque rivolta verso la liberazione dell'azione umana e l'età dell'industrialismo sembra essere la sola in cui tale liberazione sia divenuta possibile e in cui gli uomini possano raggiungere in massa una forma superiore di umanità (Polin, 39). Questo primo metodo rappresenta un «Mezzo pericoloso, perché la meccanica, sviluppandosi, potrà ritorcersi contro il misticismo; anzi, è in un'apparente reazione contro di esso che la meccanica si svilupperà nel modo più completo.» (*DS*, 181; 249-250).

Il momento presente è dunque quello in cui la tecnica è più potente e rappresenta nel contempo il rischio più grande e la più grande occasione per l'umanità. In ultima analisi la tecnica, benché possa dispiegare facilmente la sua potenza nella guerra e nella chiusura, risulta *orientata* alla società aperta e alla religione dinamica. Meccanica e mistica sono chiamate a completarsi per accedere all'apertura (Worms<sup>6</sup>, 275-276).

Il potenziamento delle macchine in cui consiste il primo metodo non è però quello che ha più possibilità di riuscita, come dimostra la crisi dell'industrialismo contemporaneo, viziato da una frenesia che può essere superata solo affidandosi all'intuizione mistica, cioè recuperando la tendenza che è stata storicamente abbandonata a partire dalla modernità. Tale appello non è rivolto a qualcosa di completamente estrinseco rispetto all'industrialismo, ma al recupero di un impulso originario che ha impresso alla tecnica la sua autentica direzione, oggi deviata per «un incidente di manovra» (*DS*, 237; 329).

La realizzazione di un «immenso sistema di macchine» dovrà essere in ogni caso preceduta e preparata da un'altra strategia:

Si tratta di non sperare per lo slancio mistico una diffusione generale immediata, evidentemente impossibile, ma piuttosto di comunicarlo, sebbene già affievolito, a un piccolo numero di privilegiati, che insieme formerebbero una società spirituale; le società di tal genere potrebbero far sciame; ciascuna di esse, per opera dei suoi membri eccezionalmente dotati, darebbe vita a una o a molte altre; così si conserverebbe e si prolungherebbe lo slancio fino al giorno in cui un cambiamento profondo delle condizioni materiali, imposte all'umanità dalla natura, possa permettere, dal lato spirituale, una trasformazione radicale. (DS, 181; 250).

Questo metodo è stato seguito dai grandi mistici i quali, non avendo a disposizione gli strumenti materiali contemporanei, si sono limitati a fondare piccole comunità nelle quali mettere in pratica forme di "microeconomia pacifica" che hanno consentito di non esser schiacciati dai bisogni materiali e di tener vivo l'*élan* fino al momento in cui le condizioni materiali permetteranno un cambiamento più radicale e diffuso all'intera umanità. «L'umanità – scrive Bergson per introdurre la conclusione delle *Due fonti*, – si modificherà solo se vuole modificarsi. Ma forse si è già procurata i mezzi per farlo; forse è più vicina allo scopo di quanto supponga.» (DS, 224; 311).

L'umanità potrebbe dunque avere già i mezzi materiali che consentano di passare all'applicazione del primo metodo, ma tali mezzi sono bloccati in un andamento frenetico dal quale occorre uscire, finalizzando il lavoro delle macchine alla liberazione delle forze spirituali dell'umanità e alla diffusione dell'intuizione mistica.

#### 4. Una dottrina sociale tra socialismo e misticismo

In questo quadro, Bergson dedica le ultime pagine delle *Due fonti* a considerazioni su come orientare la meccanica alla mistica. L'appello del mistico all'apertura viene sostituito, nella parte finale dell'ultimo capitolo, dall'appello lucido e logico del filosofo: egli non si confonde con il mistico ma cerca di orientare l'umanità nella medesima direzione, non più attraverso l'emozione creatrice e l'intuizione mistica bensì con argomenti razionali (Worms<sup>6</sup>, 337).

La predisposizione alla guerra non è infatti dovuta soltanto all'«istinto guerriero» (*DS*, 218; 303), ma è anche sostenuta da svariati «motivi razionali» (*DS*, 221; 307). Se secondo Bergson è vero che essi vanno riducendosi «quanto più terribili diventano le guerre» (*DS*, 221; 307), nella contemporaneità essi si congiungono essenzialmente alla sovrappopolazione e alla ricerca frenetica del piacere e del lusso. La logica della guerra è legata dunque da un lato a motivi vitali e dall'altro al carattere industriale della nostra civiltà (Id. e Worms<sup>6</sup>, 338). L'intreccio dei motivi vitali, razionali e tecnici della storia dell'umanità viene ricapitolato dalla legge di doppia frenesia, che, come si è visto, conduce Bergson a prevedere un ritorno alla vita semplice a cui si uniranno lo sviluppo delle scienze morali, le indagini scientifiche sull'aldilà volte a verificare la sopravvivenza dall'anima e l'adeguamento della meccanica alla mistica.

Il piano *tecnologico* è quello che per Bergson attende una decisione in modo più urgente, ma il riorientamento del sistema produttivo non mancherà di generare effetti anche sul piano *razionale* e su quello *vitale*. La prescrizione prioritaria, nella prospettiva del cambiamento di direzione dell'industrialismo, riguarda la corsa sfrenata al lusso e al comfort, che orienta la produzione verso «il benessere esagerato e il lusso per un certo numero» anziché verso «la liberazione per tutti» (*DS*, 237; 329). Il significato assunto nelle *Due fonti* dalla «liberazione» o dall'«emancipazione» raggiungibile tramite un diverso impiego dei mezzi di produzione, allude ad un rapporto equilibrato tra l'uomo e la tecnica che potrebbe sembrare in analogia con il marxismo; un rapporto non alienato con la tecnica invece non rappresenta per Bergson un punto d'arrivo, bensì un punto di partenza verso la vera liberazione ovvero verso la trasformazione dell'uomo «tecnico» in filosofo e in mistico, verso uno stato in cui la contemplazione si congiunga alla prassi e la cultura intellettuale possa così spingersi il più lontano possibile. Per Bergson infatti la filosofia non viene superata dalla prassi ma dal misticismo che, come si vedrà più avanti, porta con sé l'azione e fornisce un orientamento alle forze produttive; dal punto di vista di Marx la religione è invece senza esclusioni il riflesso dell'alienazione della base materiale. Occorre anche precisare che la corrente marxista non è del tutto sovrapponibile al pensiero di Marx, il quale si distacca dalla realizzazione storica del Partito operaio tedesco nella sua ultima opera, *Critica al programma di Gotha*, in cui da un lato condanna lo statalismo e le politiche governative di ingerenza nella vita degli individui e delle comunità locali, e dall'altro lato rivede l'egualitarismo sostenuto nelle opere giovanili, riconosce la necessità di

differenziare qualitativamente i talenti individuali, i lavori e le retribuzioni e subordina la realizzazione del socialismo all'alleanza politica del proletariato con le altre classi sociali. In particolare è da sottolineare il modo in cui Marx allude all'emancipazione economica dal lavoro, prevedendo in tale fase definitiva del comunismo la possibilità di dedicarsi ad attività spirituali e di coltivare le differenze individuali: quest'ultima visione non è peraltro distante dalle proposte avanzate da Bergson nelle *Due fonti*.

Nel mettere in relazione la dottrina sociale espressa nelle *Due fonti* con il marxismo, non bisogna dimenticare che Bergson conosceva tale filosofia solo in modo poco approfondito, come ammette egli stesso nella lettera del 14 gennaio 1936 a Edouard Berth:

per quel che riguarda i rapporti della dottrina che espongo con quella di Marx, ammetto che, nonostante l'ingegnosità delle vostre interpretazioni sempre interessanti, esiterei ad ammettere gli avvicinamenti che fate. Conosco Marx piuttosto male, non avendo mai fatto lo sforzo necessario per abbracciare le sue visioni nel loro insieme. Ma non sono mai stato nemmeno spinto in questa direzione da una simpatia intellettuale come quella di cui ho appena parlato. È senza dubbio perché la sua dottrina molto vicina all'hegelismo, come avete mostrato, è anzitutto una costruzione, e ogni costruzione filosofica mi rende irrimediabilmente diffidente. È anche a causa del suo materialismo, benché, come voi dite, sia minore di quanto solitamente si creda, ma è infine e soprattutto a causa della sua mancanza di generosità e del suo appello *implicito* all'odio. Sorel poteva incoraggiare alla violenza, ma non all'odio. (C, 1525).

Nella Francia degli anni Trenta era tuttavia difficile non confrontarsi con il marxismo, anche solo indirettamente. Già nel corso degli anni Venti erano inoltre state rivolte a Bergson critiche sempre più consistenti, non più relative alla teoria della conoscenza quanto alla teoria morale e politica, o meglio alla responsabilità morale e politica della sua filosofia (Soulez-Worms, 209-212). Bergson si era certamente confrontato con tali critiche, provenienti dalla giovane generazione di filosofi di impronta marxista che si era affermata alla fine degli anni Venti segnando «la fine del mondo che aveva portato alla fama di Bergson» (Soulez<sup>3</sup>, 20): il filosofo dell'*Evoluzione creatrice* era infatti uno



dei bersagli più frequenti per autori come Benda, Nizan, Georges Politzer, principalmente in ragione della sua partecipazione alla propaganda nazionalista della prima guerra mondiale e della sua distanza dal materialismo storico.

Pur sullo sfondo di profonde differenze, riconducibili in ultima analisi all'impostazione non materialista della filosofia di Bergson e al suo inserimento della tecnica non in una visione storico-dialettica, bensì nella metafisica dell'*élan vital*, le *Due fonti* propongono alcune linee guida per una dottrina sociale ed economica in parte consonanti con il pensiero socialista. La pace, l'uguaglianza tra gli uomini, il rispetto dei diritti umani e della democrazia che caratterizzano la società aperta sono oggi sacrificati al mantenimento di un sistema produttivo orientato al mantenimento dei lussi per lo più superflui di una ristretta minoranza, mentre ancora milioni di persone soffrono la fame e ne muoiono:

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 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, come altrove, *un pensiero centrale, organizzatore*, che coordinasse l'industria all'agricoltura e *assegnasse alle macchine il loro posto razionale*, quello in cui possono rendere i maggiori servizi all'umanità. (*DS*, 235; 326, corsivo mio).

La liberazione dell'umanità passa dunque attraverso un disciplinamento del sistema economico, alla cui mancanza Bergson imputa le attuali crisi di sovrapproduzione. La regolamentazione razionale della produzione ha l'obiettivo di offrire agli operai una maggior quantità di tempo, oggi indisponibile a causa della cattiva direzione dell'industrialismo.

Ma se la macchina procura all'operaio un maggior numero di ore di riposo, e se l'operaio impiega questo supplemento di tempo libero in qualcosa di diverso dal presunto divertimento, messo alla portata di tutti da un industrialismo mal diretto, egli potrà dare alla sua intelligenza lo sviluppo da lui stesso scelto, invece di attenersi a quello che gli imporrebbe, in limiti sempre ristretti, il ritorno, del resto

impossibile, allo strumento, dopo la soppressione della macchina.  
(DS, 235; 327).

Entusiasmato dalla possibilità di coltivazione intellettuale che potrebbe liberarsi, Bergson non si scandalizza di fronte all'uniformità estetica alla quale può condurre la produzione industriale in serie: «Si è rimproverato agli americani di avere tutti lo stesso cappello. Ma la testa deve precedere il cappello. Fate che io possa arricchire la mia testa secondo il mio gusto personale, e accetterò per essa il cappello di tutti.» (DS, 235-236; 327).

Si nota insomma ancora una volta che il torto essenziale della meccanizzazione non riguarda l'industrialismo in sé quanto la sua errata direzione:

Senza contestare [alla macchina] i servizi resi all'uomo, sviluppando largamente i mezzi per soddisfare i bisogni reali, noi le rimproveriamo di averne incoraggiati troppi di artificiali, di aver spinto al lusso, di aver favorito le città a detrimento delle campagne, infine di avere allargato la distanza e trasformato i rapporti fra padrone e operaio, tra capitale e lavoro. Tutti questi effetti potrebbero, del resto, trovare un rimedio; la macchina sarebbe allora soltanto la grande benefattrice.  
(DS, 236; 327).

Solo diminuendo la distanza e ridefinendo i rapporti fra padrone e operaio, tra capitale e lavoro, la macchina potrebbe recuperare il ruolo che le spetta ontologicamente. L'autore delle *Due fonti* è dunque ben consapevole del compito che i sistemi economici e produttivi svolgono nella creazione di disparità sociali e del contrasto che possono opporre alla democrazia e al rispetto dei diritti umani, mostrando di non essere cieco alle questioni sociali del suo tempo né tanto meno ostile al progresso sociale.

La svolta che potrebbe trasformare l'umanità in una società aperta, creativa e originale sul piano intellettuale, si può realizzare insomma in due modi: il primo sarebbe quello di una riforma morale completa, che consisterebbe in uno stile di vita semplice e in un'intuizione mistica diffusa nel mondo, in mancanza della quale

bisognerà ricorrere a espedienti, sottomettersi a una «regolamentazione» sempre più invadente, aggirare a uno a uno gli ostacoli drizzati

dalla nostra natura contro la civiltà. Ma, sia che si opti per i grandi o per i piccoli mezzi, una decisione si impone. (*DS*, 243; 338).

I «piccoli mezzi» rappresentano un successo meno conclamato rispetto a quello espresso dal primo auspicio di Bergson; gli «espedienti» ai quali fa appello consistono in una regolamentazione economica e sociale capace di aggirare per via razionale la naturale tendenza delle società alla chiusura e di compensare la sproporzione tra “corpo” e “anima” dell’umanità. Occorre dunque individuare gli espedienti che riassegneranno alla tecnica il suo ruolo ontologico e la rilanceranno in direzione dell’apertura, anziché lasciare che si sviluppi a oltranza fino alla distruzione di sé e del pianeta. Le decisioni riguardo alla tecnica, la cui storia è legata a quella dell’intelligenza, devono avere un carattere razionale ed essere misurate sulla base della distinzione tra chiuso e aperto. Quando Bergson afferma: «Non ci limitiamo dunque a dire [...] che la mistica chiama la meccanica. Aggiungiamo che il corpo cresciuto attende un supplemento di anima, e che la meccanica *esigerebbe una mistica*» (*DS*, 238; 330, corsivo mio), con il condizionale vuole sottolineare non tanto la propria cura di evitare toni troppo prescrittivi (Bouaniche-Keck-Worms, 59), quanto la difficoltà della diffusione effettiva di un’intuizione mistica in tutta l’umanità, la quale nel momento presente può intraprendere più facilmente la strada degli «espedienti».

A conferma della fiducia maggiore nei confronti dei «piccoli mezzi», Bergson si sofferma sulla definizione di proposte concrete per intervenire sull’assetto tecnico ed economico della società contemporanea.

### 5. Prescrizioni per una politica della vita

Uno di questi «piccoli mezzi» è stato sperimentato da pochi uomini privilegiati che, come i mistici, si sono posti nello slancio della vita e avrebbero voluto comunicarlo direttamente, per trascinare i propri gruppi in direzione dello slancio vitale e trasformarli così in società aperte; essi hanno invece dovuto tradurre le loro intuizioni in termini “spaziali”, adattarle al terreno misto dell’intelligenza sul quale si svolge la vita sociale degli uomini, per diffondere nell’umanità le acquisizioni morali che la avvicinano all’ideale dell’apertura:

questi privilegiati vorrebbero trascinare l’umanità; non potendo comunicare a tutti il loro stato d’animo in ciò che ha di profondo, lo portano alla superficie; cercano una traduzione del dinamico in statico, che la

società sia in grado di accettare e di rendere definitiva con l'educazione. Essi ci riusciranno nella misura in cui avranno preso in considerazione la natura. Questa natura, l'umanità nel suo complesso non è in grado di forzarla. Ma può aggirarla. (*DS*, 210-211; 291).

L'educazione è uno dei possibili *expédients* con cui l'umanità può «aggirare» gli ostacoli che «la nostra natura alza contro la nostra civiltà» e compiere così passi avanti nel superamento della chiusura. Benché Bergson insista sull'importanza dell'educazione, delle scienze morali e dell'intuizione mistica per contrastare la tendenza alla guerra e alla chiusura, nell'ultimo capitolo delle *Due fonti* dedica più spazio che altrove a prescrizioni che riguardano invece gli aspetti più materiali della vita. Poiché, come si è visto, l'aumento della popolazione, la perdita di sbocchi commerciali e la mancanza di combustibili e materie prime sono i principali motivi razionali che possono spingere uno Stato a condurre guerre contro gli Stati confinanti per procurarsi direttamente quanto gli serve, sarà difficile preparare la pace senza che gli Stati intervengano con legislazioni adeguate a regolare i tipi di consumi richiesti dalle loro popolazioni.

«Eliminare queste cause o attenuarne l'effetto, – scrive Bergson – ecco il compito, per eccellenza, di un organo internazionale che miri all'abolizione della guerra.» (*DS*, 222; 308). Rispetto al periodo di presidenza alla CICI, ora Bergson prende in considerazione la SDN nel suo complesso e sottolinea maggiormente l'importanza degli interventi politici ed economici accanto al tema dell'educazione e dell'unione degli spiriti e degli ideali, alla quale invece Valéry concede la priorità nella sua descrizione forse troppo «angelicata» della carriera politica di Bergson, nel discorso tenuto all'Académie française il 9 gennaio 1941 in occasione della scomparsa del filosofo (Soulez, 99; Valéry).

I compiti di un'organizzazione internazionale che miri al mantenimento della pace tra le nazioni saranno indirizzati alla regolamentazione *politica* di fattori economici e sociali nevralgici, che hanno a monte gli aspetti *vitali* della società e da cui dipendono i motivi razionali della guerra. In seconda analisi dunque la politica stessa si lega alla produzione industriale e costituisce con essa il contesto attorno al quale si organizzano le forme di vita delle società.

Un controllo delle nascite sarà un provvedimento necessario per arginare la sovrappopolazione e per evitare che si verifichino gravi crisi dovute alla ripartizione di materie prime o alla libera circolazione dei prodotti, quando le esigenze antagoniste saranno «presentate da ciascuna parte come vitali»

(DS, 223; 309). Bergson avverte che: «se non si «razionalizza» la produzione dell'uomo stesso, come si comincia a fare per il suo lavoro, si avrà la guerra.» (Id.).

I consumi stessi della popolazione potranno essere orientati in direzione di un'equa disponibilità e distribuzione. La fiducia nei confronti dell'adattamento dei bisogni umani alle condizioni di disponibilità delle risorse era affermato già nella conferenza del 1915 *La guerre et la littérature de demain* (M, 1151-1156), dove Bergson sottolineava come la rovina economica e il crollo industriale previsto normalmente in tempi di guerra non si fossero avverati, con un ottimismo che mal nascondeva la sua intenzione propagandistica. Tale fenomeno era ricondotto alla psicologia degli uomini, o meglio a quella delle nazioni. La *souplesse* e l'inventiva dell'essere umano, l'elasticità della sua natura avevano fatto sì, secondo Bergson, che i bisogni si fossero ridefiniti in base alle situazioni in cui si trovavano in quel momento l'industria e l'agricoltura, senza così compromettere la vita del paese.

Nella società che Bergson descrive negli anni Trenta, i bisogni sono invece moltiplicati da abitudini contratte nel tempo: «È un appello costante al senso mediante l'immaginazione. Tutta la nostra civiltà è afrodisiaca.» (DS, 232; 322). Accanto a una regolamentazione del bisogno riproduttivo dovrebbe dunque essere attuata una rieducazione complessiva dei consumi, a partire da una riforma dell'alimentazione (DS, 231-232; 321-322). In questa prospettiva la scienza avrebbe il compito di indicarci quali siano le strade migliori e con ogni probabilità ci indirizzerebbero verso stili di vita meno sofisticati:

un ritorno alla semplicità non ha nulla di inverosimile. La scienza stessa potrebbe mostrarcene la via. Mentre la fisica e la chimica ci aiutano a soddisfare e così ci invitano a moltiplicare i nostri bisogni, si può prevedere che la fisiologia [*recte*] e la medicina ci riveleranno sempre più chiaramente ciò che vi è di pericoloso in questa moltiplicazione, e di illusorio nella maggior parte delle nostre soddisfazioni. (DS, 230-231; 320).

Occorre sottolineare che per Bergson la regolamentazione dei bisogni vitali non si impone come un disciplinamento estraneo alla natura, ma al contrario seguirebbe il principio di attenersi alla natura senza mortificare né sovraccitare i nostri bisogni primari. L'abbandono del lusso comporterebbe «innumerevoli

ripercussioni sulla nostra industria, sul nostro commercio, sulla nostra agricoltura, che ne sarebbero considerevolmente semplificati.» (*DS*, 232; 322). È opportuno mettere in rilievo che ancora una volta la tecnica non è considerata un elemento del tutto esterno, bensì un partner sociale che contribuisce a definire i rapporti tra gli uomini, le relazioni, i consumi e le forme di vita.

La strada della pace non può infatti essere cercata solo attraverso interventi di regolamentazione della produzione, ma anche dando un'impronta di sobrietà ai consumi della popolazione mondiale, intimamente collegati al sistema produttivo. Bergson intuisce insomma che lo scenario politico futuro dovrà riguardare i comportamenti riproduttivi e i modi di esercitare i bisogni vitali e si giocherà nell'orizzonte della popolazione e della vita biologica, intesa in senso «molto comprensivo». Il soggetto politico a cui si rivolgono gli interventi suggeriti da Bergson non è un individuo dotato di diritti e doveri, bensì la popolazione, un insieme di individui considerati per le loro condizioni di vita.

La democrazia stessa, pur potendosi realizzare solo sul piano sociale dominato dall'intelligenza, sarebbe impensabile senza riconoscerne il «carattere originariamente religioso» e la sua «essenza evangelica». La connessione tra mistica e politica proposta dall'ultimo capitolo delle *Due fonti* ha un antecedente nel saggio di Péguy *La nostra giovinezza*, che Bergson aveva definito il suo scritto migliore e il più commovente in una lettera all'autore del 2 dicembre 1910 (*M*, 842). In quel saggio veniva assegnato un valore mistico alla politica e veniva instaurata una relazione tra cristianesimo e repubblicanesimo. Le azioni cominciate dalla mistica secondo Péguy continuano nella politica, a volte realizzando grandi conquiste temporali, come ad esempio la Rivoluzione Francese, altre volte invece corrompendosi in contese di potere.

La forma di governo democratica dunque «ha per motore l'amore» e viene inaugurata dall'intuizione mistica, dalla coincidenza con il principio della vita (*DS*, 217; 300). La *politica* stessa dovrà quindi in qualche misura coincidere con lo slancio della *vita* o almeno tendervi. Anche in questo senso si può parlare di una politica fondata sulla vita, poiché il potere politico non solo ha la sua origine nella vita ma tende anche a diventare coestensivo alla vita stessa dispiegandone tutte le possibilità (Keck<sup>3</sup>, Lawlor). Il sistema produttivo da un lato e le istituzioni politiche dall'altro dovrebbero infatti aprire la strada a profonde trasformazioni sociali fondate sull'intuizione del senso originario della vita. Tale «biopolitica» *ante litteram* che viene elaborata da Bergson è una forma nuova di politica che supera i confini delle società chiuse e degli Stati

nazionali e che si esprime attraverso regolamentazioni internazionali rivolte ai bisogni vitali delle persone.

### Nota bibliografica

L'interesse di Bergson per la morale e la sociologia negli anni che seguono *L'Evoluzione creatrice* è testimoniato di frequente dalle corrispondenze e dalle interviste. Nella lettera a Goldstein del 20 luglio 1909, Bergson lo informava di essersi recentemente avvicinato allo studio delle questioni sociali e morali: «Non ho scritto niente sulle questioni sociali e del resto nemmeno sui problemi morali, che ne sono inseparabili. È in questa direzione che mi rivolgo ora, ma passerà indubbiamente qualche tempo prima che riesca a vedervi chiaro. La mia documentazione del resto non è ancora sufficiente.» (GOLDSTEIN, 4; C, 277). Lo studio della morale sarebbe dunque antecedente alla celebre lettera a Tonquédec del 20 febbraio 1912, dove Bergson dichiarava che avrebbe pubblicato un saggio su quel tema solo se fosse arrivato a dimostrare le proprie tesi seguendo il metodo che aveva caratterizzato le sue opere precedenti (M, 964). Sembra che negli stessi anni avesse iniziato a leggere i mistici, come riporta Lotte nell'intervista a Bergson del 21 aprile 1910: «La morale? Sì, mi interessa. Chiaramente è là che voglio arrivare. [...] I mistici! Non li conoscevo... Li studio in questo momento e sono molto interessato.» (M, 881); anche la testimonianza di Benrubi mostra che nel 1910 Bergson aveva già intrapreso da tempo lo studio dei mistici (BENRUBI, 48). Maritain è il solo che vorrebbe anticipare tale lettura a prima dell'*Evoluzione creatrice*: «Già nel 1906 mi parlava di Santa Teresa di Avila e mi diceva che, a suo parere, i filosofi avrebbero fatto bene a diventare un po' più mistici e i mistici un po' più filosofi.» (MARITAIN<sup>2</sup>, 62; 62).

Infine, è immaginabile che Bergson si riferisse alla filosofia della morale e della religione quando nel *Discorso agli studenti di Madrid* del 1916 affermava: «Lo sviluppo delle conclusioni alle quali ero stato condotto fin qui mi ha posto di fronte a un nuovo problema, e questo problema mi ha messo nella necessità, se ne volevo ottenere la soluzione, di intraprendere studi che per me erano nuovi.» (CM, 108; M, 1197). Le conclusioni che gli avevano imposto di esaminare i problemi morali potrebbero essere quelle sul valore della tecnica prodotta dall'*Homo faber*, divenuto controverso nella società industrializzata contemporanea.

Il dialogo tra *Le due fonti* e l'opera di Durkheim, in particolare riguardo alla definizione della società chiusa, è stato oggetto di numerosi studi tra cui ci limitiamo qui a citare VIALATOUX, KECK<sup>1</sup>, KECK<sup>2</sup>, SITBON-PEILLON<sup>2</sup>, PETYX<sup>3</sup>.

Molte sono le analisi dell'influenza di Bergson sul Sorel, tra le quali ricordiamo ANDREU, LECERF, GUCHET, DE PAOLA, PASTORI, BODEI, 209-219; è invece meno indagato l'effetto di ritorno esercitato dall'opera del sindacalista rivoluzionario sull'autore delle *Due fonti*.

Gli articoli di SOREL<sup>1-5</sup> su *L'evoluzione creatrice* escono su «Le Mouvement Socialiste» tra l'ottobre 1907 e l'aprile 1908; il primo di essi è conservato ai Fonds Doucet e numerose sottolineature mostrano che è stato letto attentamente da Bergson (BGN 1699/VII-BGN-IV-25). Per un approfondimento critico su questi saggi si rinvia a SAND, che accompagna il suo articolo con quattro lettere di Bergson a Sorel poi raccolte nelle *Correspondances*. La lettera di Bergson a Julius Goldstein del 1909, riportata in GOLDSTEIN, 4-5, 15-16, non è riportata interamente nella raccolta delle *Correspondances*, 277-278. L'intervista su Sorel rilasciata a Jacques Morland il 19 agosto 1911 è pubblicata in *M*, 939-944.

Occorre ricordare che il rapporto tra Bergson e Sorel è stato determinante per la ricezione del primo nella cultura italiana. La lettura secondo cui l'ideologia fascista sarebbe nata dalla filosofia bergsoniana assorbita tramite le letture soreliane di Mussolini è indubbiamente da precisare e da ripulire da molti fraintendimenti (o falsificazioni) che vi si sono sovrapposti; la tenacia di tale interpretazione è dovuta del resto soprattutto alle simpatie che Sorel stesso provava per i propositi "proletari" e "sovversivi" del fascismo del primo periodo (propositi che decantarono progressivamente), alle ambiguità del periodo anti-democratico della collaborazione di Sorel all'*Indépendance* e alle dichiarazioni di Mussolini e Gentile, che nell'*Enciclopedia Italiana* ponevano il «grande fiume» del fascismo alla confluenza degli influssi di Nietzsche, James, Pareto e Sorel (CHARZAT, STERNHELL). L'ispirazione soreliana del fascismo italiano viene addirittura negata da LINDBERG, che preferisce insistere sulla traccia che lega Sorel ad autori come Gramsci, Lukács, Korsch e Benjamin (LINDBERG, 109).

È certo che rispetto al rapporto tra Bergson e Sorel, quello tra Bergson e Gramsci è stato di gran lunga il meno percorso. Approfondimenti in questa direzione sono proposti da GARIN, SCHIUMERINI e Nicola Badaloni, secondo il quale «il progetto di Gramsci è, da un lato, di ridare la sua vitalità originaria



al pensiero dei classici del marxismo e, dall'altro, di riutilizzare, già fin da ora, quegli aspetti di esso che sono stati, pur unilateralmente, sviluppati da filosofi non marxisti. [...] Gli autori su cui Gramsci opera, in vista di tale recupero, sono soprattutto Bergson, i pragmatisti, Sorel e Croce da un lato; Plechanov e Lenin dall'altro» (BADALONI, 278). La lettura gramsciana si sofferma soprattutto sugli aspetti volontaristi e pragmatisti della filosofia di Bergson, oltre che sulla priorità dell'ordine vitale, creativo e progressista rispetto a quello determinista, statico e illusorio. Gramsci fu tra l'altro lettore di Sorel e denunciò le «falsificazioni» della sua opera nell'Italia fascista.

I rapporti della critica marxista con l'opera bergsoniana non sono stati semplici nei decenni successivi alla prima guerra, almeno fino agli anni Sessanta.

Nel momento in cui, dopo la presa del potere da parte dei nazisti in Germania, l'*Institut für Sozialforschung* si era installato all'ENS della rue d'Ulm a Parigi, in attesa del trasferimento definitivo a New York, grazie all'intercessione di Bergson e di Bouglé (SOULEZ<sup>1</sup>), Horkheimer scrive una recensione alle *Due fonti* (HORKHEIMER<sup>1</sup>) e una lunga nota critica a *Pensiero e movimento* (HORKHEIMER<sup>2</sup>) per lo «Zeitschrift für Sozialforschung». Le sue principali critiche sono rivolte all'accentuazione del carattere astratto e atemporale 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. L'interesse relativamente scarso di cui ha goduto Bergson nella cultura tedesca in seguito alla seconda guerra mondiale è probabilmente connesso a questa interpretazione, condotta dal punto di vista di un'analisi storico-materialistica della società, che contribuì a legare il nome di Bergson al vitalismo, al volontarismo e al biologismo, fino al culmine della sua radicalizzazione da parte di Lukács, che attribuisce alla filosofia bergsoniana tinte irrazionaliste, anti-illuministe, imperialiste, se non addirittura antidemocratiche, antisocialiste e prefasciste (LUKÁCS, 24-31; 22-29; cfr. PETER).

