

Caterina Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*, Macerata, Quodlibet, 2013, 329 pp.

di Alessandra Scotti

Quando, una volta giunti alla lettera V dell'*Abécédaire*, Claire Parnet, sua allie-

va e amica, gli chiedeva perché odiasse così tanto viaggiare, Deleuze invocava a sua discolpa l'esistenza di una *géo-philosophie*, capace di provocare delle *intensités immobiles*. Sono paesi profondi, aggiungeva. Mai definizione fu più appropriata al libro di Caterina Zanfi, che viaggia, per l'appunto, tra quattro città simbolo della cultura filosofica tedesca di primo novecento: Jena, Berlino, Heidelberg e Gottinga. Al fine di verificare, «*finalement qu'est-ce qu'on fait quand on voyage? On vérifie toujours quelque chose*» [G. Deleuze, *Abécédaire*, «V» Voyage], quali sono i rapporti tra la filosofia bergsoniana e la filosofia tedesca, prima e dopo la Grande Guerra. Il ritratto che ne viene fuori, per ammissione della stessa autrice, è quello di «un Bergson meticcio, filtrato dalla tradizione filosofica della cultura ospitante e spesso frainteso in modo creativo» (p. 11). Si tratta, e qui ritroviamo uno degli spunti più innovativi del testo, di un confronto bidirezionale, teso non solo a rimarcare l'influenza della filosofia bergsoniana sul panorama tedesco, ma capace anche di cogliere un potente movimento di ritorno, cioè l'esistenza di una schietta influenza tedesca nell'evoluzione delle opere bergsoniane, soprattutto in quelle della maturità (e il riferimento è in special modo a *Le due fonti della morale e della religione*). Ma procediamo con ordine. L'ingresso di Bergson in Germania avviene a Jena attraverso pensatori come Scheler ed Eucken; è proprio quest'ultimo, assieme ai suoi allievi, a promuovere le idee bergsoniane incoraggiando la traduzione delle sue opere presso l'editore Diederichs. Zanfi nota come, anche attraverso precise scelte terminologiche che si avvicendano nel corso delle varie edizioni dell'*opus* bergsoniano, il francese personifichi l'antikant. La tematica dell'antikantismo è, senza alcun dubbio, un *fil rouge* che si dipana da Jena a Gottinga, e che caratterizzerà, con una certa

generalità, la lettura tedesca dell'opera di Bergson. Ad esempio, la scelta lessicale operata da Steenberg (primo traduttore insieme a Benrubi di *Materia e Memoria*) di rendere il francese *intelligence* con il tedesco *Verstand*, prevalentemente "ragione", tradisce un filokantismo che non fu particolarmente apprezzato; tant'è che le due traduttrici de *L'evoluzione creatrice e Introduzione alla metafisica* (rispettivamente Gertrud Kantorowicz e Margarete Susman) vi preferiscono il termine *Intellekt*. Nonostante la svista lessicale, Steenberg ha ben presente le differenze tra l'intuizione kantiana e quella bergsoniana; afferma infatti che in Bergson: «l'intuizione è più affine all'*Anschauung*, alla percezione, che al pensiero» (p. 54). Essa è descritta come un qualcosa di simile all'istinto, non a caso leggiamo in *Introduzione alla metafisica*: «chiamiamo qui intuizione quella *simpatia* per cui ci si trasporta all'interno di un oggetto, in modo da coincidere con ciò che essa ha di unico e, per conseguenza, di inespriabile» [H. Bergson, *Pensiero e movimento*, trad. it. a cura di F. Sforza, Milano, Bompiani, 2000, p. 151]. E ancora ne *L'evoluzione creatrice* che l'istinto consiste in «una simpatia (nel senso etimologico del termine)» [H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. a cura di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 144], «un'intuizione vissuta più che rappresentata» [H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. a cura di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 146]. Ad ogni modo la prima accoglienza di Bergson in Germania, nella fattispecie nel contesto jenese, ruota, come nota l'autrice, attorno a tre macrotematiche: «lo statuto della vita, in particolare rispetto allo spirito, la dottrina della conoscenza, nella sua originalità rispetto al positivismo e al kantismo, e infine il risvolto di tali presupposti teorici sulle questioni morali e religiose» (p. 63). A Berlino l'articolo di Gundolf, *Die*

*Philosophie Henri Bergsons*, è esemplificativo di come la filosofia bergsoniana fosse stata recepita dal circolo poetico formatosi attorno alla figura di Stefan George. Due erano i caratteri peculiari di questa interpretazione: da un lato l'identificazione de l'*expérience immédiate* con l'*Erleben*, dall'altro la messa in evidenza dell'aspetto creativo nell'opera di Bergson, riconoscendo fra la creatività dell'artista e quella della natura una qualche forma di analogia. Ora, sebbene Gundolf sia rappresentativo di un certo sentire comune alla Berlino filosofica di quegli anni, di assai maggiore interesse è il confronto con la filosofia simmeliana. Tra il 1908 e il 1914 Simmel e Bergson intrattengono un fertile dialogo intellettuale, con invii di lettere e di opere. Suddetto epistolario, all'indomani della morte di Simmel, andrà quasi interamente perduto, tuttavia la Zanfi, attraverso un mirabile lavoro di archivio, ci fa intravedere le profondità di questo scambio filosofico e le influenze reciproche. Invero, sulla base delle sottolineature nelle copie in possesso di Bergson, ritrovate nella sua biblioteca personale, e delle modifiche apportate da Simmel nelle diverse edizioni delle sue opere, è possibile ricostruire il probabile dialogo che intercorre fra loro. Anche in questo caso è l'antikantismo ad unirli; l'autrice ricorda le parole cocenti di Simmel che a proposito di Kant affermava: «che cosa ha fatto al mondo quest'uomo, spiegandolo come una rappresentazione!» (p. 98). Certamente, agli occhi di Simmel, Kant rappresenta «la più tipica forma dell'intellettualità logica ed impersonale sugli ambiti vitali del soggetto e sul residuo qualitativo e non razionale dell'*Erlebnis*» (p. 101). Alcune constatazioni simmeliane posseggono un'eco bergsoniana, ad esempio, quando ricorda che il processo temporale nella costituzione di ogni forma di conoscenza non è affar kantiano, o ancora, quando afferma che «a fonda-

mento dell'*a-priori* sta in agguato un segreto scetticismo nei riguardi della vita» (p. 103). È la vita, questa parola redentrice del '900, che deve essere pensata, seguendo una scia che attraversa '800 