La critica "da sinistra" che ha avuto più eco è stata però senza dubbio quella del breve pamphlet pubblicato nel 1928 sotto lo pseudonimo di François Arouet (Voltaire), emblema del superamento del ruolo di avanguardia che aveva avuto fino ad allora il pensiero di Bergson in Francia. Si tratta di POLITZER<sup>1</sup>, che accusa Bergson di asservimento ai valori borghesi, di oscurantismo e di mancanza di concretezza. Il quarto e ultimo capitolo entra di-

rettamente sul piano politico denunciando come verità nascoste dietro la sua filosofia supposti legami con il clero e la borghesia imperialista; Bergson conosceva senz'altro quel capitolo, segnalatogli sarcasticamente da Politzer stesso nella dedica della copia inviatagli («Vi basterà, Maestro, percorrere il capitolo IV. *François Arouet*», Fonds Doucet, BGN 992/IV-BGN-IV-6). La lettura di Politzer ha conosciuto numerose riprese, talvolta dai toni ancor più esacerbati. È il caso di Nizan, che pone Bergson accanto allo spiritualista Boutroux tra i propri nemici, «filosofi contro la storia» e «senza una sua materia» (NIZAN, 9, 19; 29, 34), denunciando la loro complicità con l'ideologia nazionalista e bellicista: «Questi uomini, generalmente non richiamabili alle armi, s'intrupparono nella fiumana dell'ignoranza ed esortarono a morire gli uomini richiamabili: ogni loro allievo che moriva testimoniava per la loro filosofia. [...] Bergson vide, nella vittoria francese, la propria vittoria. Fu anche la vittoria di Boutroux. La vittoria di Émile Durkheim. La battaglia della Marna parve al signor Brunschwicz come una clamorosa verifica della propria filosofia.» (NIZAN, 26; 42).

All'analisi delle letture di Politzer e Nizan è dedicato l'articolo di LEVENT. I temi politici sono centrali anche nelle critiche provenienti dai paesi socialisti: contemporaneamente al saggio di Politzer, la rivista della Terza Internazionale pubblica un'articolo contro il bergsonismo, denunciandone l'atteggiamento ambivalente nei confronti della scienza come prova della sua essenza borghese, segnata dalle contraddizioni del capitalismo (ASSMUS). La medesima impronta sarà mantenuta per la redazione della voce "Bergson" della *Grande Enciclopedia Sovietica*: «nelle sue visioni sulla società (*Le due fonti della morale e della religione*, 1932) Bergson ha tentato di giustificare (obosnovat) la politica delle guerre e delle oppressioni imperialiste e dei regimi antidemocratici... Nemico della sovranità nazionale, Bergson predicò il cosmopolitismo borghese, il regno del capitale mondiale, la religione e la dittatura borghese crudele e il regime terrorista di distruzione dei lavoratori. Nel periodo tra la prima e la seconda guerra mondiale, questo oscurantismo militante dimostrò la «necessità» e la «benevolenza» delle guerre sui popoli» (T., C., 61-62); gli stessi toni ricompaiono nel *Petite Dictionnaire Philosophique des Editions de l'Etat soviétique*: «idealista e mistico, nemico accanito del socialismo, della democrazia e della concezione del mondo scientifica materialista, uno dei filosofi più influenti della borghesia imperialista. L'intuizione bergsoniana spalanca la porta al clericalismo e all'oscurantismo... La sociologia religiosa e profascista di Bergson... La filo-

sofia di Bergson giustifica lo sfruttamento e l'aggressione militare...» (T., C., 62). Le accuse che colpirono Bergson da parte socialista, come ha messo in evidenza CHALLAYE, furono spesso parziali e in contrasto con quanto esposto nelle *Due fonti*. Le difese di Challaye si rivolgono soprattutto alla riedizione del pamphlet di Politzer senza pseudonimo e privo di prefazione nel 1947 e per le voci delle enciclopedie sovietiche degli anni Cinquanta, posteriori alle *Due fonti*, ma non possono essere estese alle prime critiche di Politzer e alle altre che precedono il 1932.

Benché la maggior parte di queste critiche sembrino motivate meno dalle opere teoriche di Bergson che dall'ideologia conservatrice, nazionalista e bellicista alla quale egli si era affiancato negli anni del conflitto mondiale, la rottura radicale sul piano teorico col bergsonismo da parte della generazione successiva non dipende solo da motivi di carattere storico-politico. È merito dell'importante opera di RONCHI la lettura di POLITZER da un punto di vista teoretico e la dimostrazione dell'influenza delle tesi del celebre pamphlet sulla fenomenologia esistenziale, in particolare su Sartre e Merleau-Ponty, che riprendono la critica dell'astrazione del concreto da parte di Bergson, denunciando l'illusorietà del suo preteso "ritorno alle cose" (RONCHI, 9-36).

Capitolo quarto

# La funzione sociale della mistica

## 1. La genesi dell'appello alla mistica: l'intuizione

La strategia politica indicata da Bergson nell'ultimo capitolo delle *Due fonti* per realizzare gli ideali di uguaglianza, fraternità, libertà e pace è accompagnata costantemente da un riferimento alla mistica: perché si realizzi la società aperta occorre che i mistici aprano la strada al resto dell'umanità rendendo possibile la realizzazione di forme politiche e materiali in grado di garantirle dignità e sicurezza. Nelle *Due fonti* l'illuminazione portata dall'intuizione filosofica e artistica si affievolisce rispetto alla chiarezza superiore dell'intuizione mistica, che rispetto alle altre coltiva un rapporto inscindibile con la politica e con la meccanica.

In un colloquio con Joseph Lotte nel 1911 Bergson rivela i propri punti di interesse: accenna da un lato allo studio recente della morale e della mistica – in particolare degli autori che saranno centrali nelle *Due fonti*, come San Francesco, Madame Guyon, San Giovanni della Croce e Santa Teresa (*M*, 881) –, e dall'altro lato esprime preoccupazione per la mancanza di ideali tipica del tempo presente, colpito dagli effetti di uno sviluppo industriale ipertrofico. A questo proposito Bergson sembra anticipare la legge di doppia frenesia delle *Due fonti*, forse per effetto di un'illusione retrospettiva:

Il XIX secolo rimarrà il secolo del materialismo. Lo sviluppo enorme, esagerato, inatteso della nuova tecnica industriale fa sentire i suoi effetti; in casi simili gli effetti non sono mai immediati, li sentiamo solo oggi. Tutto il nostro materialismo viene da lì. Molti segni però mi fanno credere che ne usciremo e che cominciamo già ad uscirne. [...]

Vi sono grandi ondate di flussi e riflussi. In questo momento risaliamo. Chiaramente non si vede come ne usciremo; ma la vita si fa carico di trovare le soluzioni impreviste. (*M*, 882).

I temi della mistica e della meccanica costituivano dunque i fulcri dell'attenzione di Bergson già dagli anni Dieci, ma avrebbero trovato il loro «punto di convergenza» solo venti anni dopo, nelle *Due fonti*. Quasi a giustificare di non aver ancora pubblicato il libro sulla morale che era atteso da tempo, Bergson descriveva così a Lotte il proprio metodo di ricerca: «Apro una strada, senza sapere dove conduce. E poi, ne apro un'altra... E così via. Quando scopro il punto di convergenza, il libro è fatto.» (*M*, 881).

Per comprendere il significato dell'originale convergenza rintracciata da Bergson tra la tecnica industriale moderna e l'intuizione mistica occorre seguire da vicino la genesi stessa del tema del misticismo e mettere a fuoco il ruolo particolare che esso ricopre nell'opera del 1932, in modo da risalire ai passaggi attraverso i quali il filosofo è giunto a oltrepassare la filosofia con un altro tipo di intuizione in grado di aprire all'umanità «nuovi destini» (*DS*, 42; 48).

Per cominciare, è necessario precisare quali sono le possibili forme che l'intuizione prende nell'opera di Bergson. Come è stato messo in forte evidenza da Gilles Deleuze, l'intuizione costituisce il metodo stesso della filosofia di Bergson:

L'intuizione non è un sentimento né un'ispirazione, una sinfonia confusa, ma un metodo elaborato e anche uno dei metodi più elaborati della filosofia. Ha regole molto severe, che costituiscono ciò che Bergson chiama «la precisione» in filosofia. (Deleuze<sup>3</sup>, 3; 1).

Deleuze si riferisce alle affermazioni di Bergson stesso che nella seconda introduzione a *Pensiero e movimento* pone in connessione l'ontologia della durata con il proprio metodo: «Le considerazioni sulla durata ci sembravano decisive.

Di grado in grado, esse ci hanno portato a erigere l'intuizione a metodo filosofico.» (*PM*, 23; 25). L'intuizione è la facoltà di cui si serve la filosofia, ma non solo: anche l'attività artistica, il godimento estetico e la mistica fanno riferimento all'atto semplice che permette all'uomo di «riprendere posto

nella durata e cogliere di nuovo la realtà nella mobilità che ne è l'essenza.» (*PM*, 24; 26).

Nell'ampio quadro cosmologico dell'*Evoluzione creatrice* l'intuizione è definita come una forma di simpatia con la vita, rivolta nella stessa direzione dell'*istinto*, ma al contrario di questo capace di riflettere su se stessa. La stessa genesi dell'intuizione è legata a quella dell'istinto, dal quale si differenzia in quanto essa è «istinto divenuto disinteressato, cosciente di sé, capace di riflettere sul proprio oggetto e di estenderlo all'infinito.» (*EC*, 147; 178). Al contrario dell'intelligenza, che si rivolge all'inerte e che pretende di spiegare la realtà attraverso la causalità meccanica o la finalità, l'intuizione predilige la strada della «simpatia»:

grazie alla comunicazione simpatetica che stabilirà tra noi e il resto dei viventi, e attraverso la dilatazione che produrrà nella nostra coscienza, l'intuizione ci introdurrà in quell'ambito proprio della vita che è compenetrazione reciproca, creazione indefinitamente continuata. Ma se così essa supera l'intelligenza, sarà stata proprio quest'ultima a imprimerle l'impulso che le farà raggiungere il punto in cui è. Senza l'intelligenza, l'intuizione avrebbe conservato la sua forma d'istinto. (*EC*, 148; 179).

Le forme di conoscenza che corrispondono all'intelligenza e all'intuizione, rispettivamente la scienza e la metafisica, si distinguono dunque in base al metodo e all'oggetto: mentre la conoscenza scientifica fonda le proprie analisi su categorie spaziali e quantitative e si rivolge alla «materia bruta», la conoscenza filosofica si basa su un atto semplice in direzione della durata che ci trasporta fino a coincidere con l'interno dell'oggetto per cogliere ciò che esso ha di unico ed inesprimibile. «Il lavoro abituale del pensiero è agevole e si prolunga fin quanto si vuole. L'intuizione è faticosa e non saprebbe durare.» (*PM*, 27-28; 31). Accanto all'intuizione dei filosofi, anche la capacità degli artisti di cogliere ed esprimere «l'intenzione della vita» (Id.) attraverso le loro opere testimonia il risultato dell'intuizione nell'uomo. L'intuizione degli artisti può raggiungere la durata reale «penetrando all'interno dell'oggetto grazie a una sorta di simpatia, e riducendo, con uno sforzo di intuizione, la barriera che lo spazio interpone tra lui e il modello» (*EC*, 147; 178). Sebbene riesca a scartare il velo di convenzioni percettive che ci separa normalmente dalla

visione diretta della realtà, l'intuizione estetica si limita a raggiungere l'oggetto individuale al quale si riferisce e non riesce a cogliere la vita in generale. La filosofia, al contrario, «prolunga in leggi generali i fatti individuali» (Id.) e si distingue dall'intuizione estetica non solo dal punto di vista dell'estensione del proprio oggetto, ma anche della propria diffusione tra gli uomini. L'arte infatti è un'attività riservata a un ristretto numero di privilegiati dalla natura, mentre la filosofia è più "democratica" ed è in grado di estendere le proprie soddisfazioni a chiunque lo voglia: «ciò che la natura fa di tanto in tanto, distrattamente, per qualche privilegiato, la filosofia, nella sua materia, non potrebbe tentarlo, in un altro senso e in un'altra maniera, per tutti?» (PM, 129; 153). Quello degli *artisti* è un ruolo di elezione, che non si può raggiungere per scelta ma dipende dalla natura, la quale «ha dimenticato di attaccare la loro facoltà di percepire a quella di agire» (PM, 128; 152). La teoria dell'artista come privilegiato, come uomo che può accedere all'assoluto e alla verità in modo più diretto che gli altri uomini e che si trova in tale condizione per una casuale distrazione della natura è una ripresa della teoria del genio presente in Europa fin dall'epoca romantica. Come l'artista descritto da Bergson, il genio romantico non si adatta alla vita pratica, sente disagio nel fronteggiare le azioni concrete e trova invece soddisfazione nella contemplazione disinteressata dell'ideale, nella ricerca dell'assoluto, libera dai richiami dell'utilità. Il fatto che l'attenzione di alcuni individui sia distaccata dal bisogno immediato di sopravvivenza e che consenta loro di vedere la realtà in modo disinteressato dipende interamente da una predisposizione naturale. Bergson si riallaccia persino all'estetica fisiologica di matrice fechneriana di Henry e Véron affermando che la genesi della distinzione fra le varie arti è riconducibile a un principio fisiologico per cui, a seconda del senso che la natura ha dimenticato di attaccare al bisogno, un artista avrebbe più spiccata la predisposizione alla pittura, o alla musica, o ad altre espressioni artistiche (R, 96-98; 118-20). La conversione dell'attenzione con cui la *filosofia* ci porta ad oltrepassare lo schema spaziale solitamente interposto tra noi e il reale non è invece dovuta ad una causa naturale, bensì alla volontà stessa dell'individuo, che conduce la propria percezione non senza sforzo verso il divenire della realtà: rispetto all'arte, la filosofia mette in atto un «distacco voluto, ragionato, sistematico» (R, 96; 118).

Negli anni che separano l'*Evoluzione creatrice* dalle *Due fonti*, la distinzione tra *intuizione* e *intelligenza*, declinata nell'opposizione tra forma di conoscenza

qualitativa e quantitativa, viene aggiornata con l'introduzione, accanto alle intuizioni filosofica ed estetica, del punto di vista *morale* e infine dell'intuizione *mistica*. Il 29 maggio 1911, nella conferenza *La Coscienza e la vita* tenuta all'Università di Birmingham, Bergson affermava:

Il punto di vista dell'artista, dunque, è importante, ma non è definitivo. La ricchezza e l'originalità delle forme indicano certo lo sbocciare della vita; ma in questo sbocciare, la cui bellezza significa potenza, la vita mostra anche un arresto del suo slancio [...]. *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. L'uomo, chiamato senza posa a fondarsi sulla totalità del proprio passato per poter avere un peso maggiore sul futuro, è il grande successo della vita. Ma *creatore per eccellenza è colui la cui azione, intensa di per se stessa, è capace di identificare anche l'azione degli altri uomini*, e di accendere, generosamente, focolari di generosità. *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 metafisica. (*ES*, 20; 25, corsivo mio).

Gli eroi e le grandi personalità morali anticipano i tratti dei mistici delle *Due fonti*. La mistica deve ancora comparire, ma già dal 1911 era l'*azione morale* libera e ispirata dall'impulso fondamentale della vita ciò in cui Bergson riconosceva l'apice raggiunto dall'umanità e dall'evoluzione.

Misticismo e idealismo erano del resto stati accostati e quasi sovrapposti anche nel 1913 quando, in seguito al viaggio negli Stati Uniti, Bergson aveva evocato «un idealismo che talvolta sfiora il misticismo, e che è sempre fortemente impregnato di sentimento.» (*M*, 994). Bergson aveva pronunciato frasi analoghe nell'intervento tenuto di fronte al comitato France-Amérique il 21 giugno 1917, al rientro dalla missione negli Stati Uniti dopo la loro entrata in guerra: «L'anima americana è impregnata di idealismo e persino di misticismo. [...] Una sola volta nella storia del mondo, una nazione è stata edificata su considerazioni puramente ideali.» (*M*, 1262). Tale idealismo veniva inteso come espressione dell'*attivismo* e dell'imprenditorialità degli americani:



Intendo per idealismo l'abitudine a considerare la vita non come se fosse fatta semplicemente per essere vissuta, ma come se avesse per oggetto e per ragion d'essere *la realizzazione di qualcosa che non esiste ancora* e che, una volta realizzato, darà alla vita un contenuto più ricco e un significato nuovo. (*M*, 994).

L'idealismo che sfiora il misticismo in questo caso era legato all'*efficiency* e all'idea «di uno *sforzo massimo* da dare e di un rendimento massimo da ottenere» (*M*, 995). Nel discorso di chiusura dell'incontro di Oxford del 1921, già più vicino all'elaborazione delle *Due fonti*, Bergson confermava nuovamente il legame del sentimento sollevato dall'idealismo con l'azione:

Fatto di aspirazioni anziché di ricordi, rivolto verso ciò che sarà, verso ciò che dovrebbe essere, anziché verso ciò che è stato, il patriottismo americano sembra essere anzitutto il sentimento di una missione da compiere. Questa missione è di realizzare l'ideale democratico. Per democrazia, occorre qui intendere uno stato di cose in cui ciascuno trova più libertà possibile e può dare il suo massimo rendimento, accettando così virtualmente alcuni principi morali. (*M*, 1338).

Il legame dell'idealismo e del misticismo con l'attivismo e con «il sentimento di una missione da compiere» presenta analogie con la già ricordata categoria di «mito» di Sorel – immagine intuitiva capace di trascinare l'azione. Ciò testimonia più in generale la ricerca da parte di Bergson della fonte dell'energia spirituale, per coordinare la propria filosofia pratica alla metafisica della vita.

Il ruolo della mistica era stato precisato e messo in relazione agli altri tipi di intuizione a partire dalle conferenze di Madrid del 1916. Qui l'arte e la filosofia non sono più, come era stato fino all'*Evoluzione creatrice*, le uniche vie di accesso all'assoluto, le sole possibili intuizioni simpatetiche del reale: il misticismo trova spazio accanto a esse, e in particolare viene apparentato alla filosofia perché si rivolge «alla vita interiore, all'anima», mentre l'arte si concentra sugli «oggetti esteriori» (*CM*, 112; *M*, 1201). Se da un lato Bergson sottolinea la prossimità tra filosofia e intuizione mistica, poiché condividono il medesimo oggetto, dall'altro lato egli descrive i mistici ricalcando invece molti aspetti del profilo degli artisti:

I mistici – mi riferisco ai grandi mistici, a quelli che furono uomini di genio – sono uomini che hanno avuto una visione chiara e diretta della vita interiore. [...] Il mistico è un privilegiato, mi direte. Senza dubbio i grandi mistici sono uomini di genio, ma ciò che chiamiamo metodo è precisamente la maniera per sostituire parzialmente il genio, e un metodo appropriato sarà proprio ciò che permetterà a noi tutti di contemplare le cose della vita interiore senza veli, in una visione diretta. (*CM*, 112-113; *M*, 1201).

Nelle conferenze di Madrid la filosofia viene presentata come «l'equivalente democratico» non più dell'arte, bensì del misticismo (Soulez-Worms, 151). Anche nelle *Due fonti* i mistici manterranno lo statuto di uomini privilegiati: «è stato dato solo a un piccolo numero di approfondire dapprima al di sotto dell'acquisito, poi al di sotto della natura e di porsi nuovamente nello slancio stesso della vita.» (*DS*, 211; 291). Vengono ora estesi ai mistici gli attributi che nelle opere precedenti erano soliti caratterizzare gli artisti, «geni», uomini «privilegiati» dalla natura in grado di raggiungere una visione diretta della durata senza bisogno del metodo: i mistici si presentano dunque come «geni morali» (Sertillanges<sup>4</sup>, 41).

La loro intuizione non è però sovrapponibile né a quella filosofica né a quella estetica, poiché come l'azione del moralista che Bergson aveva descritto ne *La coscienza e la vita*, l'esperienza mistica è la sola in grado di oltrepassare la condizione umana e di “trasfigurare” colui che ne ha esperienza. Come afferma nelle conferenze di Madrid, la vita stessa del mistico diventa espressione del contatto con Dio, che agisce in lui come se si servisse di uno strumento:

Il misticismo non è necessariamente violento, non è necessariamente l'illuminazione e l'estasi. I grandi mistici hanno attraversato questo stato, ma non vi si sono trattenuti, e al di là di questi stati, al di là della visione di Dio, hanno trovato quello che chiamerei il contatto con Dio, uno stato nel quale, una volta ritornati in sé, nel va e vieni, mentre si dedicavano alle loro occupazioni più umili, si sentivano nonostante tutto trasformati, trasfigurati. Era Dio che agiva in loro, operava per mezzo di loro come per mezzo di uno strumento. (*CM*, 150; *M*, 1235; cfr. *DS*, 79; 101-102).

Nelle circostanze politiche del 1916, il discorso sul misticismo viene adattato alla contrapposizione di Francia e Germania nella guerra mondiale. Come si è visto nel secondo capitolo ripercorrendo i discorsi di guerra, tale contrapposizione faceva capo alla polarità forze spirituali-forze materiali: la personalità nazionale francese viene così a prendere, in un *climax* ascendente, tratti di moralità e di rispetto del diritto, poi di grande idealismo, infine di misticismo (*M*, 1154-1155; *CM*, 150-151; *M*, 1235).

L'introduzione del discorso sulla mistica non deve dunque essere considerata in modo isolato rispetto alle riflessioni degli anni Dieci sulla meccanica e sull'estremizzarsi dei disastri della guerra nella sua veste moderna legata all'industrialismo: al contrario, l'interesse di Bergson nei confronti della dimensione spirituale e propriamente religiosa sembra essere stato accentuato dall'inquietudine crescente provata negli anni del conflitto di fronte al potere distruttivo assunto delle macchine da guerra e degli stati che privilegiavano le forze materiali a quelle spirituali e morali (*CM*, 147-151; *M*, 1232-1235).

È come se Bergson sentisse l'esigenza di contrapporre alla gravità della situazione presente una forma di intuizione più sicura di quelle già individuate: l'intuizione mistica è infatti "garantita", rispetto a quella estetica e metafisica, dalla prova dell'azione. Come verrà precisato nelle *Due fonti*, la vita stessa dei grandi mistici è la testimonianza della loro esperienza avvenuta, che si manifesta nella vita quotidiana sotto forma di

una salute intellettuale solidamente fondata, eccezionale, che si riconosce facilmente. Essa si manifesta nel gusto dell'azione, nella facoltà di adattamento e riadattamento alle circostanze, nella fermezza congiunta all'elasticità, nel giudizio profetico del possibile e dell'impossibile, in uno spirito di semplicità che trionfa sulle complicazioni, infine in un superiore buon senso. (*DS*, 175; 241).

I mistici, grandi uomini d'azione, testimoniano anche attraverso le loro azioni più umili la sicurezza interiore della sopravvivenza dell'anima dopo la morte, che hanno acquisito tramite il contatto con la fonte della vita nell'esperienza mistica: se tale testimonianza potesse essere condotta a certezza, ciò consentirebbe all'umanità di cambiare direzione e di salvarsi dalla catastrofe sull'orlo della quale si trova. Il filosofo non si trattiene dallo sperare che un giorno la conoscenza scientifica possa estendersi anche all'al di là, per far sì che l'attra-

zione esercitata dall'esempio dei mistici sul resto dell'umanità, corroborata dalla dimostrazione scientifica, divenga assolutamente irresistibile:

se fossimo sicuri, assolutamente sicuri di sopravvivere, non potremmo più pensare ad altro. I piaceri sussisterebbero, ma offuscati e sbiaditi, poiché la loro intensità sarebbe solo l'attenzione da noi fissa su di essi. Impallidirebbero, come la luce delle nostre lampade al sole del mattino. Il piacere sarebbe eclissato dalla gioia. (*DS*, 243; 338).

Il grande vantaggio della mistica rispetto alle altre forme di intuizione riguarda insomma il riscontro attivo che essa comporta e la capacità di trascinare l'azione di altri uomini. La priorità pragmatica della dimensione spaziale e sociale sottolineata da Bergson nelle opere precedenti si riflette anche nella tensione che i mistici creano fra intuizione della durata e partecipazione alla sfera sociale, tra metafisica ed esperienza: *primum vivere* è dunque un principio che vale anche sul terreno della filosofia della religione e costituisce il criterio per cui la mistica cristiana supera le altre. L'intuizione mistica, dopo essere giunta al contatto con Dio ovvero con la fonte stessa dell'energia creatrice, riesce a prolungare il movimento circolare in cui si è curvata la tendenza in linea retta della vita, giungendo a trionfare sulla materialità.

Tra i filosofi, solo Socrate viene considerato all'altezza dei mistici, poiché Bergson riconosce nella sua vita e nel suo insegnamento morale la presenza immanente di un'emozione creatrice: «la sua missione è di ordine religioso e mistico, nel senso in cui intendiamo oggi queste parole; il suo insegnamento, così perfettamente razionale, è sospeso a qualcosa che sembra oltrepassare la pura ragione.» (*DS*, 51; 60). Nelle *Due fonti* il primato della mistica sulla filosofia è infine esplicito:

Superiamo così, senza dubbio, le conclusioni dell'*Évolution créatrice*. Avevamo voluto rimanere il più possibile vicino ai fatti. Non dicevamo nulla che non potesse un giorno essere confermato dalla biologia. In attesa di questa conferma, avevamo raggiunto risultati che il metodo filosofico, quale noi lo intendiamo, ci autorizzava a considerare come veri. Qui siamo soltanto nel regno del verosimile. Ma non ripeteremo mai abbastanza che la certezza filosofica implica una graduazione che fa appello all'intuizione come al ragionamento, e che, *se l'intuizione*

*addossata alla scienza è suscettibile di essere prolungata, ciò non può avvenire che ad opera dell'intuizione mistica. [I mistici] hanno aperto una via su cui altri uomini potranno camminare. Hanno anche in tal modo indicato al filosofo da dove venisse e dove fosse rivolta la vita. (DS, 196-197; 272-274, corsivo mio).*

Nel passaggio dall'*Evoluzione creatrice* alle *Due fonti*, Bergson ha insomma ampliato l'esame della base intuitiva su cui si fonda il superamento dell'intelligenza, e lo ha fatto a partire dalla considerazione dell'esperienza dei mistici (Worms<sup>6</sup>, 179). Queste riflessioni, che lo hanno condotto verso i temi della morale e della religione, si sono unite alle osservazioni dei fenomeni sociali e politici coi quali ha messo in relazione l'esperienza mistica stessa, valorizzandone la funzione pratica.

I mistici sono «uomini o donne d'azione» (DS, 187; 259) ed è in questo senso che essi stessi si definiscono «strumenti» (DS, 181; 251): così come gli utensili prolungano l'azione umana, i mistici continuano l'opera dell'azione divina prendendo parte al processo ontologico di creazione. È bene precisare che la tecnica, manifestazione dell'inventiva dell'intelligenza, non è una delle attività nelle quali si esprime al meglio la creatività umana nel senso inteso da Bergson; essa è piuttosto un mero strumento chiamato a portare l'umanità alle condizioni materiali necessarie per un rinnovamento, che avverrà ad opera della mistica. Benché sia vero che, come è emerso dall'*Evoluzione creatrice*, la tecnica è un prolungamento dello slancio vitale ed una condizione per il progresso della civiltà, il suo prodotto è pur sempre un meccanismo, uno scimmiettamento della vita. Essa, come l'intelligenza, rappresenta un arresto nel movimento d'espansione della vita, che è invece prolungato pienamente dall'intuizione mistica.

La filosofia sembra svolgere rispetto alla mistica un ruolo di conferma e di prolungamento: «Ogni informazione fornita dall'esperienza mistica alla filosofia, le sarà resa da questa sotto forma di conferma.» (DS, 192; 266). Tuttavia, sembra che il vantaggio accordato all'intuizione filosofica fino all'*Evoluzione creatrice* in ragione della sua maggiore accessibilità rispetto a quella estetica venga mantenuto anche rispetto a quella mistica: pur essendo superata dalla mistica per il suo contatto diretto con la fonte metafisica della vita, è la filosofia a lanciare l'ultimo appello delle *Due fonti* e le stesse prescrizioni politiche e tecniche espresse nell'ultimo capitolo in forma di motivazioni razionali mostrano

l'importanza che Bergson continua ad accordare alla filosofia e alle scienze per permettere la diffusione delle intuizioni mistiche all'intera umanità.

L'esperienza mistica viene dunque considerata come «un aiuto potente nella ricerca filosofica.» (*DS*, 192; 266). Come ha puntualizzato Vieillard-Baron, si può trarre dal pensiero di Bergson «non una filosofia-religione, ma una filosofia aperta alle cose dell'anima, una filosofia inquieta dalla spiritualità viva» (Vieillard-Baron<sup>2</sup>, 64).

## 2. Bergson nel dibattito sulla mistica in Francia: psicologia, modernismo, cattolicesimo sociale

Nel terzo capitolo delle *Due fonti*, Bergson affronta il tema della religione dinamica ed afferma che «Il misticismo più completo è in realtà quello dei grandi mistici cristiani» (*DS*, 174; 240), «uomini o donne di azione» (*DS*, 187; 259), esuberanti sul piano pratico, il cui misticismo non si esaurisce nell'esperienza mistica contemplativa di pura beatitudine o in pratiche di rinuncia, bensì trova la sua ragion d'essere inabissando la contemplazione nell'azione così da confondere la loro volontà con quella divina. Ciò differenzia in particolare i mistici cristiani da Plotino il quale, fedele all'intellettualismo dei mistici greci, considerò sempre l'azione come una forma indebolita di contemplazione (*DS*, 170; 234; cfr. *Enn. III*, VIII, 4). In questa prospettiva, tra gli esempi di mistici cristiani esemplari, il filosofo cita san Giovanni della Croce, san Paolo, santa Teresa, santa Caterina da Siena, san Francesco e Giovanna d'Arco: la loro esuberante attività dedicata alla diffusione del cristianesimo ha testimoniato gusto per l'azione, facoltà di adattamento e riadattamento alle diverse situazioni, fermezza unita a elasticità, spirito di semplicità. Rispetto agli altri uomini essi si sono elevati al rango di «*adjutores Dei*, passivi rispetto a Dio, attivi rispetto agli uomini.» (*DS*, 178; 246).

La concezione *attivista* della mistica cristiana, che nel quadro della filosofia di Bergson corrisponde al carattere dinamico del reale, è assai diffusa nei primi decenni del Novecento e proposta da autori a partire dai quali Bergson studia il fenomeno del misticismo. Una delle fonti principali di Bergson sul tema dell'esperienza mistica è il saggio di Jean Baruzi su San Giovanni della Croce, che insiste infatti sulla natura attiva del misticismo. Nella descrizione dell'esperienza di Santa Teresa e di San Giovanni della Croce, l'autore osserva che essi conquistano una vita umano-divina attraverso l'«appagamen-

to nell'azione» del loro misticismo (Baruzi, 703; sottolineato nella copia di Bergson, Fonds Doucet, BGN 1116/IV-BGN-III-4). Nella versione del 1933 del saggio sulla filosofia francese (*M*, 1157-1189), scritto originariamente nel 1915 per l'Esposizione Universale di San Francisco, Bergson accosta gli studi di Baruzi a quelli degli psicologi che si sono occupati di mistica, tra i quali cita Henri Delacroix, autore a cui fanno riferimento anche le *Due fonti* (*M*, 1176). Il 30 gennaio 1909 Bergson aveva presentato all'Académie de sciences morales et politiques un resoconto del recente saggio di Delacroix sull'esperienza religiosa, sottolineando in particolare che «nei grandi mistici cristiani, la contemplazione non uccide l'azione» e che anzi i mistici autentici sono «creatori e inventori» (*M*, 788-790; cfr. Delacroix, 789). Il carattere della mistica descritta da Delacroix è estremamente simile a quella restituita da Bergson nell'opera del 1932: secondo lo psicologo infatti «Il misticismo cristiano [...] sostituisce all'estasi uno stato più ampio, dove la coscienza permanente del divino non sospende l'attività pratica, dove l'azione e il pensiero precisi si stagliano su questo sfondo confuso, dove la sparizione dell'io e il carattere spontaneo e impersonale dei pensieri e delle tendenze motrici ispirano al soggetto l'idea che questi atti non sono affatto suoi ma di una fonte divina e che è Dio che vive e agisce in lui.» (Delacroix, XI); e ancora, a proposito dell'umanità divina e dell'impegno sociale dei mistici: «L'uomo, Dio, il Verbo incarnato è la ragione del mondo e la realizzazione perfetta della grazia divina, il tipo d'anima rigenerato, la rigenerazione stessa. L'azione vera e propria è quella che imita l'azione divina e che lavora all'interno per la rigenerazione dell'uomo, all'esterno per quella dell'umanità.» (Id., XII). In una nota delle *Due fonti*, Bergson si riferisce direttamente alla sua opera:

Su quanto vi è di essenzialmente attivo nei grandi mistici cristiani, Henri Delacroix ha rivolto l'attenzione in un libro che meriterebbe di diventare un classico (*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris 1908). Si troveranno 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. (*DS*, 175n; 241n).

La teoria di Delacroix, così come quella di Maxime de Montmorand, studioso di psicologia del misticismo citato poco oltre da Bergson (*DS*, 189n; 262n), era a sua volta una ripresa in area francese degli studi di psicologia della religione di William James. A partire da criteri pragmatisti, egli riteneva che il valore di verità delle religioni non dovesse essere cercato nella loro coerenza razionale bensì nella loro efficacia per l'azione: l'esperienza mistica era dunque interpretata come un atto e non come uno stato. Gli scambi intellettuali intrattenuti da Bergson con James a inizio Novecento costituirono probabilmente uno degli stimoli maggiori per Bergson al momento di intraprendere gli studi religiosi, nel corso dei quali avrebbe ritrovato l'impronta pragmatista dello psicologo americano nelle opere di Delacroix, Underhill e Montmorand.

Il saggio di James sull'esperienza religiosa aveva avuto un'eco importante in Francia fin dalla sua traduzione nel 1906. Anche Georges Sorel aveva fatto riferimento alla posizione del pragmatista nell'articolo *La religione d'oggi*, pubblicato nel 1909, lo stesso anno delle sue *Riflessioni sulla violenza*. Sorel accoglie in particolare il ridimensionamento del valore dell'atto individuale rispetto al vantaggio pratico che esso rappresenta per l'umanità: «William James pone il principio "... che in gran parte il valore dello sforzo individuale discende dalla sua utilità sociale"». Così il valore del dono di sé offerto da San Luigi o da Santa Teresa non basta e sono moralità inutili per l'umanità (Sorel<sup>8</sup>, 39). La familiarità che unisce la teoria del mito e la concezione attivista della religione di impronta pragmatista trova così un momento di convergenza nell'opera di Sorel.

Negli stessi anni, gli studi di psicopatologia erano animati dal dibattito sull'analogia tra gli stati di estasi mistica e alcune patologie mentali, nel cui ambito si collocano i celebri studi di Charcot alla Salpêtrière volti a ricondurre l'estasi ai sintomi dell'isteria. Bergson fa riferimento a tale tesi della medicina materialista nelle *Due fonti*, ponendo di nuovo l'accento sull'azione come criterio di distinzione tra la vera e la falsa mistica. «Un'opera importante è uscita recentemente sull'estasi, considerata come una manifestazione psicastenica», afferma facendo riferimento al saggio di Janet *De l'angoisse à l'extase* (*DS*, 175; 242). Bergson prende posizione nella *querelle* affermando che l'esperienza propriamente mistica non ha invece nulla di patologico: la personalità del mistico è trasformata da tale esperienza e ne trae una forza d'azione eccezionale poiché in essa si uniscono contemplazione e azione:



[I mistici] sono stati i primi a mettere in guardia i loro discepoli contro le visioni che potevano essere puramente allucinatorie; e alle loro visioni, quando ne avevano, non hanno attribuito che un'importanza secondaria; erano incidenti di viaggio; era stato necessario superarli, lasciare dietro di sé rapimenti ed estasi per raggiungere il termine, che era l'identificazione della volontà umana con quella divina. (*DS*, 176; 242).

L'interesse per il misticismo in Francia non coinvolgeva però solo il terreno degli studi psicologici ma anche molti intellettuali cattolici attenti all'opera di Bergson. Del resto il «movimento mistico» aveva conosciuto un forte risveglio sin dalla fine dell'Ottocento e la notevole ampiezza che aveva raggiunto negli anni antecedenti la prima guerra mondiale può essere messa in relazione con le inquietudini sociali, politiche e intellettuali presenti negli anni della Repubblica radicale, giunta ormai al termine dei tempi del progresso e affacciata sugli anni della crisi bellica (Rebérioux, 147-148). La vivacità del dibattito sulla mistica in ambito teologico, filosofico e storico testimoniava inoltre un forte bisogno di approfondimento interiore, oltre alla necessità di riconsiderare il primato delle attività caritative e delle loro motivazioni umanistiche (Forni<sup>1</sup>, 85).

Una delle figure di spicco in tale discussione all'inizio del secolo era stato Alfred Loisy, allora collega di Bergson al Collège de France dove ricopriva la cattedra di Storia delle religioni. La sua esegesi scientifica dei testi biblici condotta con rigorosi strumenti storico-filologici suscitò immediate reazioni della Chiesa cattolica, contraria a verifiche sperimentali dei testi sacri, che valsero a Loisy la scomunica e la messa all'Indice di tutte le opere. Il metodo filosofico di Bergson era vicino a quello del teologo nella tendenza a impostare l'argomentazione su basi empiriche e sperimentali, tratto che era del resto comune all'intero movimento del modernismo cattolico, che non di rado, proprio per questa affinità metodologica, si richiamerà al pensiero bergsoniano.

Influenzato dal protestantesimo liberale a cavallo del secolo e in particolare dall'opera di Adolf von Harnack *L'essenza del cristianesimo*, Loisy sosteneva che il luogo di manifestazione della verità in senso cristiano fosse quello dell'azione morale e dell'incontro col prossimo e assegnava così alla mistica un'impronta attivista non distante da quella delle *Due fonti*. Specialmente nel Loisy maturo l'esperienza mistica è profondamente connessa al servizio per una società ideale che si estende gradualmente all'intera umanità e nella quale si sviluppa

una religiosità post-cristiana, al di là di ogni fede confessionale, più spirituale e orientata all'unificazione del mondo nell'amore e nel rispetto reciproco. Come per il Bergson delle *Due fonti*, che nel rivalutare il misticismo non abbandona la dimensione concreta per enfatizzare l'interiorità dello spirito ma ne valorizza il risvolto morale e sociale, così Loisy afferma la coincidenza di religione e morale, per cui la religione ha come oggetto la società umana e la morale risiede in un sentimento mistico del volere (Loisy<sup>3</sup>). È per questa via che egli giunge a pronosticare come esito del «misticismo morale» (Belot) una religione dell'Umanità come avvenire della storia umana. Il distacco di Bergson da Loisy a proposito di tale forma di religione, alla quale Loisy si avvicinò nei suoi ultimi anni, è da ricondurre all'opposizione di Bergson all'antropocentrismo di matrice comtiana che ne sta alla radice. Nel saggio del 1915 sulla filosofia francese Bergson aveva infatti affermato: «ci sono molti modi di definire il positivismo; ma noi crediamo che vi si debba vedere anzitutto una concezione antropocentrica dell'universo.» (*M*, 1170; Guitton, 137). L'importanza della Società delle Nazioni è invece riconosciuta sia da Bergson che da Loisy, i quali vedono in essa l'espressione istituzionale contemporanea del nuovo atteggiamento religioso, rivolto all'intera umanità. Al contrario di quanto avviene nella religione dell'Umanità proposta da Loisy, il passaggio all'amore verso tutti gli uomini secondo Bergson passa però necessariamente attraverso Dio: «solo attraverso Dio, in Dio, la religione invita l'uomo ad amare il genere umano.» (*DS*, 29; 28).

Senza chinare il capo di fronte alle ripetute condanne ricevute da papa Pio X, Loisy continuò a proporre un recupero della tradizione mistica in contrapposizione alla religione dogmatica viziata di intellettualismo. In seguito alla pubblicazione delle *Due fonti*, Loisy e l'amico Bremond, orientati verso una nuova religione dell'Umanità, post-cristiana e sopra-ortodossa, denunciano la presenza in quell'opera di un'inclinazione al cattolicesimo dogmatico, comprovata dall'assegnazione al cristianesimo di una superiorità rispetto alle altre religioni, in contraddizione con l'a-ortodossia del misticismo cui essi propendevano (Loisy<sup>5</sup>, 177-193; Forni<sup>1</sup>, 108-109). Sostenitori della profonda continuità di tutte le religioni, essi definivano una forma di *panmisticismo* riconoscibile secondo Bremond anche in alcuni stati profani, come ad esempio la poesia (Trémolières, 212). La critica di Loisy e Bremond al dogmatismo di Bergson è del resto in controtendenza rispetto a quelle che gli erano state rivolte solitamente dagli intellettuali cattolici, simpatizzanti o meno con la sua

filosofia, che avevano condannato senza riserve la sua svalutazione del dogma e della Chiesa e l'avevano proprio per questo motivo accostato ai modernisti, che professavano una religione del sentimento. A proposito del riconoscimento della Chiesa come società perfetta da parte di Bergson, è interessante ricordare la testimonianza di Sertillanges, padre domenicano molto vicino al filosofo, secondo il quale la religione cristiana sarebbe l'unica forma di fabulazione «veridica» (Sertillanges<sup>4</sup>, 105; cfr. *DS*, 207; 286). Nel tentativo di conciliare la filosofia delle *Due fonti* con la dottrina cattolica, Sertillanges racconta:

in conclusione ai lunghi scambi che avevano occupato diverse ore nel corso di tre giornate, ho avuto la gioia di ottenere da Bergson la promessa formale di aggiungere un paragrafo alle *Due fonti*, paragrafo in cui avrebbe menzionato il radicamento dei mistici cristiani nella Chiesa e di conseguenza l'estensione a questa di ciò che è affermato in quest'opera dai mistici stessi e dai santi. Questa bella promessa non ha potuto essere mantenuta. (Sertillanges, 101).

Sono leciti i dubbi sull'effettiva intenzione di Bergson di aggiungere quel paragrafo, di cui non vi sono testimonianze altrove e che sarebbe difficilmente conciliabile con l'insieme dell'opera. I dogmi e le chiese sono infatti espressioni della religione statica:

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*, 183; 253).

Bergson afferma di prendere in considerazione «il misticismo allo stato puro, libero dalle visioni, dalle allegorie, dalle formule teologiche con cui si esprime» (*DS*, 192; 266). La funzione dell'esperienza mistica è precisamente di ricondurre gli elementi della morale infra-intellettuale in tensione con il movimento vitale, dalla cui fissazione essi hanno avuto origine, per liberarli dalla loro staticità. Il misticismo ha insomma il compito di rinnovare la reli-

gione preesistente e la società di cui è espressione (Fabozzi, 273).

Il giudizio di Loisy e Bremond sulla concezione bergsoniana del misticismo è da ricondurre al fatto che, mentre Bergson era alla ricerca di una spiegazione metafisica del misticismo, essi erano interessati a fornirne anzitutto un esame storico. La critica di Bergson all'intellettualismo e la rivalutazione della facoltà intuitiva e dell'emozione che accompagna l'esperienza mistica suggerirebbero d'altra parte anche la presenza di affinità al di sotto delle polemiche tra Bergson e la coppia Loisy-Bremond. Anche Loisy infatti contrapponeva il «sentimento religioso», la «fede» e l'«intuizione» ad un'attività inferiore e secondaria di determinazione concettuale, che assolve alla definizione dei dogmi.

La versione *sui generis* della mistica offerta dalle *Due fonti* ha suscitato interpretazioni controverse non solo tra i modernisti ma anche tra i cattolici più vicini alle posizioni ufficiali del Sant'Uffizio. Ad eccezione di alcuni autori che la accolsero come un'opera di «filosofia cristiana» fin dal momento della loro apparizione (Chevalier<sup>1</sup>, Sertillanges<sup>5</sup>), la dottrina esposta nelle *Due fonti* non correggeva le posizioni che avevano provocato la messa all'Indice nel 1914 di tre delle sue prime opere, e nemmeno il ruolo d'eccezione assegnato alla mistica cristiana riuscì a scongiurare la diffidenza degli intellettuali neo-tomisti.

Oltre a Maritain, che continua a riconoscere nel bergsonismo una filosofia inconciliabile con la verità cristiana poiché sottostima il valore della fede con la pretesa di fare della mistica un supremo sapere *sperimentale* delle cose divine (Maritain<sup>3</sup>, 145; Maritain<sup>4</sup>), Gilson disconosce nettamente la conversione al cattolicesimo del filosofo di origine ebraica che altri avrebbero voluto dedurre dalle *Due fonti* e dalle dichiarazioni rese note con la pubblicazione del suo testamento nel 1941, talvolta ripercorrendo retrospettivamente l'opera di Bergson anche anteriore alle *Due fonti* alla ricerca dei possibili contatti con il cristianesimo (Rideau<sup>1</sup>, Sertillanges). Secondo Gilson, quella descritta nelle *Due fonti* è una «falsa mistica», poiché «una filosofia naturale cristiana è una contraddizione in termini.» Le *Due fonti* dal suo punto di vista sono del tutto «fuori tema» (Gilson<sup>1</sup>, 116; 125) poiché Bergson procede a *creatura mundi* (Id., 163; 175-176): per la prima volta, il metodo bergsoniano non si applica all'oggetto, poiché per quanto si prolunghi la scienza della natura, essa non raggiungerà mai il sovrannaturale. L'intento bergsoniano di ottenere dalle scienze psicologiche una prova sperimentale dell'esistenza di un ordine spirituale constatato oggettivamente compromette infine irrimediabilmente, agli occhi di Gilson, la conciliabilità della sua filosofia con la religione cristiana:

«Se, nel segreto del suo cuore, il nostro maestro ha visto alla fine la luce, il miracolo è avvenuto troppo tardi perché la sua dottrina potesse trarne ancora beneficio. Lungi dal considerare *Les deux sources [recte]* il punto di avvicinamento estremo tra Bergson e il cristianesimo, sono incline piuttosto a pensare che l'opera segna il fallimento del suo sforzo filosofico per raggiungere la vera religione.» (Id., 171-172; 185).

La stessa combinazione della mistica con la meccanica nelle ultime pagine delle *Due fonti* era originale rispetto alla dottrina sociale della Chiesa cattolica, che tuttavia da qualche decennio vedeva nascere tra il clero correnti progressiste tese a confrontarsi con le problematiche sociali, politiche ed economiche del tempo. I modernisti si proponevano infatti di rivedere l'atteggiamento del cattolicesimo nei confronti della modernità non solo sul piano dell'accettazione dei suoi metodi di conoscenza scientifica, ma anche su quello delle sue forme di organizzazione sociale e politica.

Nelle *Due fonti* la mistica è chiamata a indicare la direzione allo sviluppo tecnico e politico affinché si realizzi un'umanità meno schiava dei bisogni materiali nella quale trovino realizzazione la giustizia e la fraternità umana. L'importanza assegnata alla sfera socio-politica e ai sistemi economico-produttivi viene fatta convergere con la dottrina della religione dinamica; l'intuizione mistica compiuta si realizza dinamicamente solo nel divenire sociale e riguarda da vicino anche la storia delle invenzioni tecnologiche e delle soluzioni politiche. La spinta attivista della mistica si esprime dunque anche nell'industrialismo:

il cristianesimo è penetrato in tutta la civiltà occidentale, lo si respira, come un profumo, in tutto ciò che questa civiltà porta con sé. L'industrialismo stesso, come tenteremo di dimostrare, ne deriva indirettamente [*recte*]. E sono proprio l'industrialismo e la nostra civiltà occidentale che hanno aperto il varco al misticismo di Ramakrishna e di Vivakananda. Mai questo misticismo ardente, attivo, si sarebbe originato nel tempo in cui l'indiano si sentiva schiacciato dalla natura e ogni intervento umano risultava inutile. (*DS*, 173-174; 239).

Il misticismo indiano, sorto dal pessimismo di una civiltà frequentemente colpita da enormi carestie, non è mai riuscito a giungere al compimento del misticismo stesso, a tradursi cioè in azione – come è stato possibile invece alla

civiltà occidentale, permeata di cristianesimo e dunque di quell'attivismo che ha reso realizzabile lo sviluppo industriale moderno.

Ma intervengono le macchine che accrescono il rendimento della terra, e che soprattutto ne fanno circolare i prodotti, vengono anche organizzazioni politiche e sociali le quali dimostrano che le masse non sono condannate a una vita di schiavitù e miseria come a una necessità ineluttabile; la liberazione diventa possibile in un senso del tutto nuovo; la spinta mistica, se si esercita in qualche punto con forza sufficiente, non si arresterà più davanti a delle impossibilità di azione; non sarà più ricacciata verso dottrine di rinuncia o pratiche di estasi; invece di riasorbirsi in se stessa, l'anima si aprirà tutta a un amore universale. Queste invenzioni e queste organizzazioni sono essenzialmente occidentali; esse hanno permesso al misticismo di giungere al suo compimento. (*DS*, 174; 240).

Bergson afferma che per liberare le potenzialità creative dell'umanità, ovvero per realizzare l'opera dei mistici, occorre attuare la congiunzione tra industrialismo e organizzazioni politiche e sociali democratiche; lo slancio mistico non può diffondersi in un'umanità schiava della fame e della miseria e perciò i mistici nell'età pre-industriale hanno diffuso il messaggio evangelico nelle piccole comunità di privilegiati degli ordini religiosi.

Tra meccanica e mistica non vi è però un rapporto di causalità, esse anzi si danno impulso reciprocamente. È vero infatti che solo se sarà disponibile una quantità di macchine capace di sollevare l'umanità dagli sforzi per la sopravvivenza unita a un sistema politico democratico potrà realizzarsi in modo generalizzato la diffusione dell'intelligenza «al di là di ciò a cui l'aveva destinata la natura» (*DS*, 180; 249); a sua volta però anche la meccanica ha un'origine mistica (*DS*, 238; 330-331), così come i diritti umani e i principi democratici di libertà, uguaglianza e fraternità sono di ispirazione evangelica:

la democrazia nella sua forma teorica [...] proclama la libertà, richiede l'uguaglianza e riconcilia queste due sorelle nemiche ricordando loro di essere sorelle, mettendo al di sopra di tutto la fraternità. Si consideri da questa prospettiva la concezione repubblicana; si vedrà che il terzo termine elimina la contraddizione così spesso segnalata tra gli altri

due, e che la fraternità è l'essenziale: questo permetterebbe di dire che la democrazia è per essenza evangelica e ha per motore l'amore. (*DS*, 216-217; 300).

È bene ricordare di nuovo che il termine «misticismo» era stato utilizzato da Bergson una prima volta per descrivere l'anima americana, che ha permesso agli Stati Uniti di costituirsi sulla base dell'idea di *democrazia*, guidata dagli ideali di *libertà e giustizia* (*M*, 1263-1264).

Il tentativo di Bergson di congiungere il misticismo cristiano alle moderne forme del lavoro e dell'organizzazione sociale è originale sia dal punto di vista della filosofia sociale che da quello del pensiero religioso. Nella ricostruzione di Bergson, la tecnica e il cristianesimo, che ebbero storicamente tanti episodi di incomprensione e di contrasto, hanno un legame profondo che giustifica l'origine stessa dell'industrialismo attuale. La tendenza all'allargamento della vita materiale testimoniata dalla scienza moderna dalla quale ha avuto origine l'industrialismo, è stata contemporanea al Rinascimento e alla Riforma nel momento di svolta rispetto alla frenesia ascetica medievale: «la Riforma, il Rinascimento e i primi sintomi o prodromi dello slancio inventivo sono della stessa epoca. Non è impossibile che si siano verificate tre reazioni, affini tra loro, contro la forma assunta fino a quel tempo dall'ideale cristiano.» (*DS*, 237; 329). Questa allusione alla Riforma sembra fare eco alla teoria di Max Weber sull'origine della razionalità strumentale capitalista dall'etica protestante. Nonostante che l'insistenza di Bergson sullo statuto privilegiato dei mistici possa apparire vicina alla dottrina della predestinazione, il legame che egli instaura tra l'industrialismo e l'impronta attivista della religione cristiana è motivato dalla tonalità caritativa dell'amore dei mistici verso Dio e sembra indicare un'interpretazione più marcatamente cattolica del messaggio evangelico, che rende difficile stabilire un legame con l'opera del sociologo tedesco. Per di più Bergson aveva espresso in diverse occasioni giudizi negativi sul protestantesimo (Chevalier, 200-201, 257, 281-282; Sertillanges<sup>6</sup>, 54): il riferimento alla Riforma non è dunque da intendere tanto come individuazione di un vettore privilegiato per il successo del capitalismo, quanto come espressione di un momento culturale che ha liberato la spinta allo sviluppo materiale e industriale.

La presenza di una connessione tra mistica cristiana e macchinismo è sottolineata anche da Spengler nel saggio del 1931 *L'uomo e la tecnica*, dove la tecnica è considerata una tattica della vita che nasce anzitutto come arma

al servizio di una pulsione aggressiva, della «volontà di più di potenza». Con toni ben più cupi di quelli bergsoniani, egli mira a condannare l'orgoglio di Prometeo, sulla spinta del disgusto per la macchina, il cui sviluppo ipertrofico ha prodotto una tragedia dello spirito e della vita, rendendo la civiltà stessa e la natura simili a meccanismi. Spengler, nel mettere in relazione la tecnica e il cristianesimo, anticipa però l'origine della civiltà faustiana occidentale alle ricerche scientifiche sperimentali dei monaci nordici del XIII e XIV secolo.

La parentela tra cristianesimo e scienza moderna rintracciata invece da Bergson è stata proposta da Laberthonnière, modernista legato al movimento del «Sillon», nel suo studio su Descartes. Anziché mettere l'accento sull'importanza della carità, Laberthonnière riconduce la differenza tra la fisica antica e quella moderna ad una diversa concezione dell'uomo. Il cristianesimo sarebbe il responsabile della nuova dignità guadagnata dall'umanità rispetto al resto delle specie e delle cose della natura, che vengono così utilizzate e sfruttate non per trarne piaceri sensibili ma per realizzare le proprie aspirazioni a vivere infinitamente e meglio la propria vita spirituale (Laberthonnière<sup>2</sup>, 316-342).

Poiché dal 1913 papa Pio X aveva proibito a Laberthonnière ogni pubblicazione, l'opera sarà pubblicata postuma nel 1935 ed è improbabile che Bergson ne fosse a conoscenza prima di pubblicare le *Due fonti*. La particolare impostazione del rapporto tra meccanica e mistica sembra insomma essere uno dei punti più originali della teoria sociale delle *Due fonti*.

Sottolineando il ruolo che i sistemi economico-produttivi svolgono nella creazione di disparità sociali o della democrazia fondata sul rispetto dei diritti umani Bergson dimostra, come si è visto nel capitolo precedente, la propria non estraneità alle idee socialiste del tempo, ma anche la propria familiarità con le correnti del cattolicesimo sociale. Come in tutti i paesi industrializzati, anche in Francia negli anni tra Otto e Novecento il cattolicesimo era evoluto in forme particolarmente attente alla questione sociale, sollecitato dal confronto con le sempre più diffuse teorie socialiste e dall'invito che Leone XIII aveva rivolto ai cattolici francesi nel 1890 ad avvicinarsi alle istituzioni repubblicane, rendendo così possibile il rinnovo del loro impegno politico, dopo una lunghissima stagione di ininterrotta fedeltà alla monarchia. L'enciclica *Rerum novarum* del 1891, che sollecita a sostenere l'associazionismo operaio e a collaborare con lo Stato, i datori di lavoro e i lavoratori, inaugura una nuova stagione di impegno sociale dei cattolici. L'insistenza delle *Due fonti* sull'urgenza di ridefinire i rapporti tra meccanica e mistica e di rinnovare l'espressio-



ne del misticismo adeguandola alle accresciute capacità tecniche dell'umanità varrà a Bergson una notevole considerazione da parte di molti esponenti delle correnti sociali del modernismo cattolico, per i quali l'eco bergsoniana non si limita al già ricordato dibattito sulla mistica, ma anche alla questione dell'industrialismo e del valore sociale che deve assumere il misticismo nell'età della macchina a vapore e dell'elettricità.

### 3. Misticismo *se faisant*

La mistica rappresenta una delle più grandi novità delle *Due fonti*. È opportuno ricordare che, proprio per la presenza del discorso intuizionista e religioso, quest'opera è stata spesso etichettata come spiritualista e a lungo messa ai margini dalla critica. Tuttavia, se si osserva la particolare qualità della mistica descritta da Bergson, si nota come essa sia ben radicata nella metafisica del divenire, o del *se faisant*, caratteristica di tutta l'opera bergsoniana.

La società aperta nella quale abita l'umanità creatrice è una visione trasmessa originariamente dai mistici, le cui esistenze hanno fornito al resto dell'umanità un'attrazione capace di trascinarli nella direzione stessa dello slancio vitale e dell'apertura, attraverso acquisizioni morali ma anche materiali. La concezione della mistica proposta da Bergson è dunque tutt'altro che abbandono della realtà o contemplazione statica di un principio trascendente, e non abbandona mai il proprio radicamento nell'esperienza concreta – l'esperienza individuale in cui si manifesta e l'esperienza morale e sociale in cui si risolve.

Il vero misticismo non consiste insomma in uno *stato*, come potrebbe essere l'estasi, bensì in un *movimento creativo* di contatto con la fonte stessa dello slancio di vita in cui siamo immersi e un ritorno alla dimensione dell'esistenza umana nella quale i mistici, trasformati dalla loro esperienza estatica, continuano a diffondere tra gli uomini l'amore divino di cui sono stati partecipi: essi si impegnano per «trasformare in sforzo creatore quella cosa creata che è una specie, e trasformare in movimento ciò che, per definizione, è un arresto.» (DS, 180; 249). Bergson fa sempre affidamento all'esperienza vissuta e in particolare all'azione: così, i santi e gli eroi agiscono sugli altri uomini tramite ciò che fanno e ciò che sono, e non con i propri scritti o le proprie parole; la saggezza risulta così indistinguibile dall'eroismo, come ha sostenuto Vladimir Jankélévitch in un articolo che trae il titolo da una formula spesso ripetuta nelle *Due fonti*: *N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font* (non ascoltate

quel che dicono, guardate quel che fanno, Jankélévitch<sup>3</sup>, 161-162; cfr. *DS*, 28, 112, 127, 142; 26, 149, 172, 193).

Bergson sembra così esorcizzare le numerose accuse di spiritualismo che erano state rivolte al suo metodo ancor prima delle *Due fonti*, come quella di Henri Lefèbvre che in un articolo del 1925 sul «nuovo misticismo» rimprovera a Bergson di rifugiarsi nell'interiorità e di svalutare la dimensione dell'azione e della concretezza:

Bergson ha sentito mirabilmente la necessità di una filosofia della coscienza creatrice. Ma a nostro avviso egli ha tradito il proprio pensiero. Egli mantiene una diffidenza stupefacente nei confronti del mondo esteriore, che secondo lui è solo opprimente e sterile. [...] L'azione è ridotta ai semplici bisogni pratici, e la spiritualità vera deve svolgersi in questa durata tutta interna. [...] All'inizio della speculazione bergsoniana si trova dunque un postulato inespresso; la vita non è azione integrale, ma assicurazione speculativa e magica, interiorità pura, scoperta e possesso di un reale preesistente. (Lefèbvre, 501-503).

In modo molto simile a Friedmann, che identificherà il bergsonismo con una fuga decadente nello spiritualismo in reazione alle sfide della società industriale moderna (Friedmann<sup>1</sup>), Lefèbvre conclude:

Con questa mitologia, con questo disdegno del mondo esteriore, il bergsonismo è la filosofia di un'epoca in cui gli spiriti impotenti si sono abbandonati a tutte le schiavitù scientifiche e sociali, hanno teorizzato la loro rovina e si sono infine rifugiati nelle delicatezze e nelle vane sottigliezze della vita interiore. (Lefèbvre, 503).

Il giudizio che Merleau-Ponty darà della filosofia bergsoniana nel saggio del 1947 *Il metafisico nell'uomo* non si distanzia molto da tali giudizi nell'accentuare la dimensione spirituale e tutta serrata nell'interiorità della filosofia di Bergson; secondo Merleau-Ponty il metodo descritto nell'*Introduzione alla metafisica* sarebbe stato tradito per spostare l'oggetto dalle «linee di fatti» a uno slancio vitale o spirituale. Bergson avrebbe così finito per contraddirsi producendo un sistema garantito dal punto di vista dell'osservatore assoluto che passa al di là del mondo con un'intuizione che consiste in un «eterno riposo», facendo

allusione ad un'intuizione unicamente contemplativa e statica che, come si è visto, è invece lontana dall'intuizione mistica delle *Due fonti* (Merleau-Ponty<sup>1</sup>, 163; 118).

Se si volesse trovare un correlativo biografico dell'importanza assegnata dal filosofo alla dimensione sociale della verità, lo si troverebbe nel suo testamento:

Le mie riflessioni mi hanno condotto sempre più vicino al cattolicesimo, nel quale vedo il compimento raggiunto del giudaismo. Mi sarei convertito, se non avessi visto prepararsi da anni... la formidabile ondata di antisemitismo che dilagherà nel mondo. Sono voluto restare con coloro che domani saranno perseguitati. (Mossé-Bastide, 352).

Nell'*Elogio della filosofia* Merleau-Ponty riconosce nella rinuncia alla conversione e al battesimo una particolare concezione della verità che, come si è visto, è strettamente legata all'azione morale che la esprime:

proprio per la scelta fatta Bergson testimonia che per lui non c'è un *luogo della verità* dove si debba andare a cercarla costi quel che costi, anche spezzando i rapporti umani e i legami della vita e della storia. Il nostro rapporto con la verità passa attraverso gli altri. (Merleau-Ponty<sup>2</sup>, 37; 37).

Se è vero dunque che le *Due fonti* dialogano con il presente riguardo al tema religioso, è soprattutto internamente al proprio pensiero che Bergson dipinge una mistica dal carattere immanente e dinamico, che ben si inserisce nella propria ontologia fondata sulla dimensione del *se faisant*. In questa prospettiva non è esatto definire il sociale come una dimensione inferiore, asservita ai bisogni vitali e alla conservazione della specie, mentre la mistica abbandonerebbe il sociale per dedicarsi all'interiorità, alla libertà, allo spirito. La religione, sia essa statica o dinamica, è legata allo sviluppo delle società dalle quali sorge: l'appello dei mistici deve infatti contagiare gli altri uomini verso il dinamismo dell'energia creatrice ed imporre un nuovo senso alla vita civile. Anziché risolversi nell'esclusione della società per abbandonarsi totalmente a Dio, il misticismo mantiene un ruolo conoscitivo privilegiato ed esige al tempo stesso che l'amore si diffonda tra gli uomini tramite azioni di carità, mettendo dunque

l'accento sulla dimensione umana dell'esistenza, che si svolge sul piano misto dell'intelligenza e dell'azione.

Godendo del vantaggio di essere estraneo alla crisi modernista francese, Cassirer offre un'interpretazione del misticismo delle *Due fonti* libera da condizionamenti dottrinali, valorizzando la combinazione di filosofia della vita e di religione dell'appello:

Con la transizione alla religione dinamica è suonata l'ora della liberazione per l'umanità. La coscienza si alza liberamente al di sopra della vita; vede l'inizio e la fine di essa, la sua origine e il suo fine. E in questa doppia visione ora anche il sapere umano stesso è arrivato interamente a se stesso per la prima volta; esso ha effettuato la propria unità con la vita e il proprio punto di distacco da essa. [...] Resta tuttavia come un merito caratteristico e non sottovalutabile dell'etica bergsoniana l'aver osato audacemente, sulla strada e con i mezzi assegnati dal proprio sistema, una nuova avanzata a partire dall'ambito della vita verso la religione della libertà. (Cassirer<sup>1</sup>, 146, 151).

È infatti importante sottolineare che la filosofia della mistica di Bergson si inserisce in un'opera dedicata alla società e portata a rispondere a problemi del momento presente, e che dunque, al di là delle discussioni che hanno tentato di etichettare il punto di vista religioso di Bergson o lo statuto che egli attribuisce a Dio, è rispetto a temi sociali che la mistica trova significato *sulla strada e con i mezzi assegnati dal proprio sistema*.

#### 4. Per un'interpretazione del misticismo nelle *Due fonti*

La visione d'insieme della filosofia della tecnica nell'arco dell'opera di Bergson permette di comprendere in modo particolarmente sfumato l'evoluzione della teoria del misticismo nelle *Due fonti*.

La diffidenza di Bergson nei confronti del macchinismo che caratterizza i suoi anni giovanili va incontro infatti a profondi aggiornamenti e rielaborazioni, che trovano spiegazione nell'andamento interno del suo pensiero ma che dipendono anche in parte da eventi legati al suo tempo e alla sua biografia, in primo luogo dallo sviluppo dell'industrialismo e dalla Grande Guerra.

Nelle conferenze degli anni di insegnamento nei licei e nel saggio sul *Riso* il campo semantico della macchina fornisce spunti per metafore che sottolineano tutto ciò che contraddice la sfera della vita, della spontaneità, della *souplesse*: la meccanica sovrapposizione di concetti di un sistema filosofico non corrisponde alla fluidità sfumata del pensiero, il modello del meccanismo non può servire per spiegare il vivente, così come la rigidità burattinesca di un gesto o di un comportamento umano provoca una reazione naturale che ne fa emergere l'effetto comico. L'immagine della macchina è dunque un polo che condensa attorno a sé elementi che costituiscono in quegli anni il bersaglio polemico di Bergson, come lo scientismo che tende a quantificare persino il fenomeno vitale o la filosofia sistematica di impronta hegeliana. L'affermazione dell'industrialismo che contraddistingue gli anni tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento accompagna un cambio di atteggiamento nei confronti delle macchine, il cui emblema è la naturale confidenza dell'*Homo faber* con la tecnologia: nell'*Evoluzione creatrice* infatti è proprio la capacità di costruire strumenti che permette all'uomo la propria liberazione dalle costrizioni della materia e che gli apre possibilità intellettuali sempre più elevate, svincolate dall'automatismo in cui sono invece bloccate le altre specie animali. Nei primi anni Dieci il viaggio negli Stati Uniti, dove Bergson entra in contatto con una civiltà più profondamente industrializzata di quella dalla quale proveniva, lo impressiona positivamente per l'audacia imprenditoriale e tecnologica che trova modo di realizzarsi in tale società; il suo entusiasmo viene però spento ben presto dallo scoppio della guerra e dalle inquietudini che la potenza industriale della civiltà moderna suscita tanto in Bergson quanto in molti altri intellettuali europei dell'epoca.

L'esperienza della guerra, nella quale Bergson è coinvolto a livello pubblico prestandosi talvolta a sostenere una propaganda nazionalistica che non sarà senza risvolti sulla sua reputazione, anche filosofica, nei decenni successivi, rappresenta una vera e propria cesura per quanto riguarda la filosofia della tecnica. Lo stretto legame che l'industrialismo mostra di avere con il militarismo e l'imperialismo mette allo scoperto implicazioni morali che venivano appena sospettate nell'*Evoluzione creatrice* e che riecheggiano invece con toni assai più drammatici la velata tecnofobia delle primissime opere. La contrapposizione quasi caricaturale tra la Germania industrializzata e predatrice e la Francia bastione dei valori morali dell'umanità è l'immagine che sintetizza la posizione nei primi discorsi di guerra, inconciliabile con l'immagine ottimistica dell'*Ho-*

*mo faber*. L'approfondimento del carattere di ambiguità della tecnica richiede di oltrepassare le conclusioni dell'*Evoluzione creatrice*, le quali avrebbero lasciato sperare che l'avanzamento tecnologico sarebbe stato proporzionale alla liberazione dell'uomo. La condanna della tecnica viene corretta già nel corso della guerra, quando Bergson riconosce la necessità dei rinforzi statunitensi, essendosi reso conto del fatto che la sola forza morale della Francia non sarebbe stata in grado di sostenere la lotta con l'esercito prussiano.

Le esperienze politiche degli anni Dieci e Venti, che si prolungano oltre la guerra con la presidenza della Commissione Internazionale di Cooperazione Intellettuale della Società delle Nazioni, corroborano la consapevolezza del filosofo che le questioni della pace, della democrazia, dell'educazione e del perfezionamento morale dell'umanità manifestano un legame profondo con le condizioni materiali nelle quali l'umanità vive.

L'attenzione di Bergson si rivolge in quel periodo alla ricerca di un punto di convergenza tra la filosofia della tecnica radicata nell'evoluzione e i temi morali, sociali e religiosi per i quali nutre un interesse crescente. Egli ricercherà per quasi vent'anni tale punto di convergenza, approfondendo lo studio delle scienze sociali e della mistica e riflettendo sui rischi distruttivi dell'industrialismo contemporaneo. Gli eventi storici recenti mettono infatti alla prova il modo di pensare la tecnica all'interno dell'evoluzione biologica proposto nel 1907: l'unione tra storia umana e storia naturale si realizza nella formula della «legge di duplice frenesia» proposta nell'ultimo capitolo delle *Due fonti* proprio per rendere conto dello sviluppo materiale dell'umanità. L'andamento dicotomico calcato sull'evoluzione biologica che Bergson rintraccia nel divenire storico porta ad attribuire l'accelerazione industriale e la smania consumista contemporanee ad un «incidente di manovra» che avrebbe spinto la meccanica, originariamente diretta verso «la liberazione per tutti», ad un frenetico e folle sviluppo.

La netta opposizione esteriore di misticismo e meccanicismo, che aveva contraddistinto Francia e Germania all'inizio della guerra, si trasforma così in una polarità interna tra due tendenze che non si presentano mai in purezza e che riguarda l'intera umanità. La tendenza meccanicista, inserita in una legge dicotomica, viene dunque considerata da Bergson come uno dei punti di vista possibili su un'unica corrente originaria, che cresce e progredisce orientandosi alternativamente alla direzione della meccanica o della mistica. Combinando la teoria dell'evoluzione della vita esposta nell'*Evoluzione creatrice* alle riflessio-

ni morali sollecitate dagli eventi degli anni Dieci e Venti, Bergson unisce essere e dover essere senza concedere alla morale dettata dai bisogni della specie più che un campo parziale di validità limitato alle società chiuse, dove l'imperativo per la propria sopravvivenza si riflette in un contesto sociale dominato dal conservatorismo, dalle gerarchie e dalla difesa dai pericoli esterni; la morale vera e propria alla quale egli fa appello vale invece in ragione dell'aspirazione ed è sollecitata dall'esempio delle vite dei mistici che sono eccezionalmente entrati in contatto con l'origine della vita.

L'appello al misticismo, che costituisce una delle più visibili novità delle *Due fonti* ed è il fenomeno a cui fa capo tutta la teoria della morale e la possibilità dell'apertura, era già stato introdotto fin dagli anni del conflitto mondiale per contrapporre all'ipertelia del corpo tecnologico prussiano il modello culturale francese, la cui forza risiedeva nel perfezionamento interiore. Il ricorso al misticismo dagli anni Venti in poi è finalizzato al recupero del rischioso squilibrio tra dimensione tecnologica e morale, tra "corpo" e "anima" dell'umanità che il filosofo aveva iniziato a tematizzare alle soglie della guerra e aveva inizialmente cristallizzato nell'opposizione tra Francia e Germania.

In questa prospettiva è proprio l'insufficienza del modo in cui era stata tematizzata la tecnica nell'*Evoluzione creatrice* a sollecitare un aggiornamento in quell'ambito e a condurre sino all'elaborazione delle *Due fonti*. L'insoddisfazione per lo sviluppo dell'attività scientifica e tecnologica dominante che giustifica il tema dell'ultimo capitolo delle *Due fonti* riflette un momento in cui, come ha osservato Horkheimer, Bergson ritiene che «Ambito e contenuto, metodi e scopi dell'attività scientifica non hanno più un rapporto controllabile con i bisogni degli uomini.» (Horkheimer<sup>2</sup>, 174; 226). Le «osservazioni conclusive» dell'ultimo capitolo delle *Due fonti* riguardo ai temi economici e politici dell'attualità, sono state lette in alcuni casi come riflessioni occasionali sui temi del presente e spesso sono state rapidamente liquidate nelle recensioni come un accessorio esterno all'argomentazione del resto dell'opera (Guy-Grand). L'importanza rilevante della riflessione sulla civiltà industriale è invece testimoniata da Chevalier, stando al quale in una conversazione del 3 aprile 1932, pochi giorni dopo la pubblicazione delle *Due fonti*, Bergson avrebbe affermato: «Il mio ultimo capitolo doveva costituire un altro libro. Poi ho rinunciato a scriverlo e mi sono accontentato di aggiungerlo al mio libro sulla *Morale e la religione*.» (Chevalier<sup>2</sup>, 159).

Del resto, il gesto di Bergson in quegli anni non è isolato: si trovano allo

stesso limite tra filosofia e politica il carteggio Einstein-Freud *Perché la guerra?* o la conferenza di Husserl *La crisi delle scienze europee* (Bouaniche). L'originalità di Bergson rispetto agli altri interventi risiede nel fatto che egli, anziché fare appello principalmente alla cultura e all'educazione – come nel caso di Einstein e Freud, o al ritorno alle fonti della razionalità scientifica – come proponeva Husserl, si affida ad un rinnovamento morale e religioso che passa attraverso il misticismo (Soulez-Worms, 239).

Sembra insomma che l'ultimo capitolo non sia affatto un episodio accidentale, ma che sia pienamente integrato nell'opera e anzi *ne orienti la struttura*. La tecnica è infatti uno dei fulcri più importanti delle *Due fonti*: essa condensa attorno a sé le preoccupazioni sulla convivenza pacifica tra le nazioni, che a loro volta hanno generato le riflessioni sull'urgenza di una cura morale delle protesi tecnologiche dell'umanità e sull'importanza storica dell'appello dei mistici all'apertura.

I primi tre capitoli delle *Due fonti* presentano le società chiusa e aperta e le religioni statica e dinamica, per concentrarsi solo nel quarto ed ultimo capitolo sul tempo presente. Bergson introduce il tema della tecnica a partire dalla religione dinamica, in relazione al carattere attivo della mistica cristiana: egli afferma in tal modo la priorità logica della mistica sulla meccanica: «la mistica chiama la meccanica» (DS, 238; 330). Il significato pratico delle categorie di chiuso e aperto e il loro valore nella storia presente viene introdotto solo dopo aver delineato lo statuto della religione statica e dinamica e della società chiusa ed aperta. La presenza dell'ultimo capitolo non è però motivata solo dalla volontà di *completare* le riflessioni dei capitoli precedenti con considerazioni sulla contemporaneità: la sua necessità argomentativa è più profondamente interna all'opera poiché proprio in quel capitolo sono racchiuse le questioni che hanno generato l'intero libro.

*L'ordine espositivo sottende insomma una genesi cronologica degli argomenti che va in senso inverso*: come si è cercato di mettere in luce è infatti a partire dall'emergenza presente del problema dell'industrialismo e della guerra che Bergson coglie gli stimoli per integrare nella propria filosofia l'esperienza mistica, ovvero una forma di intuizione della realtà vitale “garantita” rispetto all'intuizione metafisica e a quella estetica dalla prova dell'azione che è fornita da alcuni uomini privilegiati. L'intera umanità, trascinata dal loro esempio e avvalendosi della potenza industriale attuale, potrebbe virtualmente liberare la propria forza spirituale, aggirare la natura ed evitare la guerra.



Il ribaltamento della formula «la mistica chiama la meccanica» nell'appello finale al «supplemento d'anima» è esplicito, ma se si riconosce che le questioni dell'industrialismo e della guerra sono l'asse stesso attorno al quale si organizzano e si definiscono gli altri argomenti, le implicazioni sull'interpretazione dell'intera opera e in particolare del misticismo sono assai profonde.

La ricerca della genesi dei temi delle *Due fonti* e del loro ordine cronologico al di là dell'ordine narrativo e logico che Bergson gli assegna nel libro finisce infatti per stemperarne l'accento spiritualista e per mettere in evidenza le motivazioni politiche e sociali che ne hanno accompagnato la maturazione, spostando così il baricentro dell'interpretazione verso una dimensione più immanente.

Una simile spiegazione giustificherebbe l'appello ad una mistica *attivista e insolitamente integrata alla meccanica* e che viene valutata proprio in base al criterio del riflesso di *apertura sociale* che essa è in grado di produrre. Ciò consente di leggere le *Due fonti* andando al di sotto degli accenti spiritualisti, seguendo la traccia di un rapporto che lega persino il tema della mistica ad un interesse prioritario per il piano immanente della storia dell'umanità, per il suo divenire concreto, materiale, per il suo avvenire condiviso con le macchine.

Se è vero dunque che le *Due fonti* dialogano con il presente sul tema della natura della mistica, suscitando approvazioni e critiche in particolare all'interno del dibattito sul modernismo, Bergson è lontano dall'intenzione di dare una definizione del divino così come dalla volontà di schierarsi con l'una o l'altra famiglia dottrinale: è infatti soprattutto all'interno della propria filosofia che egli trae gli elementi per definire una mistica dal *carattere immanente e dinamico*, che oltre a rispondere ad urgenze sociali del momento presente si integra nell'ontologia fondata sulla dimensione del divenire e del *se faisant*.

### Nota bibliografica

La filosofia di Deleuze è accompagnata da una rilettura dell'opera di Bergson che non riguarda solo l'importante monografia del 1966, ma che si snoda dai primissimi scritti (DELEUZE<sup>1</sup>, DELEUZE<sup>2</sup>) sino ai volumi sul cinema del 1984 e 1985 (DELEUZE<sup>6</sup>, DELEUZE<sup>7</sup>). Il confronto con Bergson si svolge in particolare attorno al concetto-chiave di *differenza*, a cui vengono ricondotte tutte le sue opere: se nel *Saggio* e in *Materia e memoria* la durata cambia natura

dividendosi e dunque differenziandosi internamente, nell'*Evoluzione creatrice* si vede la differenza in atto: la differenza vitale è intesa come differenza interna della durata. Nelle *Due fonti* è invece il momento della differenziazione storica, in cui la differenza diventa coscienza di sé, poiché nell'uomo si sviluppa la tendenza originale prima assopita nella materia. Per un'analisi approfondita della lettura deleuziana di Bergson si rinvia a WORMS<sup>3</sup>.

Bergson, che pure non si è mai occupato specificamente di estetica, ha avuto un'importante influenza sulla teoria dell'arte e sulle pratiche artistiche. L'attenzione per la sua filosofia estetica ha coinvolto principalmente studiosi italiani, tra i quali ricordiamo FRANZINI, CONTINI, BELLINI e BERTOLINI, che riporta in appendice la traduzione di BAYER.

La speranza riposta da Bergson nelle scoperte delle scienze psichiche e parapsichiche fa parte dei soggetti meno conosciuti del suo pensiero, ma documentato dai verbali delle sedute all'Institut général de psychologie (*M*, 673-674) dal saggio su "Fantasmi di viventi" e "ricerca psichica" (*ES*, 47-63; 61-84). Rare eccezioni sono gli studi prudenti di BLONDEL e WATERLOT<sup>4</sup>.

Quanto alle letture bergsoniane di filosofia della religione, la lettera a James del 6 gennaio 1903 testimonia le impressioni sulle *Varietà dell'esperienza religiosa* (*M*, 579-581; JAMES<sup>1</sup>) e la lettera del 31 marzo 1910 discute l'articolo sul misticismo JAMES<sub>4</sub> (*M*, p. 817), studi entrambi che contribuiranno a disegnare i tratti della mistica nelle *Due fonti*. Le principali voci della discussione in psicopatologia sulla vera e la falsa mistica, oltre a JANET e CHARCOT, sono RIBOT, BASTIDE, DUMAS, MURISIER; la collocazione di Bergson in tale controversia è trattata da POULAT<sup>2</sup>, 265-270, GODDARD e VIEILLARD-BARON<sup>2</sup>.

Per comprendere ciò che Bergson ha rappresentato nella crisi modernista si veda lo studio capitale di POULAT<sup>1</sup>, oltre a TRESMONTANT, SANTUCCI e SOULEZ-WORMS, 233-234.

Il decreto *Lamentabili sane exitu* emanato da Pio X il 3 luglio 1907, che sancisce la censura contro i cultori della critica o dell'esegesi scientifica dei Libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, viene rinforzato dall'enciclica *Pascendi dominici gregis* pubblicata l'8 settembre dello stesso anno, con la quale il papa estende la condanna all'intera corrente modernista. La risposta di Loisy alla posizione del Sant'Uffizio (LOISY<sup>1</sup>) gli costa l'immediata condanna alla condizione di scomunicato *vitandus*. Il dialogo tra Bergson e Loisy viene ripercorso da POULAT<sup>3</sup>, 254-306, GUITTON, FORNI ROSA e TRÉMOLIÈRES. Gli scambi tra i due autori sono testimoniati da diverse lettere e da LOISY<sup>4</sup>, saggio critico

sulle *Due fonti*. Un commento di Bergson all'opera è stato pubblicato con una presentazione e un commento di Camille de Belloy in WORMS<sup>2</sup>, 129-142. Tale nota è considerata una riflessione preliminare alla discussione diretta con Loisy, testimoniata dalle lettere di Bergson del 12 novembre 1933 e del 16 dicembre 1936 (C, 1428-1430, 1556-1557).

L'abate Bremond viene eletto all'Académie nel 1923 con l'appoggio di Bergson. In BREMOND<sup>1</sup> egli delinea una storia della spiritualità francese del XVII secolo e mette in risalto la dimensione mistica della poesia e la sua analogia con alcune forme di preghiera, sottolineando la comune natura intuitiva dell'arte e del misticismo già sostenuta da Bergson (BREMOND<sup>2</sup> e BREMOND<sup>3</sup>).

Per la discussione dell'atteggiamento di Bergson in rapporto ai dogmi cristiani si veda TONQUÉDÉC<sup>30</sup>, 664-666, che afferma la profonda distanza tra il filosofo e la mistica cristiana, mentre propende per una lettura più conciliante SERTILLANGES<sup>4</sup>, 102-104 e SERTILLANGES<sup>6</sup>, 45. Una visione d'insieme del giudizio dei cattolici su Bergson è offerta da DE BELLOY e da SITBON PEILLON<sup>3</sup>, la cui recente ricerca sulle *Due fonti*, oltre a ricostruire in modo esaustivo la storia della ricezione di quest'opera, offre un'erudita rassegna delle principali voci del dibattito sulla mistica, riuscendo nel tentativo raramente intrapreso dalla critica di integrare i dibattiti teologico, sociologico e filosofico che costituiscono lo sfondo delle riflessioni delle *Due fonti*.

Maritain, una delle voci più influenti del cattolicesimo francese nella prima metà del secolo, dopo un iniziale apprezzamento della filosofia bergsoniana negli anni giovanili, in seguito alla conversione nel 1906 trova in Bergson uno dei suoi obiettivi polemici principali, al quale consacra interamente il suo primo libro (MARITAIN<sup>1</sup>). Secondo Maritain la filosofia bergsoniana non potrà mai essere cattolica poiché i suoi attacchi all'intelligenza distruggono i presupposti della Ragione, della Verità e della Fede. Secondo Maritain, Bergson, oltre ad identificare l'intellettualismo con il meccanicismo, contraddice il concetto di sostanza invariabile e conclude ad un panteismo ateo, riferendosi a esseri che si perfezionano in se stessi e che non cercano la loro consistenza in un Dio trascendente. Il filosofo neotomista individua un legame consistente tra la critica bergsoniana dell'intelligenza e l'anti-intellettualismo modernista a cui egli si opponeva. È sulla falsariga delle argomentazioni di Maritain che si basa il vaglio dei periti del Sant'Offizio che sancirono la censura del *Saggio*, di *Materia e memoria* e dell'*Evoluzione creatrice* il primo giugno 1914; sulla questione della messa all'Indice si vedano NEVEU, ARMOGATHE, VIEILLARD-BARON<sup>6</sup>. La

lettura delle *Due fonti* non calma le critiche di Maritain, che continua a riconoscere nel bergsonismo una filosofia inconciliabile con la verità cristiana, come segnala in un esposto al Nunzio Apostolico di Francia nel 1932 (ACDF, S.O. R.V. 1932 N° 32 (prot. 1463/1932) doc. 14/9, f. 48v), questa volta senza ottenere che l'opera sia messa all'Indice. Una lettura critica dell'interpretazione del bergsonismo offerta da Maritain è di RONCHI, 207-231; si vedano anche TRESMONTANT, 168-172, BARS, Raïssa MARITAIN.

Il giudizio negativo sul protestantesimo, testimoniato da CHEVALIER, 200-201, 257, 281-282 e SERTILLANGES<sup>6</sup>, 54, è commentato in GILSON<sup>1</sup>, 150 e GOUHIER<sup>1</sup>, 123-124.

Uno studio esaustivo dell'opera di Laberthonnière è offerto dalle monografie di PAZZAGLIA e LOSITO, oltre che dal breve intervento di D'HENDÉCOURT.

Per una ricostruzione storica del rapporto tra la Chiesa cattolica e la politica francese dall'apertura di Leone XIII alla questione sociale sino alla militanza dei modernisti durante il pontificato di Pio X si rinvia a MAJEUR, 193-203. Tra gli esponenti del cattolicesimo sociale ci limitiamo a ricordare il movimento progressista e democratico «Sillon», particolarmente attento all'educazione popolare, che ruotava attorno all'omonima rivista diretta da Sangnier. Insolita è la posizione del domenicano Sertillanges che, da una posizione formalmente anti-modernista, affronta il rapporto tra cristianesimo e socialismo affermando: «Il cristianesimo è la religione sociale per eccellenza [...] perché è la religione della fratellanza, del sacrificio altruistico e della cooperazione per il bene umano, di cui il bene divino è la formula superiore [...] Percorrendo collo sguardo il mondo socialista, dovremo constatare che non tutto è in esso dello stesso colore; che vi si trovano buone volontà smarrite; ed esse meritano, da parte del cristiano, ben più di un saluto fraterno e un anatema.» (SERTILLANGES<sup>1</sup>, V; VII). Tale posizione nei confronti delle idee socialiste procurò a Sertillanges una denuncia alla Congregazione per la Dottrina della Fede, che tuttavia non mise all'Indice le sue opere (S.O. R.V. 1932 N° 32, prot. 1463/1932). In Italia uno dei principali esponenti del cattolicesimo sociale fu Olgiatei, sostenitore di una subordinazione dell'economia alla religione «in nome della carità sociale» (OLGIATEI<sup>2</sup>, 46): anche se il cristianesimo non è mai stato legato a nessun ordinamento economico, secondo Olgiatei esso ispira, influenza e fa svolgere l'economia di ogni tempo (Id., 43). È interessante ricordare che egli intervenne dopo la messa all'Indice delle opere di Bergson nel 1914 difendendo il filosofo francese dalle accuse di irrazionalismo (OLGIATEI<sup>1</sup>),

riproducendo la reazione di PÉGUY<sup>3</sup>, che per attenuare l'effetto della condanna del Sant'Ufficio scrisse una nota nella «Grande revue» (PÉGUY<sup>3</sup>) e dedicò a Bergson un fascicolo dei *Cahiers de la quinzaine*, per mostrare la presenza di un «nouveau rationalisme» nella filosofia di Bergson. Per uno studio del rapporto tra Péguy e Bergson attorno alla messa all'Indice si veda BOUTRY; per un approfondimento del loro pensiero politico, e segnatamente delle nozioni di società armoniosa in PÉGUY<sup>1</sup> e di società aperta, si rimanda a FORCINA.

Controversa è la questione del testamento di Bergson, soprattutto per quanto riguarda la parte che la moglie di Bergson omise quando lo fece pubblicare sulla «Gazette de Lausanne» il 9 settembre 1941. Il contenuto ambiguo è stato reso noto da DELATTRE, 16: Bergson accusava «certi ebrei privi di senso morale» di avere una parte di responsabilità nella diffusione dell'antisemitismo.

Anche in un altro punto del testamento Bergson prende distanza dagli ebrei affermando: «Ho molti amici, ma il successo mi è valso anche qualche nemico mortale (e si dà il caso che siano tutti ebrei, miei correligionari). Probabilmente si accaniranno contro la mia memoria dopo la mia morte.» Bergson pensa quasi certamente a Poltzer e a Benda. Accanto alla solidarietà nei confronti dei correligionari Bergson manifesta una distanza che però, come nota Worms, non è una negazione: il filosofo vede infatti nel cristianesimo «il compimento completo del giudaismo», come aveva già affermato nelle *Due fonti*: «a una religione che era ancora nazionale si sostituì una religione capace di divenire universale. A un Dio che sentenziava su tutti gli altri per la sua giustizia e per la sua potenza, successe un Dio d'amore e che amava l'intera umanità. Per questo esitiamo a classificare i profeti ebrei fra i mistici dell'antichità [...] Tuttavia, nessuna corrente di pensiero o di sentimento ha contribuito quanto il profetismo ebraico a suscitare il misticismo che chiamiamo compiuto, ossia quello dei mistici cristiani.» (DS, 184; 254-255). Le implicazioni del testamento sono state approfondite da SOULEZ<sup>3</sup>, 325-326, SOULEZ-WORMS, 267-269, PÉTYX<sup>1</sup>. L'origine ebraica di Bergson impone di chiarire la sua fama ambigua tra i membri dell'Action Française. L'apprezzamento di Bergson da parte di alcuni di essi, che riconoscono nella sua filosofia un'apologia dell'eroismo e dello sforzo per il superamento di sé favorevole all'elitismo antiparlamentare, costituisce una delle ragioni che determinano le accuse rivolte al filosofo dalla sinistra. Del resto, una buona parte dell'Action française negava di essere influenzata filosoficamente da Bergson e anzi lo accusava di partecipare ad un «complotto ebraico» per introdurre nella cultura classica e latina della Francia

un «romanticismo integrale» ispirato alle «ideologie tedesche». La ricezione di Bergson da parte della destra nazionalista, conservatrice e antiparlamentare viene trattata dettagliatamente in AZOUVI, 173-193; si veda anche PETER, 75.

Il valore sociale che Bergson assegna alla verità, testimoniato dalle affermazioni del suo testamento, viene riconosciuto da Merleau-Ponty in occasione della lezione inaugurale tenuta al Collège de France nel 1953 (MERLEAU-PONTY<sup>2</sup>); per mantenere la tradizione che prevedeva un elogio del predecessore all'inizio dei corsi, Merleau-Ponty stempera le critiche verso Bergson, che aveva ricoperto la cattedra prima di lui, mutando i toni rispetto alle letture degli anni precedenti, che erano spesso critiche e motivate dalla vicinanza di Merleau-Ponty al punto di vista della fenomenologia husserliana e sartriana (MERLEAU-PONTY<sup>1</sup>, MERLEAU-PONTY<sup>4</sup>, MERLEAU-PONTY<sup>5</sup>). Oltre al motivo d'occasione, la lettura positiva di Bergson in MERLEAU-PONTY<sup>2</sup> è segno della sua progressiva svolta filosofica che lo porterà ad allontanarsi dal soggettivismo delle prime opere per elaborare un'ontologia e una filosofia della natura, progetto nell'ambito del quale la riconsiderazione di Bergson avrà un peso molto significativo, segnatamente per quanto riguarda la teoria delle immagini del primo capitolo di *Materia e memoria* e la critica al principio di ragion sufficiente dell'ultimo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*: Merleau-Ponty proseguirà su questa via per andare oltre la considerazione dell'essere in modo assolutamente positivo, verso la definizione di un essere cavo che tollera il nulla in seno a se stesso e che include in sé la negatività senza ridurla (MERLEAU-PONTY<sup>3</sup>, MERLEAU-PONTY<sup>6</sup>). I principali studi sul ruolo della filosofia di Bergson in Merleau-Ponty sono le monografie di RONCHI, LISCIANI-PETRINI<sup>2</sup> e CAEYMAEX<sup>3</sup>, oltre al breve ma essenziale saggio di BARBARAS<sup>2</sup>.



## Capitolo quinto

# La vocazione dell'umanità

### 1. La macchina per produrre dèi

L'appello ai mistici, che orienta la tecnica e la politica, rinvia a un'ideale di umanità che trascende quella attuale. In particolare a partire dall'*Evoluzione creatrice* assume rilievo un'idea antropologica regolativa, che coinciderebbe col maggior successo che l'evoluzione potrebbe conseguire sul nostro pianeta. La tecnica ha un ruolo essenziale nella sua realizzazione, così come l'ha avuto nel determinare il successo dell'*Homo faber* tra le altre specie viventi. Come si è detto, la meccanica è tutt'altro che orientata per sua essenza a ostacolare l'umanità o a schiacciarla, anzi è orientata in una direzione più mistica di quanto si creda. È solo per mezzo della meccanica che l'umanità potrà «raddrizzarsi a guardare il cielo» (*DS*, 238; 331) e che potrà compiersi «persino sul nostro pianeta refrattario, la funzione essenziale dell'universo, che è una macchina per produrre dèi.» (*DS*, 243; 338). L'uso dell'utensile ha assecondato l'emergere della coscienza nell'*Homo faber*, così come un giorno «un immenso sistema di macchine» (*DS*, 181; 249) potrebbe idealmente liberare l'attività umana e realizzare l'umanità divina.

Prima di approfondire i caratteri dell'antropologia delle *Due fonti*, è opportuno ricordare che in ciascuna delle sue opere Bergson si confronta direttamente con una delle scienze particolari che si occupano dell'uomo: mentre nel *Saggio* e in *Materia e memoria* il confronto è ristretto all'ambito della psicologia, nell'*Evoluzione creatrice* l'umanità è descritta in quanto specie all'interno dell'evoluzione della natura con il sostegno delle scienze biologiche. Nelle *Due fonti*, infine, il confronto avviene principalmente con l'antropologia e la sociologia (Keck<sup>1</sup>, 58-61). La questione antropologica emerge in modo articolato



soprattutto a partire dal terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, nella conferenza del 1911 *La coscienza e la vita* e nelle *Due fonti*, opere nelle quali Bergson non limita le domande antropologiche ai problemi della conoscenza, del rapporto tra anima e corpo, della libertà o del determinismo, ma comprende anche i problemi della posizione dell'uomo nella natura, del suo ruolo nell'evoluzione, del posto occupato dalle tecniche nella formazione dell'umanità.

Come è stato messo in luce nel primo capitolo, la comparsa dell'uomo a un certo punto dell'evoluzione rappresenta un cambiamento decisivo nel movimento dell'*élan*: l'uomo è infatti l'unico che ha saltato abbastanza in alto dal trampolino da cui la vita aveva preso slancio e che ha saltato l'ostacolo posto dalla materia e dai bisogni che essa impone ad ogni specie. Se Bergson afferma che «l'uomo costituisce il "termine" e il "fine" dell'evoluzione» (EC, 217; 265), egli non intende però che la natura sia rapportata all'uomo: la nostra specie deve infatti lottare per la sopravvivenza alla stregua delle altre e avrebbe potuto essere diversa da quella che è, se l'evoluzione avesse preso diramazioni diverse.

La specie umana è insomma il "fine" dell'evoluzione pur senza esserne la *finalità*: «sarebbe sbagliato considerare l'umanità, l'umanità che abbiamo sotto gli occhi, come qualcosa di preformato all'interno del movimento evolutivo.» (EC, 218; 266). Già dall'*Evoluzione creatrice* la posizione dell'uomo nella natura non si definisce solo in positivo per la distanza rispetto alle linee evolutive che lo precedono, ma anche rispetto a un'immagine di uomo superiore che rappresenta il fine più alto virtualmente presente nell'evoluzione e non ancora realizzato.

*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. Questi residui sono rappresentati dal resto dell'animalità, e anche dal mondo vegetale, almeno in ciò che hanno di positivo e di superiore rispetto agli accidenti dell'evoluzione. (EC, 218; 266-267).*

Nell'uomo resta infatti ben poco delle altre tendenze implicite della vita, sviluppate da altre linee evolutive, come se egli, strada facendo, si fosse alleggerito di pesi ingombranti che i compagni di strada vegetali e animali hanno continuato a trasportare, perdendo però in questo modo anche beni preziosi: «nell'umanità *cui apparteniamo*, l'intuizione è quasi completamente sacrifica-

ta all'intelligenza. [...] Un'umanità completa e perfetta sarebbe quella in cui queste due forme dell'attività cosciente raggiungessero il loro pieno sviluppo.» (EC, 219; 267, corsivo mio; cfr. anche DS, 163; 224). Altre strade dell'evoluzione avrebbero infatti potuto condurre a altri tipi di umanità, più intelligente o più intuitiva. Nell'umanità a cui apparteniamo, l'intuizione è vaga e discontinua e si illumina solo quando è in gioco un interesse vitale:

Sulla nostra personalità, sulla nostra libertà, sul posto che occupiamo nell'insieme della natura, sulla nostra origine e forse anche sul nostro destino, essa proietta una luce vacillante e debole, ma che tuttavia riesce a perforare l'oscurità della notte in cui ci avvolge l'intelligenza. (*Id.*)

La disparità tra intelligenza e intuizione avvertita nell'opera del 1907 prenderà negli anni della guerra le forme della sproporzione tra sviluppo tecnico e morale, tra corpo e anima dell'umanità; per ristabilire il loro equilibrio, come si è visto, prima di fare appello alla mistica Bergson si riferirà in un primo momento alle scienze morali e sociali, come nel discorso tenuto nel gennaio del 1914 per l'insediamento alla presidenza dell'Académie des Sciences morales et politiques: «Alle nostre scienze, alle scienze morali, incombe il compito di ristabilire l'equilibrio. Il compito è grande e bello e l'avvenire dell'umanità dipende senza dubbio dal modo in cui lo si realizzerà.» (M, 1036).

L'umanità «completa e perfetta» dipende insomma dalle scienze che più lavorano nella direzione dell'intuizione, che ha un ruolo privilegiato rispetto all'intelligenza:

la filosofia si rende conto che l'intuizione è lo spirito stesso e, in un certo senso, la vita stessa, al cui interno si ritaglia l'intelligenza attraverso un processo che imita quello da cui si è generata la materia. Così appare l'unità della vita mentale; che può essere riconosciuta solo se ci si pone nell'intuizione per poi dirigersi all'intelligenza, dato che dall'intelligenza non sarà mai possibile passare all'intuizione. (EC, 219; 268).

«Non è con l'intelligenza, o comunque con la sola intelligenza» (DS, 163; 224) che l'umanità riuscirà a riprendere lo slancio da cui proviene e a prolungarlo e sarà anzi sempre l'intuizione a trovare le risposte alle domande vitali, come quelle che Bergson affronta nella conferenza *La coscienza e la vita*, che riguar-

dano «il problema dell'origine, [*recte*] della natura e del destino dell'uomo» (ES, 4; 2). La comparsa dell'uomo lungo la strada dell'evoluzione è dovuta al suo particolare uso della materia, per cui riesce a fare di essa uno strumento di libertà:

vedo nell'intera evoluzione della vita sul nostro pianeta un attraversamento della materia da parte della coscienza creatrice, uno sforzo per liberare, grazie all'ingegnosità e all'invenzione, qualcosa che resta imprigionato nell'animale, e che soltanto nell'uomo si sviluppa definitivamente. [...] In breve, è come se un'immensa corrente di coscienza, in cui si compenetravano virtualità di ogni genere, avesse attraversato la materia per portarla all'organicità e per fare di essa, sebbene essa fosse la stessa necessità, uno strumento di libertà. (ES, 15-16; 18-19).

Come la materia è parte integrante del manifestarsi della vita – *ostacolo* ma anche *condizione di possibilità e stimolo*, allo stesso modo anche la tecnica è parte essenziale nella vita della specie *Homo faber*, dove dispiega la propria capacità di liberazione facendo emergere la coscienza:

L'evoluzione della vita, dalle sue origini fino all'uomo, richiama ai nostri occhi l'immagine di una corrente di coscienza che si insinua nella materia come per aprirvi un passaggio sotterraneo, fa dei tentativi a destra e a sinistra, si spinge più o meno in avanti, la maggior parte delle volte s'infrange contro la roccia, ma, almeno in una direzione, riesce a passare e ricompare alla luce. Questa direzione è la linea evolutiva che conduce all'uomo. (ES, 17-18; 21).

Interrogandosi sul senso della vita, Bergson riconosce nell'esperienza stessa il segnale che ce lo indica: si tratta della *gioia* che si prova nella *creazione*, come quella di una madre che è cosciente di aver creato fisicamente e moralmente il proprio figlio, o gioie eccezionali come «quella dell'artista che ha realizzato il suo pensiero, quella dello scienziato che ha scoperto o inventato.» (ES, 19; 23; cfr. *M*, 1203-1205).

Se dunque, in ogni campo, il trionfo della vita consiste nella creazione, non dobbiamo supporre che la vita umana trovi la sua ragion d'essere

in una creazione che può, a differenza di quella dell'artista e dello scienziato, realizzarsi in ogni momento in tutti gli uomini: la creazione di sé da parte di se stessi, lo sviluppo della personalità grazie a uno sforzo che trae molto da poco, qualcosa da nulla, e aggiunge senza posa alla ricchezza che vi era nel mondo? [...] 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 al suo passaggio, la corrente infinitamente creatrice della vita morale. (ES, 19-20; 24-25).

La creazione morale assume dunque un ruolo privilegiato e la gioia che la accompagna ci garantisce che essa è la frontiera più avanzata dell'evoluzione e i grandi uomini d'azione, gli eroi e i santi vengono presentati come esempi che trascendono la forma comune di umanità. Anche Péguy, per la sua capacità di sollevare gli ideali della Francia, viene annoverato tra di essi: «i grandi cuori, *gli uomini che trascendono l'umano*, devono lasciare dietro di sé qualcosa che hanno imbevuto del loro spirito, che rimane vivente e che rientrerà in azione.» (M, 1586, corsivo mio), afferma riferendosi all'allievo caduto nella battaglia della Marna nella lettera a Daniel Halévy del 25 gennaio 1939.

L'idea del superamento dell'umanità viene approfondita nelle *Due fonti*, quando i mistici e la loro esperienza rivelano il senso dell'evoluzione e dell'umanità:

non si comprende l'evoluzione della vita, a eccezione delle vie laterali su cui si è indirizzata per 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]. (DS, 164; 226).

È bene riflettere sull'uso dell'espressione «più di un uomo», che sembra sostituire il termine «super uomo» [sur-homme] impiegato nell'*Evoluzione creatrice* (EC, 218; 267): Arnaud François ha notato che «tutto accade come se Bergson, tra le due opere, abbia tentato di spogliare il suo vocabolario e il suo

pensiero da ogni elemento troppo ostentatamente nicciano» (*EC*, ed. critica, 498). L'intenzione di distinguersi da Nietzsche emerge anche dalla precisazione riguardo alla "volontà di potenza" che secondo Bergson è incoraggiata dal misticismo ma non deve risolversi in un dominio sugli uomini quanto invece sulle cose, proprio per contrastare l'autorità dell'uomo sull'uomo (*DS*, 239; 332). Egli vuole così specificare che la sua filosofia della vita e del misticismo è incompatibile con l'imperialismo, come era ritenuta invece, in quegli anni, la dottrina della volontà di potenza nicciana.

I mistici, coincidendo con l'amore di Dio, vorrebbero «perfezionare la creazione della specie umana e rendere l'umanità quel che sarebbe stata immediatamente se avesse potuto costituirsi definitivamente, senza l'aiuto dell'uomo.» (*DS*, 180; 248). Le vite dei mistici rivelano così il senso del loro amore per l'umanità:

la sua direzione è la stessa dello slancio vitale; è questo stesso slancio, comunicato integralmente a uomini privilegiati che vorrebbero imprimerlo all'umanità intera e, per una contraddizione realizzata, trasformare in sforzo creatore quella cosa creata che è una specie, e trasformare in movimento ciò che, per definizione, è un arresto. (*DS*, 180; 249).

Riferendosi ad una specie superiore, dinamica e creativa, la cui comparsa sembra presupposta nello slancio che è all'origine della vita e della specie umana, Bergson pare reintrodurre nell'evoluzione l'idea di finalità. Ancora una volta invece ribadisce che il superamento dell'umano non rappresenta un esito preformato, bensì il risultato più avanzato virtualmente producibile dallo slancio, la forma di vita in cui meglio si esprimerebbero la coscienza, la libertà e la creatività. L'uomo è un successo «incompleto e precario» (*DS*, 163; 224), non ancora pienamente realizzato:

Riguardo all'umanità, che è al termine della direzione principale, non ci domandiamo se abbia avuto un'altra ragion d'essere, oltre se stessa. [...] Sulla terra, in ogni caso, la specie che è la ragion d'essere di tutte le altre, *non è che parzialmente se stessa*. Non penserebbe nemmeno a diventarla del tutto se alcuni dei suoi rappresentanti non fossero riusciti, con uno sforzo individuale che si è aggiunto al lavoro generale della vita, a spezzare la resistenza opposta dello strumento, a trionfare dalla

materialità, infine a ritrovare Dio. Questi uomini sono i mistici. Essi hanno aperto una via su cui altri uomini potranno camminare. (*DS*, 197; 273-274, corsivo mio).

La vita di alcuni uomini superiori fornisce agli altri la prova dell'esistenza di un'umanità superiore, alla cui realizzazione compiuta tende l'umanità attuale. Tali uomini sono stati i primi a tentare «di trasformare radicalmente l'umanità, cominciando con il dare il buon esempio. Lo scopo sarebbe raggiunto solo qualora si attuasse alla fine quel che teoricamente avrebbe dovuto esistere in origine, ossia un'umanità divina.» (*DS*, 183; 253, corsivo mio). L'umanità segue dunque una vocazione che sul piano cosmologico corrisponde al prolungamento indefinito dello slancio vitale, la cui espressione più alta è nella libertà e nella creatività di alcuni uomini eccezionali. Tale vocazione, rivelata dalla gioia della creazione e dalla vita dei grandi uomini d'azione, orienta la filosofia della storia e il pensiero politico di Bergson: l'andamento storico della doppia frenesia spinge sempre più avanti le capacità tecniche e mistiche dell'umanità, così come le strategie politiche devono mirare ad imprimere alle azioni degli uomini la direzione dell'apertura, ovvero della pace, della libertà e della creatività intellettuale. L'equilibrio tra intelligenza e intuizione che caratterizzerebbe il *sur-homme* porta dunque con sé importanti conseguenze sul piano dell'azione: l'umanità perfetta realizzerebbe infatti il massimo sviluppo di entrambe le direzioni del lavoro cosciente, intelligenza e intuizione. Per far sì che nell'umanità si diffonda l'intuizione mistica, la filosofia dovrebbe riassorbire l'intelligenza nell'intuizione: «una dottrina di questo genere non facilita soltanto la speculazione: ci dà anche più forza per agire e vivere.» (*EC*, 221; 271). L'immagine che conclude il terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice* suggerisce persino la possibile vittoria, grazie all'uomo, della vita sulla morte:

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 morte. (*EC*, 222; 271).

Il significato di tale immagine si chiarisce in rapporto alla dottrina delle *Due fonti*, dove la credenza nella sopravvivenza dell'anima dopo la morte, di cui Bergson considera «possibile» e anche «probabile» una prova sperimentale (*DS*, 202; 280), potrebbe fornire all'umanità l'energia e l'ottimismo necessari per vincere gli ostacoli posti dalla natura, insomma per resistere alla ricaduta nell'animalità e per tendere invece all'ideale dell'*umanità divina* (*DS*, 242-243; 337-338).

Il rilievo attribuito all'intuizione mistica e alla testimonianza della sopravvivenza dell'anima, capace di diffondersi a piccole comunità, non mettono in secondo piano il ruolo delle condizioni materiali e sociali nelle quali si svolge l'esistenza concreta degli uomini. Bergson ha ben chiaro infatti che la comparsa di un'umanità superiore che vada al di là dei confini delle piccole comunità e dei loro possibili «sciami» presuppone anche la diffusione della sicurezza e della dignità nelle condizioni di vita che possono essere garantite da un'opportuna programmazione del sistema delle macchine. Come al momento della comparsa delle prime specie animali furono proprio le riserve cellulari di glicogeno a permettere l'esplosione del movimento e la svolta rispetto alla vita vegetale, così l'umanità ha ora a disposizione quasi tutti i mezzi materiali che le potrebbero consentire il dispiegamento della propria spiritualità e dunque l'attuazione di una svolta rispetto alla forma di vita attuale:

La macchina ha espresso tutte le sue potenzialità solo dal giorno in cui si è saputo mettere al suo servizio, con un semplice scatto, delle energie potenziali immagazzinate durante milioni di anni, prese in prestito dal sole, a disposizione nel carbon fossile, nel petrolio, e così via. A questo giorno risale l'invenzione della macchina a vapore. (*DS*, 234; 325).

È dunque attraverso l'accumulazione crescente di capacità materiali che si ottiene una somma crescente di libertà. La meccanica è riconosciuta come un essenziale referente evolutivo dell'umanità, col quale la filosofia non può evitare di misurarsi. L'importanza di accostare la riflessione filosofica alla tecnica viene ribadita in occasione del Congrès Descartes del 1937, dove Bergson riflette sull'importanza di svolgere un Congresso internazionale di filosofia in concomitanza con l'Esposizione Universale secondo l'usanza inaugurata da Xavier Léon nel 1900, e riconosce nell'accostamento delle due manifestazioni

un opportuno sforzo dell'umanità per procurarsi il «supplemento d'anima» tanto invocato nelle *Due fonti*:

Qualcuno si stupirà che ci sia stata l'idea di inserire in mezzo ad attrezzi, macchine e altri prodotti materiali della civiltà un'esibizione del pensiero mondiale nelle sue forme più astratte e più elevate. In realtà Xavier Léon aveva dovuto presentire ciò che si è dimostrato fin troppo bene in seguito: che le nostre scoperte e invenzioni più meravigliose si rivolteranno contro di noi se non le sapremo dominare, che l'ingrandimento del corpo dell'umanità la renderà semplicemente incapace di camminare, se non vi unisce un surplus di energia morale per dirigersi e per sostenersi. (*M*, 1574-1575).

La storia dell'uomo sembra insomma essere aperta a due alternative: o egli si abasserà ad assecondare i meccanismi delle macchine che ha montato o sarà in grado di fare lo sforzo di volontà, generosità e intelligenza per dirigere quelle stesse forze verso ideali che sono sembrati fino ad ora inaccessibili. È necessario grande idealismo per evitare la catastrofe e costruire una società ispirata da ideali di democrazia e fraternità, restaurando la nozione di *loisir* in tutta la sua ricchezza spirituale:

L'era delle macchine nella quale siamo entrati potrà essere quella di conflitti formidabili in cui la nostra civiltà sprofonderà se noi ci lasciamo andare, ma che essa raggiungerà, se saremo risoluti, una così meravigliosa *economia di sforzo* e forse anche, malgrado le apparenze, una tale *semplificazione della vita*, che le ore di lavoro si ridurranno a ben poco e che l'uguaglianza tanto cercata tra gli uomini si troverà in una *comunanza di momenti di libertà*. Rechiamoci allora col pensiero in questo regno di Utopia, che si realizzerà nella misura in cui noi lo avremo giudicato e voluto realizzabile. Come occuperà l'uomo la propria giornata? Vedo aprirsi prospettive stupende per le arti in generale, per la letteratura in particolare. (*M*, 1538, corsivo mio).

Con meno speranze, Gina Lombroso nel suo saggio del 1930 *Le tragedie del progresso* – che Bergson legge e cita nelle *Due fonti* –, aveva osservato che l'*otium* dedicato a se stessi, alla creazione morale e alla riflessione è stato il



solo obiettivo capace di giustificare il superamento dell'antica opposizione alla tecnica e permettere l'avvento dell'industrialismo, ma che tale speranza si è rivelata un miraggio (Lombroso, 203). Bergson mantiene invece fermo l'ottimismo che gli permette di considerare il macchinismo come un'occasione di sviluppo per l'intuizione e la libertà, di abbandono del lusso materiale a favore delle «relazioni puramente intellettuali, che dovrebbero essere il lusso e il fascino della vita civilizzata» (*ECS*, 63; *M*, 321), come affermava nella conferenza *La buona educazione* già nel 1885. È una particolare concezione del *lusso* e del *loisir* quella a cui si riferisce Bergson quando tratteggia una possibile forma vita superiore: come ha colto Raymond Aron, ciò dipende dalla posizione dell'intuizione nella natura e rispetto alle altre facoltà:

Non ci si deve stupire che l'intuizione, facoltà di partecipazione metafisica, sia presentata nell'*Evoluzione creatrice* come un residuo d'istinto in un essere vivente che si trova al punto di estremo sviluppo dell'intelligenza. [...] nell'uomo, la cui intelligenza è adattata alla conquista della materia, l'intuizione è solo un retaggio, *un lusso*. L'uomo, *homo faber*, è il vivente che pensa più facilmente la materia che se stesso. Il ripiegamento su di sé non gli è né necessario, né naturale. Analogamente, *la morale aperta e la religione della salvezza sono, in un certo senso, un lusso*. L'uomo era fatto per collettività ristrette. La voce di speranza e di salvezza che si rivolge a tutti e i diritti dell'uomo, cristiani o democratici, nascono da tutt'altra ispirazione. Presuppongono una specie di *superamento della condizione animale* di cui l'uomo resta prigioniero fintanto che rimane sordo all'appello della coscienza e di Dio. (Aron<sup>1</sup>, 356-357, corsivo mio).

È degno di nota che la differenza tra umanità e animalità, attribuita all'intelligenza fabbricatrice nell'*Evoluzione creatrice*, sia ora ricondotta all'*intuizione* generata dall'emozione creatrice e responsabile del passaggio alla società aperta, assolutamente eterogenea rispetto alle società presenti nel regno animale.

Mentre nell'opera del 1907 era l'intelligenza a spezzare la catena e ad aprire all'umanità un destino diverso da quello degli animali per mezzo della tecnica, nel 1932 solo l'intuizione e la tensione all'apertura distinguono propriamente società umane e società animali. La vita sociale è infatti immanente tanto all'istinto quanto all'intelligenza e il ricorso della natura all'abitudine nelle

società chiuse è frequentemente paragonato alla funzione dell'istinto negli alveari o nei formicai (*DS*, 24-25; 21). In società, l'intelligenza adempie dunque ad un compito vitale di organizzazione e di coesione del tutto paragonabile a quello dell'istinto nelle società animali, mentre l'amore universale e l'apertura al progresso suscitati dall'emozione creatrice e dall'intuizione mistica caratterizzano unicamente le società umane. La realizzazione della società aperta può far sì che l'uomo si trasformi da *lupo a dio*, pur sempre mantenendo uno stretto legame con la vita. Riferendosi alla società chiusa Bergson afferma infatti che «le due massime opposte *Homo homini deus* e *Homo homini lupus* si possono facilmente conciliare. Quando si formula la prima si pensa a qualche compatriota. L'altra riguarda gli stranieri.» (*DS*, 220; 305). In una società aperta l'uomo mostrerebbe invece all'intera umanità il proprio volto divino.

L'umanità ideale a cui fanno riferimento le *Due fonti* è affrancata il più possibile dagli ostacoli materiali ed è per questo in grado di sviluppare maggiormente le manifestazioni dell'esistenza umana che riguardano la sfera morale e spirituale – come la creatività intellettuale, l'intuizione e la libertà. Bergson sembra così spostare i termini della propria antropologia in una direzione più vicina al monismo spiritualista a cui voleva opporsi. Questa prospettiva entra però immediatamente in tensione con altri passaggi della sua opera che si prestano invece più facilmente ad interpretazioni dualiste, come quelli in cui rileva la distinzione tra corpo e anima dell'umanità, riproducendo così anche nella dimensione antropologica quella coesistenza di molteplicità e unità che contraddistingue la sfera psicologica così come quella cosmologica e metafisica.

In ultima analisi lo sforzo auspicato da Bergson per produrre un'umanità che integri in sé l'intelligenza fabbricatrice e l'intuizione sviluppando pienamente entrambe le facoltà, lascia intravedere l'immagine ideale di un'umanità nella quale si combinano armonicamente dimensione spirituale e tecnologica e nella quale si esprime una creatività sempre più libera. In tale umanità *ibrida* si congiungono l'elemento *umano* e *non-umano*, da un lato razionalità e spiritualità e dall'altro strumenti tecnologici fabbricati, che rappresentano un partner ineludibile dell'uomo nel cammino verso il *sur-homme*.

In questa forma superiore di umanità la meccanica e la mistica recuperano la loro alleanza originaria, nel quadro di un'*ontologia* che vede nel tutto vitale il movimento della coscienza attraverso la materia e di una *teoria della*

*conoscenza* che interpreta i limiti dell'intelligenza umana alla luce della storia complessiva dell'evoluzione.

Attraverso il ridimensionamento della portata conoscitiva dell'intelligenza umana e la rivalutazione dell'intuizione, Bergson ha infatti spostato il punto di vista dal corpo dell'individuo interessato alla propria sopravvivenza e attento a ciò che può essergli utile all'azione, sino al ben meno antropocentrico *tutto* vitale nel quale siamo immersi. È a partire dall'intuizione della fonte della vita che i grandi uomini vorrebbero condurre l'umanità verso una forma di vita superiore, che restituisca nell'esistenza di ciascuno la tensione tra la dimensione individuale, storica e *spaziale*, e l'appartenenza ad una vita che ci trascende e nella quale «*vivimus et movemur et sumus.*» (PM, 148; 173). L'etica e l'antropologia di Bergson conferiscono alto rilievo alla solidarietà tra uomo e universo: la loro relazione indissolubile è un fatto irreversibile che ha conseguenze profonde nella vita dell'uomo, dove si esprime come vocazione ad un'alleanza e un'interpenetrazione reciproca tra le dimensioni della meccanica e della mistica.

## 2. Il soggetto nella società aperta

Lo statuto della collettività nelle *Due fonti* appare profondamente rivisitato rispetto alle prime opere. Il *Saggio* descriveva la società come ambito dell'esteriorizzazione del proprio sé, luogo dell'allontanamento dalla propria dimensione interiore, profonda, immediata. Il sociale era allora il regno della spazialità, dell'utilità e dell'abitudine, in cui valevano la regolarità, la ripetizione, la rigidità e la fissità dei ruoli. Il compito del *Saggio* era del resto proprio quello di difendere una descrizione della coscienza diversa da quella offerta dalla psicologia associazionista, che proponeva invece il modello di «una vita interiore dai momenti ben distinti, dagli stati nettamente caratterizzati, [che] risponderà meglio alle esigenze della vita sociale.» (DI, 89-90; 103). Bergson riconosceva in quel tipo di sé «la proiezione esterna dell'altro, la sua rappresentazione spaziale e, per così dire, sociale» (DI, 146; 173), una forma di coscienza bene adattata alla «comodità del linguaggio» e alla «facilità delle relazioni sociali» (DI, 108; 126), distante però dalla dimensione di continuità ininterrotta e di imprevedibilità creativa che le è propria. La società, terreno dell'io superficiale, è vista come «un ostacolo esterno da demolire con la filo-

sofia, mentre il ritorno all'immediato sembra essere legato alla desocializzazione della coscienza e dell'io» (Gurvitch, 205).

Il rilievo della coscienza individuale nell'opera del 1889 è il riflesso di una tesi di «individualismo radicale» (Vieillard-Baron<sup>5</sup>, 238) che Bergson rivedrà in seguito: con *Materia e memoria* e *L'evoluzione creatrice* la durata sarà riconosciuta come dimensione che attraversa l'intero essere e che dunque trascende l'io, anziché avere in esso la propria fonte. Nel saggio del 1922 sulla teoria della relatività, Bergson afferma che per rispondere al problema della simultaneità tra i diversi stati di coscienza individuali e la materia circostante «Nasce così l'idea di una Durata dell'universo, ossia di una *coscienza impersonale*, una sorta di legame sia tra tutte le coscienze individuali, sia anche tra le coscienze e il resto della natura.» (*DSi*, 46; 42, corsivo mio). La dimensione impersonale della durata è approfondita ulteriormente nelle *Due fonti* nei suoi esiti sullo statuto del soggetto e sui fondamenti della sua socialità.

La parziale impersonalità dell'esistenza individuale è evidente soprattutto nei mistici. L'aspetto singolare delle «individualità privilegiate» (*DS*, 43; 48) non deve essere inteso come prioritario, diversamente di quanto valeva nei corsi degli anni 1891-1893 al Liceo Henri-IV, dove Bergson insisteva sull'importanza della vita dei grandi uomini e criticava la teoria naturale della società proposta da autori come Spencer, Schäffle e Espinas, che avevano paragonato lo sviluppo delle società a quello dell'organismo trascurando l'importanza «delle crisi intelligenti e contingenti della società, dell'influenza dei grandi uomini.» (*Cours II*, 167). L'importanza assegnata al «ruolo degli uomini di genio, delle intelligenze superiori, ma soprattutto delle volontà potenti è incontestabile» (*Id.*, 170), a conferma della qualità della dimensione individuale dell'esistenza, molto pronunciata anche nel *Saggio*, pubblicato solo due anni prima del corso citato. Nelle *Due fonti* i grandi uomini continuano ad avere la capacità di far progredire la storia, ma con profonde differenze rispetto all'opera giovanile.

È necessario anzitutto constatare che il misticismo è un'esperienza individuale. Le singole vite degli individui eccezionali sono decisive per la vittoria dell'aspirazione morale sulla pressione, sono le loro «creazioni individuali» (*DS*, 64; 79) che hanno permesso il progresso sociale. Esse sono responsabili del trionfo dell'intuizione mistica e della società aperta e in un primo momento sembrano opporsi interamente al carattere spaziale, conformista e abitudinario della situazione sociale che era stata preparata dalla natura per la

specie umana. L'umanità mistica supera infatti l'umanità di cui è composta la società chiusa, analogamente a come nell'evoluzione naturale la specie umana si distacca da quelle animali. Lo slancio che si arresta nella staticità delle società chiuse viene ripreso e rilanciato dalle individualità privilegiate:

uno slancio, che aveva prodotto delle società chiuse perché non poteva più trascinare la materia, ma che poi va a ricercare e a riprendere, al posto della specie, questa o quella individualità privilegiata. Un tale slancio si prolunga anche per opera di alcuni uomini, ciascuno dei quali costituisce una specie composta da un unico individuo. (*DS*, 206; 285).

Emerge così una sorta di distinzione tra due specie, il cui rapporto è simile a quello che esiste nell'evoluzione naturale tra quella umana, dove la vita ha ottenuto maggior successo, e l'insieme delle altre. Il mistico non appartiene alla specie né è un individuo specifico, ma sfugge a questa alternativa poiché è una *specie individuale*. Solo lui può sollecitare l'imitazione degli uomini che, imitando la sua azione individuale, si liberano dal mimetismo sociale (Goddard, 219-229):

lo sforzo inventivo che si manifesta in tutto il regno della vita con la creazione di nuove specie, solo nell'umanità ha trovato il modo di prolungarsi per mezzo di individui ai quali è in tal caso devoluta, con l'intelligenza, la facoltà di iniziativa, l'indipendenza, la libertà. (*DS*, 94; 123-124).

I mistici compiono azioni che, a discapito della specie, rompono la logica del mimetismo sociale e sollecitano l'imitazione da parte degli altri uomini liberandoli dalla *pressione* del gruppo sociale. Horkheimer ha interpretato l'insistenza di Bergson sull'esperienza della *durée* nel senso di una resistenza nei confronti della cultura di massa che tende a frammentare la vita degli individui e ad escluderli dal loro elemento proprio, che secondo Bergson è appunto la durata: in questa prospettiva la sua filosofia è «una protesta contro le forme irrigidite di vita della società borghese» (Horkheimer<sup>2</sup>, 181; 233).

L'eccezionalità dei mistici consiste nella capacità di non fermarsi all'intuizione della durata, ma di fare irrompere la durata nell'azione e di ottenere un effetto

sul piano sociale: essi collaborano così all'avanzamento dell'umanità verso la società aperta e realizzano una tensione dinamica e creativa tra le dimensioni dello spazio e della durata, della vita individuale e dello scorrere universale del flusso vitale.

L'individualità viene inserita nell'evoluzione della vita e prende quindi la propria potenza di trasformazione dall'*élan* che la precede e la trascende. Le «creazioni individuali» hanno avuto successo «mediante sforzi molteplici animati da uno stesso slancio» (*DS*, 64; 79).

Bergson insomma da un lato afferma che la forza di rinnovamento parte dall'individuo, ma dall'altro lato fa appello all'originaria coappartenenza all'*élan vital* e sostiene l'accessibilità idealmente universale al rinnovamento stesso. La tensione che vivono gli individui tra singolarità e universalità corrisponde a quella che nell'*Evoluzione creatrice* riguardava le molteplici forme prese dalla vita, sempre contese tra una tendenza a individuarsi ed una ad associarsi spinte dalla comune origine nella vita, che «non rientra completamente né nella categoria del multiplo né in quella dell'uno» (*EC*, 148; 179):

tra gli individui separati, la vita continua a circolare: ovunque la tendenza a individuarsi è combattuta, e contemporaneamente perfezionata da una tendenza ad associarsi contraria e complementare, come se l'unità molteplice della vita, attratta dalla molteplicità, si sforzasse ancora di più per ritornare su se stessa. (*EC*, 212; 259).

Il riferimento delle grandi individualità allo slancio vitale sottolinea così la portata al tempo stesso personale e cosmica della loro esperienza (Vieillard-Baron<sup>5</sup>, 234). I grandi mistici cristiani in particolare, lasciando irrompere nell'azione gli effetti dell'intuizione mistica, collaborano all'avanzamento dell'umanità verso la società aperta e realizzano una tensione dinamica tra la dimensione dello spazio e della durata, tra la vita individuale nella società e lo scorrimento universale della vita.

Il misticismo secondo Bergson è dunque al tempo stesso individuale e impersonale. I mistici mettono in questione il rapporto tra personalità e impersonalità, nel doppio senso che può assumere questo termine: anzitutto come *insieme impersonale di precetti sociali* che garantiscono la coesione delle società chiuse (*DS*, 68; 85; Sitbon-Peillon<sup>1</sup>, 337), ma anche come *impersonalità della coscienza o della sopracoscienza*, che essi toccano e che immettono nella società.

L'umanità manifesta insomma una doppia origine e un doppio senso: essa si deve separare dalla materia – che gli impone la fabbricazione tecnica, lo spazio come dimensione teorica e la staticità sul piano sociale – per unirsi alla durata, il principio più attivo dell'essere, senza tuttavia abbandonare mai il campo misto della storia umana per quello di una metafisica trascendente (Worms<sup>5</sup>).

La critica spesso rivolta a Bergson di considerare la socialità come una dimensione di ripiego e di proporre un individualismo troppo spiccato (Pastori, 151) sembra non tener conto dell'importanza che assume la dimensione collettiva dell'umanità nelle *Due fonti*, dove infatti viene stemperata quella concentrazione sull'uomo come individuo che già era stata centrale nelle analisi psicologiche delle prime opere e che aveva cominciato ad essere oltrepassata a partire dall'*Evoluzione creatrice*, dove l'umanità era descritta come specie all'interno dell'evoluzione. Se da un lato la vita individuale degli eroi e dei mistici fa da vettore all'*élan vital* nel tentativo di sollevare l'uomo dall'impersonalità spaziale e meccanica della società industriale, dall'altro lato l'obiettivo finale si risolve nuovamente in una dimensione sociale, che coinvolge questa volta l'intera umanità e che dunque si distingue dalla precedente per una differenza non di grado ma di natura. Lo slancio che si sviluppa per mezzo delle individualità privilegiate non va infatti nel senso delle società chiuse, dove l'umanità si comporta alla stregua delle altre specie animali, ma in direzione di un'apertura che si raggiunge anche attraverso la diffusione dell'intuizione mistica nell'umanità.

Come Bergson aveva affermato nell'*Evoluzione creatrice*, l'assorbimento dell'intuizione nella filosofia – ovvero nella dimensione conoscitiva in linea di principio raggiungibile da tutti per la sua dipendenza dalla volontà e non dalla natura, ci inserisce in una collettività che si estende persino oltre i confini dell'umanità: «non ci sentiamo più isolati nell'umanità, né più l'umanità ci sembra isolata all'interno della natura su cui domina.» (EC, 221; 271). Analogamente sul piano politico-sociale, affinché la società raggiunga l'apertura non è sufficiente attendere l'eroe, ma occorre imprimere una precisa direzione alla volontà, come afferma Bergson stesso in una nota manoscritta che contiene riflessioni sull'opera critica di Loisy, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*:

Loisy non vede che il mezzo essenziale di riforma secondo me non è, come crede lui, la «scienza fisica» e neppure l'«attesa dell'eroe», ma

una certa apertura del chiuso, una certa direzione impressa al volere per neutralizzare l'uomo fondamentale. (Worms<sup>2</sup>, 134).

Occorre dunque andare in direzione opposta a quella della società «uscita dalle mani della natura» aggirandone gli ostacoli anche con «espedienti» dettati da motivazioni razionali. Una simile strategia non può essere messa in atto da un singolo individuo, ma viene affidata alla collettività, agli Stati, infine alle organizzazioni internazionali.

La visione bergsoniana dell'avvenire fa dunque appello alla libertà e mette in gioco la responsabilità collettiva per trasfigurare l'umanità e proiettarla a superare lo stazionamento frenetico in cui si è bloccata, unendo una visione idealista e utopica all'osservazione realistica dell'evoluzione e della storia dell'umanità. Se infatti è vero che Bergson da una parte pone molta enfasi sulla personalità dei grandi uomini, dall'altra parte il modo in cui essi trasmettono il proprio esempio e trascinano gli altri uomini nella loro esperienza con i propri racconti è relazionale: la morale aperta consente all'uomo di genio la comunicazione con le altre persone, nel fondo delle quali un'eco risuona quando il mistico parla, permettendo così che il suo messaggio si diffonda e che l'ideale della fraternità universale tra gli uomini si contrapponga all'antagonismo che li separa nella società chiusa.

Nelle *Due fonti* il riferimento alla dimensione profonda della durata che trascende gli individui è dunque la base metafisica dell'intersoggettività; la coscienza impersonale che fa da sfondo alla simultaneità tra le durate interiori definisce così una quasi paradossale *intersoggettività senza soggetti*. La comune appartenenza all'*élan* da cui dipende la creazione di tutte le specie, compresa quella umana, è testimoniata dall'accordo dei mistici fra loro (*DS*, 188; 261) e consente anche l'accordo tra gli individui sul piano sociale. Come ha sintetizzato Vieillard-Baron,

l'originalità di Bergson è di pensare l'intersoggettività non come comunione affettiva, né come fusione che abolisce le frontiere dell'io, ma *sub specie durationis*, come origine dello slancio spirituale che il mistico accoglie e che gli permette di «spostare le montagne». L'intuizione della durata ci apre così i due poli della realtà, la vita interiore da un lato, che è la vita dell'io, e la vita superiore dall'altro, che è la vita di Dio. (Vieillard-Baron<sup>2</sup>, 63-64).



I mistici, spogliandosi della loro individualità per reimmettersi nella dimensione della durata, vanno incontro ad uno sbiadire totale del soggetto in essa.

Le loro stesse azioni sembrano non venire tanto dalla loro individualità quanto dall'*élan* stesso o da Dio, che essi diffondono creando una tensione tra il tutto vitale e il soggetto. Tale tensione, immanente alla loro esistenza individuale, si caratterizza come «*un'esperienza del limite che resta nei limiti della nostra esperienza*» (Worms<sup>7</sup>, 66).

Il rilievo assunto nelle *Due fonti* dall'individualità dei mistici rinvia dunque a una valorizzazione della dimensione sociale e collettiva, che assume qui una valutazione nuova rispetto alle opere precedenti. In seguito alle esperienze degli ultimi decenni si è ormai consolidata in Bergson la consapevolezza che alcuni risultati si possano raggiungere solo attraverso un'azione sul piano sociale e mondiale, come dimostra l'insistenza sull'importanza dell'azione delle organizzazioni internazionali nell'ultimo capitolo. Il senso collettivo dell'impresa che porta verso il *sur-homme* era emerso anche nell'*Evoluzione creatrice*, quando Bergson affermava:

La filosofia non può essere altro che uno sforzo per fondersi nuovamente con il tutto. Riassorbendosi nel suo principio, l'intelligenza rivivrà a ritroso la propria genesi. Ma è un'impresa che non potrà compiersi tutta in una volta, e *sarà necessariamente collettiva e progressiva*. Consisterà in uno scambio di impressioni che, correggendosi e integrandosi a vicenda, finiranno con l'ampliare in noi l'umanità facendo sì che quest'ultima *trascenda se stessa*. (EC, 159-160; 193, corsivo mio).

La stessa società aperta mostra di rispondere ad una logica di condivisione e di dissoluzione dell'individualità, poiché varca i confini degli interessi nazionali e chiusi per aprirsi all'intera umanità, rispondendo alla logica più profonda della durata che ispira i grandi mistici e i grandi idealisti che hanno accompagnato le più importanti trasformazioni politiche. Come si è visto nel primo capitolo, il misticismo e le grandi trasformazioni sociali erano accostati già nel 1913, quando Bergson riconosceva nei fondatori degli Stati Uniti d'America «un idealismo che talvolta sfiora il misticismo» (M, 994). Nelle *Due fonti* sono definiti in modo analogo i fondatori della Società delle Nazioni: «uomini che non esitiamo a porre tra i benefattori dell'umanità

[...] Come tutti i grandi ottimisti, hanno cominciato supponendo risolto il problema da risolvere. Hanno fondato la Società delle Nazioni.», (*DS*, 220-221; 305-306).

La medesima idea si rivela in senso più ampio in una filosofia di impronta antikantiana già a partire, come si è visto, da un'epistemologia che insiste sulla parzialità della conoscenza intellettuale individuale e da una lettura dell'essere non viziata dall'antropocentrismo, per mettere in luce la durata comune di materia e memoria, di materia e slancio vitale, o – nell'ambito sociale – l'avvenire condiviso di meccanica e mistica.

*Le due fonti* riconoscono dunque una forma di socialità che non è un luogo di ripiego, di proiezione di una vita interiore più autentica, che non è nemmeno luogo di abitudine, di convenzione utilitaristica o fonte di errore metafisico, come lo era al contrario all'inizio del percorso intellettuale di Bergson. La società può aprirsi a una fonte più profonda, al terreno della coappartenenza tra gli esseri che è fondamento dell'intersoggettività e della solidarietà.

Ciascuno di noi appartiene alla società come a se stesso. Se la sua coscienza, lavorando in profondità, ci rivela, quanto più si discende, una personalità sempre più originale, incommensurabile con le altre e d'altronde inesprimibile, per la superficie di noi stessi siamo in continuità con le altre persone, simili a loro, uniti a loro [...] Ma nel più profondo di noi stessi, se sappiamo cercarlo, scopriremo forse un equilibrio di altro genere, più desiderabile ancora dell'equilibrio superficiale. Alcune piante acquatiche che salgono alla superficie sono sbalottate senza tregua dalla corrente; ma le foglie, riunendosi e intrecciandosi a fior d'acqua, danno loro stabilità, in alto. Ma più stabili ancora sono le radici, solidamente piantate nella terra, che le sostengono dal basso. (*DS*, 15; 7-8).

Due sensi dell'intersoggettività dunque, che attingono alle medesime fonti della morale e della religione: in superficie vi è l'insieme impersonale di comandamenti morali nella società chiusa, che aggregano gli individui per la necessità della sopravvivenza della specie, e in direzione inversa, nel comune radicamento nella vita, la ragione più profonda della socialità.

L'apertura comporta il superamento del protagonismo, dell'egoismo e dell'individualismo, che si realizza tanto nei mistici quanto nelle società aper-

te e dinamiche, che si rendono motori di sviluppo per l'intera umanità. Il passaggio dal chiuso all'aperto sposta insomma il punto di riferimento dal gruppo e dagli individui, caratteristico delle società chiuse, sino all'ambito privo di confini dell'umanità e persino dell'intera natura. Poiché sia la carità dei mistici che l'apertura delle società sono sempre *se faisant* e inscindibili dal confine concreto dal quale sorgono le loro azioni – coincida esso con la vita del mistico o con la strategia politica di uno Stato –, la dissoluzione della soggettività non è mai completa e entra sempre in tensione con i contorni che ogni individualità è portata a prendere.

Anche sul terreno della teoria sociale Bergson mostra dunque di non corrispondere pienamente alle etichette che sono state assegnate alla sua filosofia da parte dei lettori delle varie famiglie di sinistra, che in alcuni casi hanno esaltato il bergsonismo e in altri lo hanno condannato avvicinandolo alle più gravi forme di irrazionalismo e di decadentismo. Le prescrizioni avanzate da Bergson per la società prevedono una regolamentazione dei mezzi di produzione, che viene però ispirata dall'appello dei mistici e che è volta a rendere praticabile la vocazione dell'umanità verso il *sur-homme*. È infatti la particolare idea antropologica trasmessa dai mistici che orienta la filosofia della tecnica e la politica bergsoniane. L'antropologia proposta nelle *Due fonti* sembra in un primo momento sbilanciarsi in senso spiritualista, poiché privilegia la realizzazione di aspetti morali, intellettuali e spirituali dell'umanità e mira parallelamente a liberarsi il più possibile dagli ostacoli della materialità. In ultima analisi però si riconosce anche nell'umanità quella coesistenza dinamica di molteplicità e unità che caratterizza l'intero pensiero bergsoniano: anche l'uomo vive tra dimensione immanente e trascendente, giocando la propria esistenza tra una tendenza all'individuazione e un'intersoggettività che si appoggia sulla dimensione vitale preindividuale e impersonale che accomuna gli uomini. Come ha rilevato Worms, la possibilità di apertura

ci insegna che la finitezza dell'universo, che aveva sfociato nella materia, non è solamente negativa; essa ha per *positività* di permettere questa ripresa che è un'umanità aperta, che oltrepassa i propri ostacoli e tendenze chiuse, verso la pace. Essa non *fa affidamento su uno spirito trascendente, ma su un'umanità condivisa*, il senso metafisico dell'universo. (Worms<sup>9</sup>, 134).

La visione di un'umanità capace di trasportare l'intuizione della coappartenenza all'energia creativa dell'*élan* nella sfera sociale, dominata dall'intelligenza, permette di accostare meccanica e mistica, e rivela una concezione antropologica ibrida nella quale c'è spazio per la congiunzione tra l'elemento spirituale e meccanico, umano e non-umano. La capacità di recuperare l'alleanza originaria di meccanica e mistica al di là della differenziazione attraverso cui esse si presentano nel loro farsi testimonia l'avversione di Bergson tanto per concezioni spiritualiste quanto per quelle materialiste. Occorre tenere presente che l'uomo è «il termine e il fine dell'evoluzione» (*EC*, 217; 265) e che ha dunque pur sempre una posizione privilegiata nella natura. Bergson mantiene tuttavia uno scrupolo costante nel non dimenticare la nostra finitezza e nel tentare di oltrepassare le posizioni antropocentriche, coerente con una posizione ontologica che mostra la dipendenza della specie umana dall'evoluzione cercando di distanziarsi sia dal meccanicismo sia dal finalismo, e in accordo con un'epistemologia modulata sulla teoria evoluzionista, per cui l'intelligenza coglie distinzioni laddove la sola intuizione è in grado andare nel senso stesso della vita e di raggiungere l'unità originaria.

È bene ricordare che la ricerca di un punto di vista non antropocentrico era presente già da *Materia e memoria*, dove Bergson riconosceva la necessità di abbandonare il monismo psicologista e soggettivista del *Saggio* e di «retrocedere ad un altro livello – al di qua dell'esperienza umana» – a partire dal quale ripensare, *insieme*, la realtà e l'uomo stesso, come il prodotto reciproco e «speculare» di una costitutiva interrelazione dinamica pre-individuale e pre-soggettiva.» (Lisciani Petrini<sup>3</sup>, 8). Il programma sarà confermato nell'*Introduzione alla metafisica* dove si legge che «la filosofia dovrebbe essere uno sforzo per oltrepassare la condizione umana» (*PM*, 182; 218) e nelle *Due fonti*, dove per comprendere fenomeni prettamente umani come la religione e la morale si propone anzitutto di «collocare l'uomo nell'insieme dei viventi, e la sociologia nella biologia» (*DS*, 137; 186).

Il punto di riferimento morale per l'uomo della società aperta non è razionale, bensì consiste nell'*intuizione* del tutto vitale nel quale egli, il suo gruppo, l'umanità intera sono immersi. L'etica bergsoniana approfondisce la relazione solidale tra uomo e universo con profonde conseguenze anche sul modo di considerare la tecnica. Anziché essere intesa come un elemento estraneo all'uomo ed eterogeneo rispetto alla vita, alla morale e alla cultura, la meccanica viene ricondotta a valori vitali che la precedono, che si esprimono in essa e

rispetto ai quali è opportuno porla in dialogo. Come ha sottolineato Manlio Iofrida:

il problema che si impone è quello del suo giusto equilibrio e quindi dei *limiti* da imporre ad esso, sulla base del fatto che, a monte della tecnologia, stanno valori vitali ad essa irriducibili e che la tecnologia, benintesa e ben praticata, affonda le sue stesse radici in tali valori e tali limiti. (Iofrida<sup>2</sup>, 211).

La missione attuale dell'umanità è di far recuperare alla tecnica il ruolo che le si addice ontologicamente, come prodotto dell'intelligenza, che appartiene al terreno misto su cui si svolge la nostra esperienza individuale e sociale, dunque di reintegrare la tecnica in una dimensione culturale dalla quale il meccanico deriva e rispetto al quale trova il suo significato nel divenire: l'opposizione cultura/tecnica, uomo/macchina è insomma una falsa opposizione, un misto mal scomposto.

La particolare forma di misticismo descritta nelle *Due fonti* contribuisce ad approfondire l'importanza della dimensione intersoggettiva, che non è considerata inferiore alla sfera dell'interiorità ma che anzi, al pari di quest'ultima, può ospitare manifestazioni della libertà e della crescita spontanea della durata. La società *aperta* non è infatti asservita alla conservazione della specie e ripiegata internamente ad un gruppo ristretto: il messaggio dei mistici perfora la logica della chiusura facendo irrompere tra gli uomini il dinamismo dell'energia creatrice alla quale anch'essi partecipano e della quale essi riconoscono emotivamente un'eco dentro di sé, finendo così per imporre un nuovo impulso alla vita civile. Come ha messo in evidenza Florence Cayemaex,

una conversione al misticismo sarebbe il raggiungimento della tendenza primitiva indivisa dove società e tecnica, uomini e oggetti (e del resto tutti gli altri esseri viventi) costituirebbero una molteplicità di interpenetrazione trascinata dall'emozione creatrice. [...] L'ottimismo fiducioso di Bergson, la sua teodicea spiritualista, la sua ambizione metafisica, apparentemente tanto lontane dalle nostre preoccupazioni, forse potrebbero tornare attuali per noi in questa direzione ancora troppo poco esplorata. (Caeymaex<sup>1</sup>, 117, 119).

La meccanica, che compare solo alla fine delle *Due fonti*, rivela di essere insomma il tema che ha accompagnato la maturazione dell'opera e che permette oggi di rileggerla senza sbilanciarsi verso interpretazioni spiritualiste. Alla luce della filosofia della tecnica e della guerra, le *Due fonti* appaiono come una correzione delle posizioni tenute dal filosofo negli anni della prima guerra mondiale e come proposta per non contrapporre la meccanica alla sfera morale e per non asservirla alla chiusura e alla guerra. Una lettura delle *Due fonti* alla luce della filosofia della tecnica permette dunque di comprenderne retrospettivamente un orientamento più immanente, definendo una mistica il cui baricentro gravita sulla dimensione sociale, dominata fin dalle origini dell'umanità dalla fabbricazione. L'appello congiunto alla meccanica e alla mistica, il richiamo all'esperienza individuale così come alla realtà che la precede e che la trascende conferma che l'asse della filosofia di Bergson e della sua antropologia è conteso in modo irresolubile tra immanente e trascendente, tra individuale e preindividuale.

#### Nota bibliografica

Questa prospettiva di interpretazione dovrebbe far emergere la continuità, già suggerita da CAEYMAEX<sup>1</sup>, 118-119, della filosofia di Bergson con l'etnologia e la paleontologia di LEROI-GOURHAN o con l'antropologia "simmetrica" di LATOUR, che mette in discussione la tradizionale separazione tra cultura e natura, tra soggetti politici e oggetti tecnici. La medesima linea di pensiero attraversa anche la filosofia della tecnica e dell'individuazione di Simondon, le cui ricerche sono tese al superamento dell'opposizione *physis-techne* e al ripensamento delle tradizionali dicotomie di soggetto e oggetto, individuo e società, scienza e politica, uomo e natura. Per mettere in crisi opposizioni tanto solide Simondon sposta l'interesse dalle separazioni *già fatte* all'operazione stessa che conduce alla loro individuazione, per «cogliere l'ontogenesi in tutta la sua realtà, [...] conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'individuazione a partire dall'individuo.» (SIMONDON<sup>3</sup>, 27). Anziché presentare l'uomo come soggetto metafisico distinto dagli altri animali, egli esplora la zona relazionale al centro delle convenzionali rotture: pone così il problema della comunicazione intersoggettiva ma anche di quella tra individui molto differenti fra loro, come ad esempio umani e animali, o umani e macchine. La tensione tra esperienza intuitiva del fluire della *durée* e dimensione spaziale dell'esistenza indi-

viduale che descrive Bergson riecheggia nei discorsi di Simondon sull'individuazione: riconoscendo nell'individualità una *fase* anziché un modello unico dell'essere, egli giunge a definire un'ontologia che vive un continuo passaggio tra realtà individuata e realtà preindividuale. Tanto in Bergson quanto in Simondon il soggetto non è dunque semplicemente una parte del tutto, bensì contiene in sé un germe di totalità che lo lega al resto dell'essere e costituisce le basi della collettività (SIMONDON<sup>1</sup>, 267). Tale ricollocazione degli individui non manca di conseguenze sul terreno dell'etica e della politica: in opposizione alla *comunità*, chiusa e non evolutiva, il cui legame è esterno agli individui, Simondon propende per il modello della *società* nella quale l'individuazione tensionale tra i suoi membri è sufficientemente convergente da far emergere il senso del divenire collettivo e la coscienza morale. La macchina, sempre aperta sulla natura, introduce nella collettività risorse virtuali della *physis* e fa così da intermediaria tanto tra l'individuo isolato e la comunità quanto tra le diverse comunità, orientandole verso una società dalla vocazione aperta e universale: in questo modo viene approfondito ed arricchito di nuove articolazioni il discorso sulla tecnica presentato nelle *Due fonti*, dove l'uso "dinamico" delle macchine è indicato come condizione di possibilità della società aperta.

Il modello ontogenetico proposto da Simondon, che sposta il concetto di individuazione dal piano del soggetto a quello della vita, è del resto prossimo alla teoria del virtuale che Deleuze approfondisce a partire da Bergson. La presenza nella filosofia di Bergson del riferimento a una relazione dinamica preindividuale e presoggettiva tra la realtà e l'uomo è stata messa in evidenza in un saggio di LISCIANI PETRINI<sup>3</sup>, in cui vengono efficacemente rivelate le eco bergsoniane nella «quarta persona singolare» di Jankélévitch, nel «si» prepersonale di Merleau-Ponty e nel «virtuale» deleuziano. Il saggio di Lisciani Petrini rinvia all'analisi della categoria dell'impersonale che è stata condotta in un'orizzonte politico da ESPOSITO. Pur non riferendosi direttamente a Bergson, egli mette in atto un tentativo di fondare i diritti e le responsabilità non a partire dal paradigma personale bensì rivolgendosi ad un piano impersonale che precede e attraversa le persone, e che assume la figura della vita – tentativo riconoscibile anche nel modello etico e politico delle *Due fonti*, costruito sulla base di una «biologia in senso molto comprensivo».

# Bibliografia

## Opere di Bergson e traduzioni italiane

*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), a cura di Frédéric Worms, Paris: PUF, 2007<sup>9</sup>; trad. it. di Federica Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano: Cortina, 2002.

*Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), a cura di Frédéric Worms, Paris: PUF, 2008<sup>10</sup>; trad. it. di Adriano Pessina, *Materia e Memoria*, Bari: Laterza, 1996.

*Le rire. Essai sur la signification du comique* (1900), a cura di Frédéric Worms, Paris: PUF, 2007<sup>13</sup>; trad. it. di Federica Sossi, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Milano: Mondadori, 1992.

*L'évolution créatrice* (1907), a cura di Frédéric Worms, Paris: PUF, 2007<sup>11</sup>; trad. it. di Fabio Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Milano: Cortina, 2002.

*L'énergie spirituelle* (1919), Paris: PUF, 1919; trad. it. di Giuseppe Bianco, *L'energia spirituale*, Milano: Cortina, 2008.

*Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein* (1922), Paris: PUF, 1968; trad. it. di Fabio Polidori, *Durata e simultaneità. A proposito della teoria di Einstein e altri testi sulla teoria della relatività*, Milano: Cortina, 2004.



- Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), a cura di Frédéric Worms, Paris: PUF, 2008<sup>10</sup>; trad. it. di Mario Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Milano: SE, 2006.
- La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934), Paris: PUF, 1938; trad. it. di Francesca Sforza, *Pensiero e Movimento*, Milano: Bompiani, 2000.
- Mélanges*, a cura di André Robinet, Paris: PUF, 1972; trad. it. parziali: *Saggi pedagogici*, a cura di Francesco Cafaro, Torino: 1962; *Educazione, cultura scuola*, a cura di Maria Teresa Russo, Roma: Armando, 2000; *Le conferenze di Madrid*, trad. it. di Caterina Zanfi, «Dianoia», 10, novembre 2005, pp. 107-151.
- Correspondances*, a cura di André Robinet, Paris: PUF, 2002.
- Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique*, Paris: PUF, 1990.
- Cours II. Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique*, Paris: PUF, 1992.
- Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théorie de l'âme*, Paris: PUF, 1995.
- Cours IV, Cours sur la philosophie grecque*, Paris: PUF, 2000.
- Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri IV*, a cura di Sylvain Matton, introduzione di Alain Panéro, Paris/Milan: Séha/Arche, 2008.
- “Cours de Bergson au Collège de France : Histoire de l'idée de temps”, in Worms<sup>2</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales bergsoniennes I*, op. cit., pp. 17-68.
- “Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique. Cours inédit de Bergson au Collège de France”, in Worms<sup>3</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales bergsoniennes II*, op. cit., pp. 17-150; trad. it. a cura di Rocco Ronchi e Federico Leoni, *Storia della memoria e storia della metafisica*, Pisa: ETS, 2007.
- “Cours inédit de Bergson: « Leibniz : De originatione radicali rerum » (1898)”, in Worms<sup>10</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales bergsoniennes III*, op. cit., pp. 25-70.

**Bibliografia critica**

ANDREU, Pierre

ANDREU<sup>1</sup>, "Bergson et Sorel", in *Les Études bergsoniennes, II*, Paris: Albin Michel, 1949, pp. 225-226.

ANDREU<sup>2</sup>, Pierre, *Bergson et la théorie des mythes chez Sorel*, «La Nef», IV (1947), N° 32, pp. 51-58.

ANDREU<sup>3</sup>, "Sorel, Bergson et William James", in *Georges Sorel. Entre le noir et le rouge* (1953), Paris, Syros, 1982<sup>2</sup>, pp. 237-268.

ARMOGATHE, Jean-Robert, "La mise à l'Index de *L'Évolution créatrice* (1914)", in INVITTO, Giovanni (a cura di), *Bergson, L'Évolution créatrice e il problema religioso*, op. cit., pp. 41-50.

ARON, Raymond

ARON<sup>1</sup>, *Réflexions sur la philosophie bergsonienne*, «La France libre», maggio 1941; ripubblicato in «Commentaire», VIII (febbraio 1985), N° 28-29, numero monografico *Raymond Aron 1905-1983. Histoire et politique*, pp. 351-358.

ARON<sup>2</sup>, "Note sur Bergson et l'histoire", in *Les Études bergsoniennes*, IV, Paris: PUF, 1956, pp. 41-51.

ASSMUS, W., *Der Advokat der Intuitions Philosophie (Bergson und seine Kritik des Intellektualismus)*, «Unter dem Banner des Marxismus», Wien-Berlin-Moskau-Leningrad, 2 (1928), N° 3, pp. 8-43.

AZOUVI, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magisère philosophique*, Paris: Gallimard, 2007.

BADALONI, Nicola, "Gramsci: la filosofia della prassi come previsione", in *Storia del marxismo, vol. 3, tomo 2, Il marxismo nell'età della Terza Internazionale: dalla crisi del '29 al 20. Congresso*, Torino: Einaudi, 1981, pp. 278-289.

BARBARAS, Renaud

BARBARAS<sup>1</sup>, *Le tournant de l'expérience: Merleau-Ponty et Bergson*, «Philosophie», 1 giugno 1997, N° 54, pp. 33-59; ripubblicato in *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 1998, pp. 33-61.

- BARBARAS<sup>2</sup>, “Le problème de l’expérience”, in WORMS<sup>3</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, op. cit., pp. 287-303.
- BARBARAS<sup>3</sup>, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris: Vrin, 2008.
- BARILLI, Renato, *Bergson. Il filosofo del software*, Milano: Cortina, 2005.
- BARS, Henri, *Sur le rôle de Bergson dans l’itinéraire philosophique de Jacques Maritain*, «Cahiers Jacques Maritain», 1984, N° 9, pp. 5-31.
- BARUZI, Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l’expérience mystique*, Paris: Alcan, 1924.
- BASTIDE, Roger, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris: Colin, 1931.
- BAYER, Raymond, “L’esthétique de Henri Bergson” (1941), in *Essais sur la méthode en esthétique*, Paris : Flammarion, 1953, pp. 5-106; trad. it. di Michele Bertolini, “L’estetica di Henri Bergson”, in BERTOLINI, Michele, *L’estetica di Bergson. Immagine, forma e ritmo nel Novecento francese*, op. cit., pp. 121-188.
- BEAUFRET, Jean, *Notes sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle. De Maine de Biran à Bergson*, Paris: Vrin, 1984.
- BECKER, Jean-Jacques - BERNSTEIN, Serge, *Nouvelle histoire de la France contemporaine – 12. Victoire et frustrations. 1914-1929*, Paris: Seuil, 1990.
- BELLINI, Manuele, *I profili dell’immagine. L’estetica della percezione di Henri Bergson: dalla metafisica al cinema*, Milano: Mimesis, 2003.
- BELLOY, Camille de, *Bergsonisme et christianisme : Les Deux Sources de la morale et de la religion au jugement des catholiques*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 85 (2001), pp. 641-667.
- BELOT, Gustave, *L’avenir de la Religion et le Mysticisme moral d’après M. Loisy*, «Revue philosophique», LXXXVI (1918), N° 2, pp. 282-307.
- BENDA, Julien, *La Trahison des clercs*, Paris: Grasset, 1927; trad. it. di Sandra Teroni Menzella, *Il tradimento dei chierici*, Torino: Einaudi, 1976.
- BENRUBI, Isaac, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1942.

- BERTH, Edouard, "Réponse à l'enquête sur M. Henri Bergson", in *L'enquête sur M. Henri Bergson*, «La Grande Revue», XVIII (10 marzo 1914), N° 5, pp. 119-123.
- BERTOLINI, Michele, *L'estetica di Bergson. Immagine, forma e ritmo nel Novecento francese*, Milano: Mimesis, 2002.
- BENSAUDE-VINCENT, Bernadette - BLONDEL, Christine (a cura di), *Des savants face à l'occulte : 1870-1940*, Paris : La Decouverte, 2002.
- BIANCO, Giuseppe, (a cura di), CANGUILHEM, Georges - DELEUZE, Gilles, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Évolution creatrice di Bergson*, a cura di Giuseppe Bianco, Milano: Mimesis, 2006.
- BLONDEL, Christine, "Eusapia Palladino: la méthode expérimentale et la « diva des savants »", in BENSAUDE-VINCENT, Bernadette – BLONDEL, Christine (a cura di), *Des savants face à l'occulte : 1870-1940*, op. cit., pp. 143-171.
- BOCCIONI, Umberto, *Gli scritti editi e inediti*, a cura di Zeno Birolli e Mario De Micheli, Milano: Feltrinelli, 1971.
- BODEI, Remo, *Destini personali* (2002), Milano: Feltrinelli, 2004<sup>5</sup>.
- BORNE, Dominique - DUBIEF, Henri, *Nouvelle histoire de la France contemporaine – 13. La crise des années 30. 1929-1938*, Paris: Seuil, 1989.
- BORNE, Étienne, *Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne*, «Études carmelitaines», ottobre 1932, pp. 157-184.
- BOUANICHE, Arnaud, "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 WORMS<sup>3</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales Bergsoniennes, II*, op. cit., pp. 333-362.
- BOUANICHE, Arnaud - KECK, Frédéric - WORMS, Frédéric, *Les deux sources de la morale et de la religion. Henri Bergson*, Paris: Ellipses, 2004.
- BOUGLÉ, Célestin, *Syndicalistes et Bergsoniens*, «Revue du mois», VI (10 aprile 1909), N° 4, pp. 403-416.
- BOURGIN, H., *De Jaurès à Léon Blum : L'École normale et la politique*, Paris: A. Fayard, 1938.

- BOUTRY, Philippe, *Rome et Péguy. Autour d'une censure de Bergson à l'Index (1re juin 1914)*, «Amitié Charles Péguy», aprile-giugno 2005, N° 110, pp. 121-156.
- BRAUNSTEIN, Jean-François, *Canguilhem avant Canguilhem*, «Revue d'histoire des sciences», LIII (gennaio-marzo 2000), N° 1, numero monografico *Georges Canguilhem et son temps*.
- BREMOND, Henri  
 BREMOND<sup>1</sup>, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours (1916-1933)*, a cura di François Trémolières, Grenoble: Jérôme Millon, 2006.  
 BREMOND<sup>2</sup>, *La poésie pure*, Paris: Grasset, 1926.  
 BREMOND<sup>3</sup>, *Prière et poésie*, Paris: Grasset, 1926.
- «Bulletin de la Société Française de Philosophie», LIII (1959), numero monografico *Bergson et nous, Actes du X<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Paris: 17-19 Mai 1959*.
- CAEYMAEX, Florence  
 CAEYMAEX<sup>1</sup>, “Esprit et technique selon Bergson”, in CHABOT, Pascal - HOTTOIS, Gilbert (a cura di), *Les philosophes et la technique*, Paris: Vrin, 2003, pp. 109-119.  
 CAEYMAEX<sup>2</sup>, “Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien”, in WORMS<sup>3</sup>, Frédéric, (a cura di), *Annales bergsoniennes II*, op. cit., pp. 409-425.  
 CAEYMAEX<sup>3</sup>, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Europaea memoria, Bd. 38, Hildesheim: Georg Olms, 2005.
- «Cahiers critiques de philosophie», dicembre 2008, N° 7, numero monografico *Henri Bergson : réceptions*.
- CANGUILHEM, Georges  
 CANGUILHEM<sup>1</sup>, *Commentaire au 3<sup>e</sup> chapitre de L'Evolution Créatrice (1943)*  
 «Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg», 21 (1943), N° 5-6, pp. 126-143, 199-214, “et à suivre”; ripubblicato nell'ed. critica de *L'évolution créatrice*, a cura di Arnaud François, op. cit., pp. 650-661; trad. it. di Giuseppe Bianco “Commento al terzo capitolo dell' *Evoluzione creatrice*”, in BIANCO, Giuseppe (a cura di) - CANGUILHEM, Georges - DELEUZE, Gilles,

*Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evolutione creatrice di Bergson*, op. cit., pp. 53-96.

CANGUILHEM<sup>2</sup>, *La connaissance de la vie* (1965), Paris: Vrin, 2002; trad. it. *La conoscenza della vita*, introduzione di Antonio Santucci, Bologna: Il Mulino, 1976.

CANGUILHEM<sup>3</sup>, *Le normal et le pathologique*, Paris: PUF, 1966; trad. it. di Dario Buzzolan, *Il normale e il patologico*, Torino: Einaudi, 1998.

CARIOU, Marie

CARIOU<sup>1</sup>, *Bergson et le fait mystique*, Paris: Aubier Montaigne, 1976.

CARIOU<sup>2</sup>, *Lectures bergsoniennes*, Paris: PUF, 1990.

CASSIRER, Ernst

CASSIRER<sup>1</sup>, *Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie*, «Der Morgen», 1933, N° 9, pp. 20-29 e 138-151; trad. fr. di Hisashi Fujita in WORMS<sup>10</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales Bergsoniennes, III*, op. cit., pp. 71-97.

CASSIRER<sup>2</sup>, *An Essay on man : An introduction to a philosophy of human culture* (1944), New Haven: Yale University Press, 1994; trad. it. di Carlo d'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Roma: Armando, 2004.

CAUTE, David, *Communism and the French Intellectuals 1914-1960*, New York: MacMillan, 1964; trad. fr. *Le communisme et les intellectuels français (1914-1966)*, Paris: Gallimard, 1967.

CHABOT, Pascal, «Trois philosophes et The Matrix», in ID., *La philosophie de Simondon*, Paris: Vrin, 2003.

CHABOT, Pascal – HOTTOIS, Gilbert (a cura di), *Les philosophes et la technique*, Paris: Vrin, 2003.

CHALLAYE, Felicien, *Bergson vu per les Soviets*, «Preuves», 4 (1954), N° 44, pp. 62-63.

CHARZAT, Michel, *Sorel et le fascisme. Eléments d'explication d'une légende tenace*, «Cahiers Georges Sorel», I (1983), pp. 37-51.

CHEVALIER, Jacques

CHEVALIER<sup>1</sup>, *Bergson et les sources de la morale*, «Revue des Deux Mondes», 8e Sér., 9 (15 maggio 1932), N° 10, pp. 384-395.

CHEVALIER<sup>2</sup>, *Entretiens avec Bergson*, Paris: Plon, 1959.

- CIVITA, Alfredo, *La filosofia del vissuto; Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Milano: Unicopli, 1982, pp. 297-385.
- COMPAGNON, Antoine, *Vies Parallèles*, «Critique», LXIV (maggio 2008), N° 732, numero monografico *Bergson en bataille*, pp. 372-383.
- COMTE, Auguste  
 COMTE<sup>1</sup>, *Cours de philosophie positive, Physique sociale* (1830-1842), Paris: Hermann, 1975; trad. it. di Franco Ferrarotti, Torino: UTET, 1967.  
 COMTE<sup>2</sup>, *Système de Politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, Paris: chez Carilian-Goeury et Dalmont, 1851-1854; trad. it. "Sistema di politica positiva", in VIDAL, Enrico, *Saint-Simon e la scienza politica*, Milano: Giuffrè, 1959.
- «Critique», LXIV (maggio 2008), N° 732, numero monografico *Bergson en bataille*.
- CONTINI, Anna Maria, "Dire la vie : art et création vitale chez Bergson", in STANCATI, Claudia (a cura di), *Henri Bergson: esprit et langage*, op. cit., pp. 205-217.
- D'ALÈS, Adhémar (a cura di), voce «Dio», in *Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique, contenant les Preuves de la Vérité de la Religion et les Réponses aux Objections tirées des sciences humaines: Avec la collaboration d'un grand nombre de Savants Catholiques*, Paris: Gabriel Beauchesne, 1911-1928.
- DELACROIX, Henri, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris: Alcan, 1908.
- DELATTRE, Floris, *Les dernières années de Henri Bergson*, s.l.: s.n., 1943.
- DELEUZE, Gilles  
 DELEUZE<sup>1</sup>, voce «Henri Bergson», in MERLEAU-PONTY, Maurice (a cura di), *Les philosophes célèbres*, Paris: Editions d'Art Lucien Mazenod, 1956; trad. it. a cura di Pier Aldo Rovatti e Deborah Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, Torino: Einaudi, 2001, pp. 109-125.  
 DELEUZE<sup>2</sup>, "La conception de la différence chez Bergson", *Les Études bergsoniennes, IV*, Paris: Albin Michel, 1956; trad. it. a cura di Pier Aldo Rovatti e Deborah Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, op. cit., pp. 126-159.

DELEUZE<sup>3</sup>, *Le bergsonisme* (1966), Paris: PUF, 1989; trad. it. a cura di Pier Aldo Rovatti e Deborah Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, op. cit., 2001, pp. 3-103.

DELEUZE<sup>4</sup>, *A return to Bergson* (1988); trad. it. a cura di Pier Aldo Rovatti e Deborah Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, op. cit., pp. 160-163.

DELEUZE<sup>5</sup>, "Cours sur le chapitre III de *L'évolution créatrice* de Bergson", présenté par Anne Sauvagnargues, in WORMS<sup>3</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales bergsoniennes II*, op. cit., pp. 151-190; ripubblicato nell'ed. critica de *L'évolution créatrice*, a cura di Arnaud François, op. cit., pp. 650-661; trad. it. di Giuseppe Bianco, "Bergson: *L'evoluzione creatrice (capitolo III)*", in BIANCO, Giuseppe - CANGUILHEM, Georges - DELEUZE, Gilles, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evoluzione creatrice di Bergson*, op. cit., pp. 97-115.

DELEUZE<sup>6</sup>, *L'image-mouvement : Cinéma 1*, Paris: Editions de Minuit, 1984; trad. it. di Jean-Paul Manganaro, *L'immagine-movimento: Cinema 1*, Milano: Ubulibri, 2006.

DELEUZE<sup>7</sup>, *L'image-temps : Cinéma 2*, Paris: Editions de Minuit, 1985; trad. it. di Jean-Paul Manganaro, *L'immagine-tempo: Cinema 2*, Milano: Ubulibri, 2004.

DELITZ, Heike

DELITZ<sup>1</sup>, "Biophilosophie und Philosophische Anthropologie: Helmuth Plessner und Henri Bergson", in Raullet, Gérard (a cura di), *Die Philosophische Anthropologie im Kontext. Konkurrierende Denkansätze. Philosophische Anthropologie – Themen und Positionen*, Bd. 4, Nordhausen, in preparazione.

DELITZ<sup>2</sup>, "Helmuth Plessner et Henri Bergson" (trad. fr. di Arnaud François), in VOLLET, Matthias (a cura di), *Bergson und Deutschland. Bergson et l'Allemagne*, Hildesheim, in preparazione.

DELITZ<sup>3</sup>, Französisch-deutsche soziologische Anthropologie. Zum »Bergsonismus« Gehlens, in HEIM, Tino - REHBERG, Karl-Siegbert (a cura di), *Arnold Gehlen – Zur Genese und Aktualität seines Werkes*, Frankfurt/M., in preparazione.



- DE PAOLA, Gregorio, "Georges Sorel, dalla metafisica al mito", in HOBBSAWM, Eric (a cura di), *Storia del marxismo, II, Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Torino: Einaudi, 1979, pp. 659-692.
- D'HENDÉCOURT, Marie Madeleine, *Métaphysique et mystique chez Bergson et Laberthonnière*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», LIII (1959), numero monografico *Bergson et nous, Actes du X<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Paris: 17-19 Mai 1959, Armand Colin, pp. 135-137.
- DOLZA, Delfina, *Essere figlie di Lombroso: due donne intellettuali tra '800 e '900*, Milano: Angeli, 1990.
- DUMAS, Georges, *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales*, Paris: PUF, 1946.
- EBACHER, Roger, *La philosophie dans la cité technique: Essai sur la philosophie bergsonienne des techniques*, Québec: Laval University Press; Paris: Bloud et Gay, 1968.
- EINSTEIN, Albert - FREUD, Sigmund, *Warum Krieg? Ein Briefwechsel*, Zürich: Diogenes, 1996; trad. it. *Perché la guerra?*, Torino: Bollati Boringhieri, 2006.
- ENGEL, Pascal, *Benda contre Bergson*, «Critique», LXIV (maggio 2008), N° 732, numero monografico *Bergson en bataille*, pp. 384-397.
- ESPINAS, Alfred Victor  
 ESPINAS<sup>1</sup>, *Les origines de la technologie*, Paris: F. Alcan, 1897.  
 ESPINAS<sup>2</sup>, *Des sociétés animales*, Paris: Germer Baillièrre, 1878.
- FABOZZI, Antonio, *L'esperienza mistica in Bergson*, «Rassegna di teologia», XLV, N° 2, marzo-aprile 2004, pp. 267-278.
- FABRIS, Matteo, *La filosofia sociale di Henri Bergson*, Bari: Rest, 1966.
- FILORAMO, Giovanni - MENOZZI, Daniele, *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Bari: Laterza, 1997, pp. 184-189.
- FITZI, Gregor  
 FITZI<sup>1</sup>, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmel Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz: UVK, 2002,

- FITZI<sup>2</sup>, “Société et morale sous l’angle de la philosophie de la vie. Une comparaison franco-allemande”, in WORMS<sup>2</sup>, Frédéric, *Annales Bergsoniennes, I*, op. cit., pp. 243-264.
- FITZI<sup>3</sup>, “Frammento, flusso e limite nell’indagine dell’esperienza”, «La società degli individui», 2004/2, N° 20, pp. 45-60.
- FORCINA, Marisa, “Echi politici del rapporto tra Péguy e Bergson”, in INVITTO, Giovanni (a cura di), *Bergson, l’Évolution créatrice e il problema religioso*, op. cit., pp. 33-39.
- FORNI ROSA, Guglielmo  
 FORNI ROSA<sup>1</sup>, *Bergsonismo e modernismo. A. Loisy e la critica del cristianesimo*, «Cristianesimo nella storia», 12 (1991), N° 1, pp. 85-118.  
 FORNI ROSA<sup>2</sup>, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Bari: Laterza, 2000.
- FRANÇOIS, Arnaud  
 FRANÇOIS<sup>1</sup> (a cura di), “Dossier critique”, in BERGSON, Henri, *L’évolution créatrice*, op. cit., pp. 373-693.  
 FRANÇOIS<sup>2</sup>, *Bergson*, Paris : Ellipses, 2008.  
 FRANÇOIS<sup>3</sup>, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris : PUF, 2008.
- FRANZINI, Elio, “Durata e memoria in Bergson”, in FRANZINI, Elio - RUSCHI, Riccardo, *Il tempo e l’intuizione estetica*, Milano: Unicopli, 1982, pp. 211-240.
- FRIEDMANN, Georges  
 FRIEDMANN<sup>1</sup>, *La crise du progrès. Esquisse d’histoire des idées 1895-1935*, Paris: Gallimard, 1936; trad. it. *La crisi del progresso. Saggio di storia delle idee 1895-1935*, Milano: Guerini e Associati, 1994.  
 FRIEDMANN<sup>2</sup>, *La puissance et la sagesse*, Paris : Gallimard, 1970.
- GARIN, Eugenio, *Filosofia e scienze nel Novecento*, Bari: Laterza, 1977.  
*Gilbert Simondon, une pensée de l’individuation et de la technique*, Colloques du Collège Internationale de Philosophie, Paris: Albin Michel, 1994.
- GILSON, Bernard, *L’individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris: Vrin, 1985.

GILSON, Etienne

GILSON<sup>1</sup>, *Le Philosophe et la Théologie*, Paris: Fayard, 1960; trad. it. di Pier Emilio Gennarini, *Il filosofo e la teologia*, Brescia: Morcelliana, 1966.

GILSON<sup>2</sup>, *Souvenir d'Henri Bergson*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXVI (aprile-giugno 1959), N° 2, pp. 129-140.

GODANI, Paolo, *Bergson e la filosofia*, Pisa: ETS, 2008.

GODDARD, Jean-Cristophe, "Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*", in WORMS<sup>2</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales bergsoniennes, I*, op. cit., pp. 215-229.

GOFFI, Jean-Yves, *La philosophie de la technique* (1988), Paris: PUF, 1996<sup>2</sup>, pp. 81-86.

GOLDSTEIN, Julius, *Henri Bergson und die Sozialwissenschaft*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXXI (Luglio 1910), N° 1, pp. 1-22.

GOUHIER, Henri

GOUHIER<sup>1</sup>, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1961; trad. it. *Bergson e il Cristo dei Vangeli*, Milano: IPM, 1967.

GOUHIER<sup>2</sup>, *Etienne Gilson. Trois essais: Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*, Paris: Vrin, 1993.

GOUHIER<sup>3</sup>, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris: Vrin, 1989.

GOUHIER<sup>4</sup>, "Gilson et Bergson", in Id., *Étienne Gilson, trois essais*, Paris: Vrin, 1993.

GRAMSCI, Antonio, *Bergsonien!*, «Ordine Nuovo», 2 gennaio 1921.

GUCHET, Yves, "Sorel et le bergsonisme", in Id., *Georges Sorel. 1847-1922. «Serviteur désintéressé du prolétariat»*, Paris: L'Harmattan, 2001, pp. 249-270.

GUITTON, Jean, *Bergson et Loisy*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», LIII (1959), numero monografico *Bergson et nous, Actes du X<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Paris: 17-19 Mai 1959, Armand Colin, pp. 135-137.

GUNTHER, Pete, *Henri Bergson : A Bibliography* (1974), 2<sup>a</sup> edizione riveduta e ampliata, Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1986.

- GURVITCH, Georges, "La théorie sociologique de Bergson", in ID., *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris: PUF, 1969, pp. 203-219.
- GUY-GRAND, Georges, *M. Bergson et la civilisation moderne*, «Mercure de France», Série Moderne 236 (10 giugno 1932), pp. 513-531.
- HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold Davidson*, Paris: Albin Michel, 2001; trad. it. *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold Davidson*, Torino: Einaudi, 2008.
- HAFLANTS, Paul, *Bergsonismo e cattolicesimo. Allarmi e pericoli*, «L'Osservatore romano», 24 febbraio 1935.
- HARNACK, Adolf von, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Hinrich, 1900; trad. it. di Gianfranco Botola, *L'essenza del Cristianesimo*, Brescia: Queriniana, 1980.
- HORKHEIMER, Max
- HORKHEIMER<sup>1</sup>, "Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*" (1933), in ID., *Gesammelte Schriften, Band 3 1931-1936*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, pp. 106-109, trad. it. "Sulle *Deux Sources de la morale et de la religion* di Henri Bergson", in ID., *Teoria critica. Scritti 1932-41*, Torino: Einaudi, 1974, pp. 67-70.
- HORKHEIMER<sup>2</sup>, *Zu Bergsons Metaphysik der Zeit*, in ID., «Zeitschrift für Sozialforschung», III (Paris 1934), N° 3, pp. 321-342; ripubblicato in *Gesammelte Schriften, Band 3 1931-1936*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, pp. 225-247; trad. it. in ID., *Teoria critica. Scritti 1932-41*, Torino: Einaudi, 1974, pp. 173-196.
- HOTTOIS, Gilbert, "L'éthique chez Simondon", in *Colloques du Collège Internationale de Philosophie: Gilbert Simondon, une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris: Albin Michel, 1994, pp. 69-90.
- HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1934-1937), Hamburg: Felix Meiner, 1982; trad. it. di Enrico Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di Enzo Paci, Milano: Il Saggiatore, 2008.

INVITTO, Giovanni (a cura di), *Bergson, L'Évolution créatrice e il problema religioso*, Milano: Mimesis, 2007.

IOFRIDA, Manlio

IOFRIDA<sup>1</sup>, *Su un certo modo di leggere Bergson (Renato Barilli)*, «Studi di estetica», III serie, XXXII (2005), N° 2, pp. 205-211.

IOFRIDA<sup>2</sup>, *Per una storia della filosofia francese contemporanea: da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Modena: Mucchi, 2007.

JAMES, William

JAMES<sup>1</sup>, *The varieties of religious experience. A study in human nature* (1902), trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Brescia, Morcelliana, 1998.

JAMES<sup>2</sup>, "Henri Bergson and his critic of intellectualism", in ID., *A pluralistic universe*, London: Longmans Green, 1909; trad. it. di M.C. Santoro, *Un universo pluralistico*, Torino: Marietti, 1973, pp. 132-177.

JAMES<sup>3</sup>, *Essays in radical empiricism*, London: Longmans Green, 1912; trad. it. di Dino Dazzi, *Saggi sull'empirismo radicale*, Bari: Laterza, 1971.

JAMES<sup>4</sup>, *A suggestion about mysticism*, «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», VII (17 febbraio 1910), N° 4, pp. 85-92.

JANET, Pierre, *De l'angoisse à l'extase. Etude sur les croyances et les sentiments*, Paris: Alcan, 1926.

JANICAUD, Dominique, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, La Haye: Nijhoff, 1969.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir

JANKÉLÉVITCH<sup>1</sup>, *Bergson*, Paris: Alcan, 1931.

JANKÉLÉVITCH<sup>2</sup>, *Les deux sources de la morale et de la religion d'après Bergson*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XL (1933), N° 1, pp. 101-117.

JANKÉLÉVITCH<sup>3</sup>, «*N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font*», «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXVI (aprile-giugno 1959), N° 2, pp. 161-162.

JARLOT, Georges, *Personne et humanité: deux sources?*, «Archives de philosophie», XII (1936), N° 1, pp. 1-63.

*Journées d'études, 9-10 novembre : Blondel, Bergson, Maritain, Loisy*, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1977.

- JOUHAUD, Michel, "Bergson et Blondel : cosmologie et philosophie de la destinée", in *Journées d'études, 9-10 novembre : Blondel, Bergson, Maritain, Loisy*, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1977, pp. 7-29.
- JOUSSAIN, André  
 JOUSSAIN<sup>1</sup>, *Le testament de Bergson*, «Ecrits de Paris», novembre 1954, pp. 75-77.  
 JOUSSAIN<sup>2</sup>, *Bergsonisme et marxisme*, «Ecrits de Paris», avril 1956, N° 137, pp. 50-55.
- KAPP, Ernst, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Düsseldorf: Stern Verlag Janssen, 1978, ristampa anastatica dell'ed. Braunschweig, 1877.
- KECK, Frédéric  
 KECK<sup>1</sup>, *Face aux sciences humaines*, «Magazine littéraire», avril 2000, N° 386, dossier *Bergson philosophe de notre temps*, pp. 58-61.  
 KECK<sup>2</sup>, "Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les deux sources de la morale et de la religion*", in WORMS<sup>2</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales Bergsoniennes, I*, op. cit., pp. 195-214.  
 KECK<sup>3</sup>, "La démocratie et la justice dans la « biopolitique »", BOUANICHE, Arnaud - KECK, Frédéric - WORMS, Frédéric, *Les deux sources de la morale et de la religion. Henri Bergson*, op. cit., pp. 35-37.
- KERN, Stephen, *The culture of Time and Space*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983; trad. it. di Barnaba Maj, *Il Tempo e lo Spazio: percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- KEYNES, John Maynard, *The Economic Consequences of the Peace*, New York: Harcourt, 1920; trad. it. di Franco Salvatorelli, *Le conseguenze economiche della pace*, Milano: Adelphi, 2007.
- LABERTHONNIÈRE, Lucien  
 LABERTHONNIÈRE<sup>1</sup>, *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris: Lethielleux, 1904; trad. it., *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, Bergamo: Minerva italica, 1970.  
 LABERTHONNIÈRE<sup>2</sup>, "La physique de Descartes et la physique d'Aristote", in ID., *Etudes sur Descartes, II*, Paris: Vrin, 1935, pp. 316-342.
- LACOMBE, Paul, *De l'histoire considérée comme science*, Paris: Hachette, 1894.

- LAFRANCE, Guy, *La philosophie sociale de Bergson : sources et interpretation*, Ottawa: Editions de l'Universite d'Ottawa, 1974.
- LAPOUJADE, David, "Sur un concept méconnu de Bergson : l'attachement à la vie. Pour une relecture des *Deux sources de la morale et de la religion*", in WORMS<sup>12</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales Bergsoniennes, IV*, op. cit., pp. 673-693.
- LATOUR, Bruno  
 LATOUR<sup>1</sup>, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte, 1991; trad. it. di Guido Lagomarsino, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano: Eleuthera, 1996.  
 LATOUR<sup>2</sup>, *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald*, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 2003.  
 LATOUR<sup>3</sup>, *L'umanità dei non-umani*, Modena: Tipolitografia Notizie Editrice, 2007.
- LAVELLE, Louis  
 LAVELLE<sup>1</sup>, "Henri Bergson", in ID., *Chroniques philosophiques II : La philosophie française entre les deux guerres*, Paris: Aubier, 1942, pp. 89-111.  
 LAVELLE<sup>2</sup>, "La pensée religieuse d'Henri Bergson", in VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson, la vie, l'action*, op. cit., pp. 103-140.
- LAWLOR, Léonard, "L'ascétisme et la sexualité : le progrès éthique dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*", in WORMS<sup>2</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales Bergsoniennes, I*, op. cit., pp. 231-242.
- LECERF, Eric, *Le ressaisissement métaphysique comme figure concrète de l'émancipation*, «Cahiers critiques de philosophie», décembre 2008, N° 7, numero monografico *Henri Bergson : réceptions*, pp. 47-70.
- LEFÈVRE, Henri, *Position d'attaque et de défense du nouveau mysticisme*, «Philosophies», marzo 1925, 5-6, pp. 471-506.
- LEROI-GOURHAN, André, *Le geste et la parole. Technique et langage*, Paris: Albin Michel, 1964; trad. it. di Franco Zannino, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, Torino: Einaudi, 1977.
- LEVENT, Jean-Marc, *L'interprétation marxiste du bergsonisme dans l'entre-deux guerres*, «Cahiers critiques de philosophie», décembre 2008, N° 7, numero monografico *Henri Bergson : réceptions*, pp. 71-78.

- LINDBERG, Daniel, *Le marxisme introuvable*, Paris: Calmann-Lévy, 1975.
- LISCIANI PETRINI, Enrica  
 LISCIANI PETRINI<sup>1</sup>, *Memoria e poesia. Bergson Jankélévitch Heidegger*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1983.  
 LISCIANI PETRINI<sup>2</sup>, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2002.  
 LISCIANI PETRINI<sup>3</sup>, *Quartetto per un'ontologia del virtuale: Bergson, Jankélévitch, Merleau-Ponty, Deleuze*, «Il Pensiero», XLVII (2008), N°1, pp. 5-34.
- LOISY, Alfred  
 LOISY<sup>1</sup>, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabile sane exitu et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Ceffonds : Chez l'auteur, 1908.  
 LOISY<sup>2</sup>, *Religion et humanité*, Paris: Nourry, 1926.  
 LOISY<sup>3</sup>, *La religion*, Paris: Nourry, 1917.  
 LOISY<sup>4</sup>, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* (1933), Paris: Nourry, 1934<sup>2</sup>.  
 LOISY<sup>5</sup>, *Georges Tyrrel et Henri Bremond*, Paris: Nourry, 1936.
- LOMBROSO, Gina, *Le tragedie del progresso: origine, ostacoli, trionfi, sconquassi del macchinismo*, Torino: Fratelli Bocca, 1930.
- LOSITO, Giacomo, *Cristianesimo e modernità: studio sulla formazione del personalismo di Laberthonnière, 1880-1893*, Napoli: La Città del sole, 1999.
- LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis, *Les non-conformistes des années 30*, Paris: Seuil, 1969; trad. it. di Giampiero Armano e Mario Arnoldi, *I non-conformisti degli anni Trenta*, Roma: Cinque Lune, 1972.
- LUKÁCS, Gyorgy, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin: Aufbau Verlag, 1954; trad. it. *La Distruzione della ragione*, Torino: Einaudi, 1954.
- «Magazine littéraire», aprile 2000, N° 386, dossier *Bergson philosophe de notre temps*, N° 386, aprile 2000.
- MAIRE, Gilbert, *La Philosophie de Georges Sorel*, «Cahiers du Cercle Proudhon», II (marzo-aprile 1912), N° 2, pp. 57-81.
- MAJEUR, Jean-Marie, *Nouvelle histoire de la France contemporaine – 10. Les débuts de la III<sup>e</sup> République. 1871-1898*, Paris: Seuil, 1973.



MANN, Thomas

MANN<sup>1</sup>, *Gedanken im Kriege* (1914), «Die neue Rundschau», novembre 1915; ripubblicato in ID., *Gesammelte Werke*, vol. XIII, Frankfurt/M.: Fischer, 1974, pp. 527-545.

MANN<sup>2</sup>, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918); trad. it. *Considerazioni di un impolitico* (1918), Milano: Adelphi, 2005<sup>3</sup>.

MANTOUX, Paul, *La révolution industrielle au 18e siècle. Essai sur les commencements de la grande industrie moderne en Angleterre*, Paris: Bellais, 1905; trad. it. *La rivoluzione industriale. Saggio sulle origini della grande industria moderna in Inghilterra*, Roma: Editori Riuniti, 1971.

MARITAIN, Jacques

MARITAIN<sup>1</sup>, *La Philosophie bergsonienne, études critiques* (1913), Paris : Rivière, 1930<sup>2</sup>.

MARITAIN<sup>2</sup>, *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944), Paris: Paul Hartmann, 1947; trad. it. di Roberto Bartolozzi, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, con introduzione di Remo Cantoni, Milano: Mondadori, 1947.

MARITAIN<sup>3</sup>, *Sur l'ethique bergsonienne*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXVI (aprile-giugno 1959), N° 2, pp. 141-160.

MARITAIN<sup>4</sup>, «L'éthique bergsonienne et le problème de la supra-morale», in ID., *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris: Gallimard, 1960, pp. 518-554.

MARITAIN<sup>5</sup>, «La via della pace», in *La Commissione Nazionale Italiana per l'Unesco 1950-1991. Appunti e documenti*, Roma: Istituto poligrafico e Zecca di Stato, 1991, pp. 19-28.

MARITAIN, Raïssa, *Les grandes amitiés*, New York: Editions de la Maison française, 1941; trad. it. *I grandi amici*, Milano: Vita e pensiero, 1956.

MARX, Karl, *Kritik des Gothaer Programms* (1875); trad. it. a cura di Armando Plebe, *Critica al programma di Gotha*, Milano: Biblioteca di via Senato, 2006.

MATHIEU, Vittorio

MATHIEU<sup>1</sup>, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Napoli: Guida editori, 1971.

MATHIEU<sup>1</sup>, *Interpreti vecchi e nuovi di Bergson*, «Humanitas», novembre 1959, pp. 822-836.

MAUSS, Marcel, *Les techniques du corps*, «Journal de Psychologie», XXXII (1936), N° 3-4; trad. it. “Le tecniche del corpo”, in *Teoria generale della magia, e altri saggi*, Torino: Einaudi, 1991, pp. 383-409.

MERLEAU-PONTY, Maurice

MERLEAU-PONTY<sup>1</sup>, *Le métaphysique dans l'homme*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LII (1947), N° 3-4; ripubblicato in ID., *Sens et non sens* (1966), Paris: Gallimard, NRF, 1996, pp. 102-119; trad. it. di Paolo Caruso, introduzione di Enzo Paci, “Il metafisico nell'uomo”, in *Senso e non senso*, Milano: Il Saggiatore, 1962, pp. 107-121.

MERLEAU-PONTY<sup>2</sup>, *Éloge de la philosophie* (1952), Paris: Gallimard 2002, pp. 11-69; trad. it. a cura di Carlo Sini, *Elogio della filosofia*, Milano: SE, 2008.

MERLEAU-PONTY<sup>3</sup>, “Bergson se faisant” in *Signes* (1960), Paris: Gallimard, 2003, pp. 296-311; trad. it. di Giuseppina Alfieri, “Divenire di Bergson”, in *Segni*, a cura di Andrea Bonomi, Milano: Net, 2003, pp. 239-251.

MERLEAU-PONTY<sup>4</sup>, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1968), Paris: Vrin, 2002, pp. 83-124.

MERLEAU-PONTY<sup>5</sup>, *La guerre a eu lieu*, «Les Temps Modernes», ottobre 1945, N° 1; raccolto in ID., *Sens et non sens* (1966), op. cit., pp. 169-185; trad. it. “C'è stata la guerra”, in *Senso e non senso*, op. cit., pp. 169-251.

MERLEAU-PONTY<sup>6</sup>, *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.

MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie

MOSSÉ-BASTIDE<sup>1</sup>, *Bergson éducateur*, Paris: PUF, 1955.

MOSSÉ-BASTIDE<sup>2</sup>, *Bergson et Plotin*, Paris, PUF, 1959.

MULLARKEY, John (a cura di), *The new Bergson*, Manchester: Manchester University Press, 1999.

MURISIER, Ernest, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris: Alcan, 1901.

NEVEU, Bruno, *Bergson et l'Index*, «Revue de Métaphysique et de Morale», CX (2003), N° 4, pp. 543-551.

NIZAN, Paul, *Les chiens de garde* (1932), Paris: François Maspero, 1965; trad. it. di Sergio De La Pierre, *I cani da guardia*, Firenze: La Nuova Italia, 1968.

OLGIATI, Francesco

OLGIATI<sup>1</sup>, *La Filosofia di Enrico Bergson*, Torino: Borla, 1914.

OLGIATI<sup>2</sup>, *Il divenire sociale. Il pensiero cristiano ed il problema industriale*, Milano: Vita e Pensiero, 1921.

PASTORI, Paolo, *Bergson e Sorel*, «Dialoghi», XVI (luglio-ottobre 1968), N° 4-5, pp. 129-169.

PÉGUY, Charles,

PÉGUY<sup>1</sup>, “Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse” (1898), in *Ceuvres en prose 1898-1908*, Paris: Gallimard, 1959; trad. it. di Leonardo La Puma, *La città armoniosa*, Lecce: Milella, 1984.

PÉGUY<sup>2</sup>, *Notre jeunesse*, «Cahiers de la quinzaine», 12<sup>e</sup> cahier de la 11<sup>e</sup> série, 17 luglio 1910, ripubblicato in *Ceuvres en prose complètes*, t. III, a cura di R. Burac, Paris: Gallimard, «La Pléiade», 1992, pp. 5-159; trad. it. a cura di Giaime Rodano, *La nostra giovinezza*, Roma: Editori Riuniti, 1993.

PÉGUY<sup>3</sup>, “Note conjointe sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne”, in ID., *Ceuvres en prose complètes*, Paris: Gallimard, 1986, pp. 1313-1347, trad. it. “Nota su Bergson e sulla filosofia bergsoniana”, in *Cartesio e Bergson*, a cura di Angelo Prontera e Mario Petrone, prefazione di Jacques Viard, Lecce: Milella, 1977.

PEMBERTON, Jo-Anne, “Vers une Société des esprits : de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle à l’UNESCO”, in *UNESCO, 60 ans d’histoire de l’UNESCO: actes du colloque international 16-18 novembre 2005, Maison de l’UNESCO, Paris*, Paris: UNESCO, 2007, pp. 67-75.

PERRY, Ralph B., *H. Bergson, W. James, Lettres (1902-1910)*, in «Revue des Deux Mondes», CIII (15 ottobre 1933), pp. 783-823.

PETER, Lothar, *Lebensphilosophie und Gesellschaftskritik. Anmerkungen zur Bergson-Rezeption von Max Horkheimer*, in «Lendemains», XXIII (1998), N° 90, pp. 57-82.

PETIT, Annie, *Animalité et humanité: proximité et altérité selon H. Bergson*, in «Revue Européenne des sciences sociales», XXXVII (1999), N° 115, pp. 171-183.

PETRIE, Brian, *Boccioni and Bergson*, «The Burlington Magazine», CXV (1974), pp. 140-147.

PETYX, Vincenza

PETYX<sup>1</sup>, *Una storia controversa: Bergson la guerra l'ebreo*, «Rivista di storia della filosofia», LI (1996), N° 4, pp. 907-920.

PETYX<sup>2</sup>, *Un dibattito filosofico francese sulla Germania*, «Rivista di storia della filosofia», LII (1997), N° 4, pp. 725-746

PETYX<sup>3</sup>, *Bergson e le streghe di Machbeth. Dagli "Écrits de guerre" a "Les deux sources de la morale et de la religion"*, Alessandria: Ed. dell'Orso, 2006.

POLIN, Raymond, "Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire", *Les Études bergsoniennes*, IV, Paris: PUF, 1956, pp. 7-40.

POLITZER, Georges

POLITZER<sup>1</sup> (Arouet, François), *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, Paris: Les Revues, 1929; ripubblicato da J.J. Pauvert, Paris: 1967. Una riedizione ridotta è stata pubblicata da J. Canapa, con il titolo *Le bergsonisme : une mystification philosophique*, Paris: Editions Sociales, 1947; trad. it. in ID., *Freud e Bergson*, presentazione di Pierre Naville, Firenze: La nuova Italia, 1970.

POLITZER<sup>2</sup>, "Après la mort de M. Bergson" (1941), in ID., *Ecrits 1 : La philosophie et les mythes*, Paris: Editions Sociales, 1969, pp. 274-282.

POULAT, Émile

POULAT<sup>1</sup>, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, Casterman, 1962; trad. it. di F. Rinaldini, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, con prefazione di Guido Verucci, Brescia: Morcelliana, 1967.

POULAT<sup>2</sup>, *Modernistica : Horizons physionomies débats*, Paris: Nouvelles Editions Latines, 1982.

POULAT<sup>3</sup>, *Critique et mystique: autour de Loisy, ou, la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris: Le Centurion, 1984.

PUGLIESI, Anna

PUGLIESI<sup>1</sup>, *Henri Bergson tra Cattolici e Comunisti*, «Ricerche filosofiche», V (1951), N° 1, pp. 35-39.

PUGLIESI<sup>2</sup>, "Le Bergsonisme en Italie", in *Collaboration philosophique*, Bologna: Mareggiani, 1958, pp. 59-78.

REBÉRIOUX, Madeleine, *Nouvelle histoire de la France contemporaine – 11. La République radicale ? 1898-1914*, Paris: Seuil, 1975.

- «Revue thomiste», nouv. série, XVI (1933), n° 77, numero monografico *Bergson. Études critiques*.
- RENOLIET, Jean-Jacques, “L’Unesco oubliée : l’Organisation de Coopération Intellectuelle (1921-1946)”, in UNESCO, *60 ans d’histoire de l’UNESCO: actes du colloque international 16-18 novembre 2005, Maison de l’UNESCO, Paris*, Paris: UNESCO, 2007, pp. 61-66.
- RICKERT, Heinrich, *Die philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen: Mohr, 1920.
- RIDEAU, Émile  
 RIDEAU<sup>1</sup>, *Le Dieu de Bergson*, Paris: Alcan, 1932.  
 RIDEAU<sup>2</sup>, *Les rapports de la matière et de l’esprit dans le bergsonisme*, Paris: Alcan, 1932.  
 RIDEAU<sup>3</sup>, *Descartes, Pascal, Bergson*, Paris: Boivin, 1937.  
 RIDEAU<sup>4</sup>, *Bergson, aujourd’hui*, «Études», luglio-settembre 1959, pp. 3-23.
- RIQUIER, Camille, *Bergson (d’)après Deleuze*, «Critique», LXIV (maggio 2008), N° 732, numero monografico *Bergson en bataille*, p. 356-371.
- RIVA, F., *Il “riso” di Bergson sul corpo comico. Contributo per un’antropologia fenomenologica*, «Comunicazioni sociali», V (1983), N° 2-3, pp. 3-47.
- RONCHI, Rocco, *Bergson filosofo dell’interpretazione*, Genova : Marietti, 1990.
- RUSE, Scott, *Technology and the Evolution of the Human. From Bergson to the philosophy of technology*, «Essays in Philosophy», VI (2005), N° 1.
- RUYER, Raymond  
 RUYER<sup>1</sup>, *Eléments de Psycho-Biologie*, Paris: PUF, 1946.  
 RUYER<sup>2</sup>, *Bergson et le Spex ammophile*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXVI (aprile-giugno 1959), N° 2, pp. 163-179; ripubbl. nell’ed. critica de *L’évolution créatrice*, a cura di Arnaud François, op. cit., pp. 635-650.  
 RUYER<sup>3</sup>, *L’animal, l’homme, la fiction symbolique*, Paris: Gallimard, 1964; trad. it. di Paola e Giorgio Celli, *L’animale*, RUYER<sup>1</sup>, *L’animale, l’uomo e la funzione simbolica*, Milano: Bompiani, 1972.
- SAINT-SERNIN, Bertrand, “L’interconnexité entre les êtres selon *Les deux sources de la morale et de la religion*”, in WORMS<sup>10</sup>, Frédéric (a cura di), *Annales Bergsoniennes, III*, op. cit., pp. 295-312.

- SAND, Shlomo, *Quelques remarques sur Sorel critique de l'Évolution créatrice. Quatre lettres inédites de Bergson à Sorel*, «Cahiers Georges Sorel», I (1983), pp. 109-123.
- SANTUCCI, Antonio, “Sviluppi dello spiritualismo in Francia”, in DAL PRA, Mario (a cura di), *Storia della filosofia, vol. 10, La filosofia contemporanea: il Novecento*, Milano: Vallardi; Padova: Piccin Nuova Libreria, 1983, pp. 259-271.
- SCHIUMERINI, Pietro, “Deux «bergsoniens» en Italie : Mussolini et Gramsci”, in STANCATI, Claudia (a cura di), *Henri Bergson: esprit et langage*, op. cit., pp. 273-280.
- SCHUHL, Pierre-Maxime  
 SCHUHL<sup>1</sup>, *Machinisme et Philosophie* (1938), Paris: PUF, 1947<sup>2</sup>.  
 SCHUHL<sup>2</sup>, *Une Heure chez M. Bergson*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», CXLIX (1959), N° 3, pp. 371.
- SEHGAL, Melanie, *Das Kriterium der Intimität. William James als Leser Bergsons*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», CXXXIII (aprile-giugno 2008), N° 2, numero monografico *Lectures de Bergson*, pp. 173-186.
- SÉRIS, Jean-Pierre  
 SÉRIS<sup>1</sup>, “Bergson et la technique”, in AA.VV., *Bergson. Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 17 et 18 novembre 1989*, Paris: PUF, 1990, pp. 121-138.  
 SÉRIS<sup>2</sup>, *La technique*, Paris: PUF, 1994.
- SERTILLANGES, Antonin Dalmace  
 SERTILLANGES<sup>1</sup>, *Socialisme et christianisme*, Paris: Lecoffre, 1905; trad. it. di I. Dilani, *Socialismo e cristianesimo*, Milano: Vita e Pensiero, 1921.  
 SERTILLANGES<sup>2</sup>, *Morale et religion d'après Henri Bergson*, «La Vie intellectuelle», XV (10 maggio 1932), pp. 224-245.  
 SERTILLANGES<sup>3</sup>, *Questions à M. Henri Bergson*, «La Vie intellectuelle», XV (10 giugno 1932), pp. 356-385.  
 SERTILLANGES<sup>4</sup>, *Henri Bergson et le catholicisme*, Paris: Flammarion, 1941.  
 SERTILLANGES<sup>5</sup>, *Avec Henri Bergson* (1941), Mons: Sils Maria Édition, 2002.  
 SERTILLANGES<sup>6</sup>, *Lumières et périls du bergsonisme*, Paris: Flammarion, 1943.

SERTILLANGES<sup>7</sup>, “Bergson apologiste”, in *Henri Bergson. Essais et témoignages* recueillis par André Béguin et Pierre Thévenaz, Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1943, pp. 59-72.

SIMMEL, Georg

SIMMEL<sup>1</sup>, Georg, *Tendencias in German Life and Thought since 1870*, «International Monthly», 1902, N° 1, pp. 93-111; N° 5, pp. 166-184; trad. it. *Tecnica e modernità nella Germania di fine Ottocento* (1902), Roma: Armando, 2000.

SIMMEL<sup>2</sup>, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 1989; trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, Roma: Borla, 1993.

SIMMEL<sup>3</sup>, “Der Krieg und die geistigen Entscheidungen” (1917), in Id., *Gesamtausgabe, Bd. 16*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999; trad. it. a cura di Simona Giacometti, *Sulla guerra*, Roma: Armando, 2003.

SIMMEL<sup>4</sup>, *Der Konflikt der modernen Kultur: Ein Vortrag* (1918), in Id., *Gesamtausgabe, Bd. 16*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999; trad. it. a cura di Giuseppe Rensi, *Il conflitto della civiltà moderna*, Milano : SE, 1999.

SIMONDON, Gilbert

SIMONDON<sup>1</sup>, *L'individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris: PUF, 1964.

SIMONDON<sup>2</sup>, *Du mode d'existence des objets techniques* (1958), Paris: Aubier, 2005<sup>4</sup>.

SIMONDON<sup>3</sup>, *L'Individuation Psychique et collective*, Aubier, 1989; trad. it. a cura di Paolo Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma: DeriveApprodi, 2001.

SIMONDON<sup>4</sup>, *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, présentation de Jean-Yves Chateau, Paris: Ellipses, 2004.

SIMONDON<sup>5</sup>, *Cours sur la perception*, préface de Renaud Barbaras, Chatou: Editions de la Transparence, 2006.

SITBON-PEILLON, Brigitte

SITBON-PEILLON<sup>1</sup>, “*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 WORMS<sup>12</sup> (a cura di), *Annales bergsoniennes IV*, op. cit., pp. 325-338.

SITBON-PEILLON<sup>2</sup>, “Supraspiritualité et hyperspiritualité chez Bergson et

Durkheim”, in WATERLOT<sup>2</sup>, Ghislain (a cura di), *Bergson et la religion*, op. cit., pp. 163-190.

SITBON-PEILLON<sup>3</sup>, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, Paris: PUF, 2009.

SOREL, Georges

SOREL<sup>1</sup>, *L'évolution créatrice*, «Le Mouvement Socialiste», 15 ottobre 1907, N° 191, pp. 257-282.

SOREL<sup>2</sup>, *L'évolution créatrice*, «Le Mouvement Socialiste», 15 novembre 1907, N° 193, pp. 478-494.

SOREL<sup>3</sup>, *L'évolution créatrice*, «Le Mouvement Socialiste», 15 gennaio 1908, N° 194, pp. 34-52.

SOREL<sup>4</sup>, *L'évolution créatrice*, «Le Mouvement Socialiste», 15 marzo 1908, N° 196, pp. 184-194.

SOREL<sup>5</sup>, *L'évolution créatrice*, «Le Mouvement Socialiste», 15 aprile 1908, N° 197, pp. 276-294.

SOREL<sup>6</sup>, *Modernismo nella religione e nel socialismo*, «Divenire sociale», 16 novembre 1907, pp. 339-345.

SOREL<sup>7</sup>, *Réflexions sur la violence* (1908), Paris: Marcel Rivière, 1946<sup>10</sup>; trad. it. a cura di Roberto Vivarelli, *Riflessioni sulla violenza*, in ID., *Scritti politici*, Torino: UTET, 2006, pp. 79-421.

SOREL<sup>8</sup>, *La religione d'oggi*, trad. it. di Agostino Lanzillo, Lanciano, R. Carabba, 1909.

SOREL<sup>9</sup>, *Utilité du pragmatisme*, Paris: Marcel Rivière, 1921.

SOREL<sup>10</sup>, *Les illusions du progrès*, (1921), trad. it. a cura di Roberto Vivarelli, *Le illusioni del progresso*, in ID., *Scritti politici*, Torino: UTET, 2006, pp. 423-732.

SOULEZ, Philippe

SOULEZ<sup>1</sup>, *Présentation d'un article inédit en français de Max Horkheimer sur Henri Bergson*, «Homme et société», Luglio-Dicembre 1983, N° 69-70, pp. 3-8.

SOULEZ<sup>2</sup> (a cura di), *Les philosophes et la guerre de 14*, Saint-Denis: PUV, 1988.

SOULEZ<sup>3</sup>, *Bergson politique*, Paris: PUF, 1989.

SOULEZ<sup>4</sup>, *La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl*, «Revue philosophique», 1989, N° 4, pp. 481-492.



- SOULEZ<sup>5</sup> (a cura di), *La guerre et les philosophes : de la fin des années 20 aux années 50*, Saint-Denis: PUV, 1992.
- SOULEZ<sup>6</sup>, “Bergson : le « dernier européen »”, in Id. (a cura di), *La guerre et les philosophes : de la fin des années 20 aux années 50*, op. cit., pp. 65-81.
- SOULEZ, Philippe - WORMS, Frédéric, *Bergson* (1997), Paris: PUF, 2002.
- SPENGLER, Oswald, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München: Beck, 1931; trad. it., *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita*, Parma: Guanda, 1992.
- STANCATI, Claudia (a cura di), *Henri Bergson: esprit et langage*, Wavre: Editions Mardaga, 2001.
- STERNHELL, Zeev, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris: Fayard, 1989; trad. it. *La nascita dell'ideologia fascista*, Milano: Baldini e Castoldi, 1993, pp. 53-128.
- STRUMMIELLO, Giusi (a cura di), *Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice di Henri Bergson a cento anni dalla pubblicazione. Atti del colloquio internazionale Bari, 4 maggio 2007*, Bari: Edizioni di Pagina, 2008.
- «SubStance», Issue 114, Volume 36, Number 3, 2007, numero monografico *Henri Bergson's Creative Evolution*.
- TARDE, Gabriel, *Les lois de l'imitation*, Paris: Alcan, 1907.
- T., C., *Le testament de Bergson*, «Preuves», IV (1954), N° 41, pp. 61-62.
- TILGHER, Adriano, *Homo faber: Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale*, Roma: Bardi, 1929.
- TIMMERMANS, Benoît, “La philosophie de la technique d'Ernst Kapp”, in CHABOT, Pascal - HOTTOIS, Gilbert (a cura di), *Les philosophes et la technique*, op. cit., pp. 95-108.
- TISON-BRAUN, Micheline
- TISON-BRAUN<sup>1</sup>, *La crise de l'humanisme : Le conflit de l'individu et de la société dans la littérature française contemporaine, Tome I (1890-1914)*, Paris: Nizet, 1958.
- TISON-BRAUN<sup>2</sup>, *La crise de l'humanisme : Le conflit de l'individu et de la société dans la littérature française contemporaine, Tome II (1914-1939)*, Paris: Nizet, 1967.

- TOADVIEN, Ted, *Nature and negation: Merleau-Ponty's reading of Bergson*, «Chiasmi international 2, publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty», *Merleau-Ponty, de la nature à l'ontologie*, a cura di Renaud Barbaras, Paris: Vrin - Milano: Mimesis - University of Memphis, 2000, pp. 107-11.
- TONQUÉDÉC, Joseph de  
 TONQUÉDÉC<sup>1</sup>, *La clef des «Deux Sources», I*, «Études», 5 dicembre 1932, pp. 516-543.  
 TONQUÉDÉC<sup>2</sup>, *La clef des «Deux Sources», II*, «Études», 20 dicembre 1932, pp. 667-683.  
 TONQUÉDÉC<sup>3</sup>, *Le contenu des «Deux Sources», I*, «Études», 20 marzo 1933, pp. 641-668.  
 TONQUÉDÉC<sup>4</sup>, *Le contenu des «Deux Sources», II*, «Études», 5 aprile 1933, pp. 26-54.
- TRÉMOLIÈRES, François, “Foi mystique et raison critique. Un débat de l'entre-deux guerres (Bremond, Loisy, Bergson, Baruzi)”, in DE COURCELLES, Dominique (a cura di), *Les enjeux philosophiques de la mystique*, actes du colloque du Collège international de philosophie (aprile 2006), Grenoble: Jérôme Millon, 2007.
- TRESMONTANT, Claude, “Bergson et les chrétiens”, in *La crise moderniste*, Paris: Seuil, 1979, pp. 142-183.
- TROTIGNON, Pierre, “Bergson et la propagande de guerre”, in QUILLIEN, Jean (a cura di), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*, Paris: Presses Universitaires de Lille, 1994, pp. 207-215.
- UNESCO, *60 ans d'histoire de l'UNESCO: actes du colloque international 16-18 novembre 2005, Maison de l'UNESCO, Paris*, Paris: UNESCO, 2007.
- VALÉRY, Paul, “Allocution à l'Académie” in *Henri Bergson. Essais et témoignages* recueillis par André Béguin et Pierre Thévenaz, Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1943, pp. 19-24; trad. it. a cura di Italo Francesco Baldo, *Henri Bergson*, Vicenza: Editrice Veneta, 2006.
- VAX, Louis-Wunenburger, Jean-Jacques (a cura di), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, Paris: Kimé, 1995.

VERMEREN, Patrice, *1949 : déclin et mort du bergsonisme ?*, «Cahiers critiques de philosophie», dicembre 2008, N° 7, numero monografico *Henri Bergson : réceptions*, pp. 95-111.

VIEILLARD BARON, Jean-Louis

VIEILLARD BARON<sup>1</sup>, *Bergson*, Paris: PUF, 1991.

VIEILLARD BARON<sup>2</sup>, *La place de la religion*, «Magazine littéraire», aprile 2000, N° 386, dossier *Bergson philosophe de notre temps*, pp. 61-64.

VIEILLARD BARON<sup>3</sup> (a cura di), *Bergson la durée et la nature*, Paris: PUF, 2004.

VIEILLARD BARON<sup>4</sup> (a cura di), *Bergson, la vie et l'action*, Paris: Editions du Félin, 2007.

VIEILLARD BARON<sup>5</sup>, “Le mysticisme comme cas particulier de l’analogie chez Bergson”, in WATERLOT<sup>2</sup>, Ghislain (a cura di), *Bergson et la religion*, op. cit., pp. 233-248.

VIEILLARD-BARON<sup>6</sup>, *Réflexion sur la réception théorique de L'évolution créatrice*, «Archives de Philosophie», LXXI (2008), N° 2, pp. 201-217.

VIALATOUX, Joseph, *De Durkheim à Bergson*, Paris: Bloud et Gay, 1939.

VIETROFF, J., *L'influence de la philosophie de M. Bergson*, «Mouvement Socialiste», XIV, t. 31 (gennaio 1912), N° 237, pp. 62-64.

VOLLET, Matthias

VOLLET<sup>1</sup>, *Die Wurzel unserer Wirklichkeit: Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson*, Alber: Freiburg, 2007.

VOLLET<sup>2</sup> (a cura di), *Bergson redivivus*, Alber: Freiburg, in preparazione.

WAHL, Jean, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris: Vrin, 1932.

WATERLOT, Ghislain

WATERLOT<sup>1</sup>, “Doutes sur l'humanité : du « succès unique, exceptionnel » de la vie dans *L'Évolution créatrice* au « succès [...] si incomplet et si précaire » dans *Les Deux sources*”, in WORMS<sup>12</sup> (a cura di), *Annales bergsoniennes IV*, op. cit., pp. 379-395.

WATERLOT<sup>2</sup> (a cura di), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris: PUF, 2008.

WATERLOT<sup>3</sup>, "Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson", in COURCELLES, Dominique de - WATERLOT, Ghislain (a cura di), *La mystique face aux guerres mondiales*, Paris: PUF, 2010.

WATERLOT<sup>4</sup>, "La question de la "science psychique", dans les *Deux Sources*", in VOLLET<sup>2</sup>, Matthias (a cura di), *Bergson redivivus*, Alber: Freiburg, in preparazione.

WEBER, Louis, *Le Rythme du Progrès*, Paris: Alcan, 1913.

WEBER, Max, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904); trad. it. di Anna Maria Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: Rizzoli, 1991.

WILLIAMS, T. Rhondda, *Syndacalism in France and its Relations to the Philosophy of Bergson*, «Hibbert Journal», XII (febbraio 1914), N° 46, pp. 389-403.

WORMS, Frédéric

WORMS<sup>1</sup>, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000.

WORMS<sup>2</sup> (a cura di), *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, Paris: PUF, 2002.

WORMS<sup>3</sup> (a cura di), *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris: PUF, 2004.

WORMS<sup>4</sup>, "Bergson et ses contemporains: le problème de l'homme entre vie et connaissance", in AA. VV., *Le moment 1900 en philosophie. Études réunis sous la direction de Frédéric Worms*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2004, pp. 21-41.

WORMS<sup>5</sup> (a cura di), *Le moment 1900 en philosophie*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

WORMS<sup>6</sup>, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris: PUF, 2004.

WORMS<sup>7</sup>, "La vie est-elle la double source de la morale ? La philosophie morale de Bergson entre immanence et transcendance", in ID., *Les deux sources de la morale et de la religion. Henri Bergson*, Paris: Ellipses, 2004, pp. 63-70; tradotto dall'inglese da un articolo pubblicato su «Journal of the British Society for Fenomenology», XXXV (2004), N°1, pp. 82-88.

WORMS<sup>8</sup>, A propos des relation entre nature et liberté, in VIEILLARD BARON<sup>3</sup> (a cura di), *Bergson la durée et la nature*, op. cit., pp. 159-166.

WORMS<sup>9</sup>, “La materia e lo spirito in Bergson o la differenza assoluta”, in BIANCO, Giuseppe - CANGUILHEM, Georges - DELEUZE, Gilles, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evolutione creatrice di Bergson*, Milano: Mimesis, 2006, pp. 121-134.

WORMS<sup>10</sup> (a cura di), *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science*, Paris: PUF, 2007.

WORMS<sup>11</sup>, “Dieu dans la philosophie de Bergson”, in Invitto (a cura di), *Bergson, L'Évolution créatrice e il problema religioso*, op. cit., pp. 51-60.

WORMS<sup>12</sup> (a cura di), *Annales bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris: PUF, 2008.

WORMS<sup>13</sup>, “Le clos et l'ouvert dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* : une distinction qui change tout”, in WATERLOT<sup>2</sup>, Ghislain (a cura di), *Bergson et la religion*, op. cit., pp. 45-63.

WORMS<sup>14</sup>, “« Terrible réalité » ou « faux problème » : Le mal selon Bergson”, in WATERLOT<sup>2</sup>, Ghislain (a cura di), *Bergson et la religion*, op. cit., pp. 379-388.

WORMS<sup>15</sup>, *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle. Moments*, Paris: Gallimard, 2009.

ZANFI, Caterina, *Le conferenze di Madrid di Henri Bergson*, «Dianoia», X (2005), pp. 97-106.

# Indice dei nomi

- Andreu, Pierre, 111.  
Armogathe, Jean-Robert, 146.  
Aron, Raymond, 75, 160.  
Assmus, W., 113.  
Azouvi, François, 56, 62, 83, 149.
- Badaloni, Nicola, 11, 112.  
Barbaras, Renaud, 149.  
Baruzi, Jean, 125, 126.  
Bastide, Roger, 145.  
Bayer, Raymond, 145.  
Bellini, Manuele, 145.  
Belot, Gustave, 129.  
Belloy, Camille de, 146.  
Benjamin, Walter, 111.  
Benrubi, Isaac, 94, 110.  
Berth, Edouard, 92-94, 103.  
Bertolini, Michele, 145.  
Blondel, Christine, 145.  
Boccioni, Umberto, 56.  
Bodei, Remo, 111.  
Bouaniche, Arnaud, 87, 90, 106, 143.  
Bouglé, Celestin, 94, 112.  
Boutroux, Emile, 62-63, 113.  
Boutry, Philippe, 148.
- Bremond, Henri, 129, 131, 146.
- Caeymaex, Florence, 56, 149.  
Canguilhem, Georges, 20, 35, 36.  
Cassirer, Ernst, 32, 37, 72, 88, 89, 139.  
Chabot, Pascal, 56.  
Challaye, Felicien, 114.  
Charcot, Jean-Martin, 127, 145.  
Charzat, Michel, 111.  
Chevalier, Jacques, 131, 134, 142, 147.  
Comte, Auguste, 86, 87, 96.  
Contini, Anna Maria, 145.  
Croce, Benedetto, 7, 112.
- Delacroix, Henri, 126-127.  
Delattre, Floris, 17, 148.  
Deleuze, Gilles, 7, 8, 91, 116, 144, 174.  
Delitz, Heike, 54, 55.  
De Paola, Gregorio, 93, 111.  
Descartes, René, 92, 135.  
Dolza, Delfina, 75.  
Dumas, Georges, 145.

- Durkheim, Emile, 87, 111, 113.  
 Ebacher, Roger, 27, 28, 56, 68.  
 Einstein, Albert, 143.  
 Espinas, Alfred, 36, 51, 52, 163.  
 Esposito, Roberto, 174.  
 Fechner, Gustav, 118.  
 Ferrero, Guglielmo, 75.  
 Fitz, Gregor, 60.  
 Forcina, Marisa, 148.  
 François, Arnaud, 51, 155.  
 Franzini, Elio, 145.  
 Friedmann, Georges, 56, 62, 63, 81, 137.  
 Forni Rosa, Guglielmo, 145.  
 Freud, Sigmund, 143.  
 Garin, Eugenio, 111.  
 Gentile, Giovanni, 111.  
 Gilson, Etienne, 131, 147.  
 Goddard, Jean-Christophe, 145, 164.  
 Goffi, Jean-Yves, 56, 80.  
 Goldstein, Julius, 93, 94, 110, 111.  
 Gouhier, Henri, 17, 47, 48, 147.  
 Gramsci, Antonio, 111, 112.  
 Guchet, Yves, 111.  
 Guitton, Jean, 129, 145.  
 Gurvitch, Georges, 163.  
 Halévy, Daniel, 155.  
 Harnack, Adolf von, 128.  
 Heidegger, Martin, 8.  
 Henry, Charles, 118.  
 Höffding, Harald, 76.  
 Horkheimer, Max, 112, 142, 164.  
 Hottois, Gilbert, 56.  
 Husserl, Edmund, 8, 143, 149.  
 Iofrida, Manlio, 172.  
 Janet, Pierre, 127, 145.  
 Jankélévitch, Vladimir, 64, 136, 137, 174.  
 James, William, 30, 55, 111, 127, 145.  
 Kant, Immanuel, 89, 169.  
 Kapp, Ernst, 36.  
 Keck, Frédéric, 88, 90, 109, 111, 151.  
 Kern, Stephen, 56.  
 Korsch, Karl, 111.  
 Laberthonnière, Lucien, 135, 147.  
 Lacombe, Paul, 51.  
 Latour, Bruno, 173.  
 Lotte, Joseph, 110, 115, 116.  
 Lawlor, Léonard, 109.  
 Lecerf, Eric, 111.  
 Lefèbvre, Henri, 137.  
 Lenin, Vladimir, 112.  
 Léon, Xavier, 158-159.  
 Leroy-Gourhan, André, 20, 173.  
 Levent, Jean-Marc, 113.  
 Lindberg, Daniel, 111.  
 Lisciani Petrini, Enrica, 149, 171, 144.  
 Loisy, Alfred, 128, 129, 131, 145, 146, 166.  
 Lombroso, Gina, 75-77, 159, 160.  
 Losito, Giacomo, 147.  
 Lukács, Gyorgy, 111, 112.  
 Mann, Thomas, 60.  
 Marinetti, Filippo Tommaso, 56.  
 Maritain, Jacques, 83, 110, 131, 146, 147.  
 Maritain, Raïssa, 147.  
 Marx, Karl, 92, 102, 103, 112.  
 Mauss, Marcel, 38, 49.  
 Merleau-Ponty, Maurice, 8, 9, 11, 20,

- 114, 137, 138, 149, 174.  
 Montmorand, Maxime de, 127.  
 Morland, Jacques, 94, 111.  
 Mossé-Bastide, Rose-Marie, 23, 54, 69, 83, 138.  
 Murisier, Ernest, 145.
- Neveu, Bruno, 146.  
 Nietzsche, Friederich, 92, 111, 156.  
 Nizan, Paul, 81, 104, 113.
- Olgiati, Francesco, 147.
- Pareto, Vilfredo, 111.  
 Pastori, Paolo, 111, 166.  
 Péguy, Charles, 109, 148, 145.  
 Pemberton, Jo-Anne, 83.  
 Perrier, Edmond, 44.  
 Perry, Ralph B., 55.  
 Peter, Lothar, 112, 149.  
 Petit, Annie, 54.  
 Petrie, Brian, 56.  
 Petyx, Vincenza, 83, 111, 148.  
 Plechanov, Georgij Valentinovič, 112.  
 Politzer, Georges, 81, 104, 112-114, 148.  
 Portmann, Adolf, 54.  
 Poulat, Emile, 145.
- Rebérioux, Madeleine, 128.  
 Renoliet, Jean Jacques, 83.  
 Ribot, Théodule, 145.  
 Rideau, Émile, 131.  
 Ronchi, Rocco, 114, 147, 149.  
 Russo, Maria Teresa, 54  
 Ruyer, Raimond, 36-37, 55.
- Santucci, Antonio, 145.  
 Schäffle, Albert, 163.  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 8.
- Schiumerini, Pietro, 111.  
 Schuhl, Pierre-Maxime, 90.  
 Sehgal, Melanie, 55.  
 Sérís, Jean-Pierre, 38, 56.  
 Sertillanges, Antonin Dalmace, 121, 130, 131, 134, 146-147.  
 Simmel, Georg, 59, 60.  
 Simondon, Gilbert, 20, 30, 173, 174.  
 Sitbon-Peillon, Brigitte, 111, 146, 165.  
 Sorel, Georges, 11, 91-95, 97, 103, 111, 112, 120, 127.  
 Soulez, Philippe, 54, 67, 72, 73, 82, 83, 107, 112, 121.  
 Spencer, Herbert, 163.  
 Spengler, Oswald, 134, 135.  
 Sternhell, Zeev, 111.
- Tilgher, Adriano, 56.  
 Tonquédec, Joseph de, 110, 146.  
 Trémolières, François, 129, 145.  
 Tresmontant, Claude, 145, 147.
- Underhill, Evelyn, 126, 127.
- Valéry, Paul, 107.  
 Véron, Eugène, 118.  
 Vialatoux, Joseph, 111.  
 Vieillard-Baron, Jean-Louis, 146, 163, 165, 167.
- Waterlot, Ghislain, 83, 145.  
 Weber, Louis, 77.  
 Weber, Max, 134.  
 Williams, T. Rhondda 95.  
 Worms, Frédéric, 17, 46, 55, 88, 99-103, 124, 143, 145, 146, 148, 166-168, 170.
- Zanfi, Caterina, 82.



Finito di stampare nel mese di settembre 2010  
presso Editografica - Rastignano (BO)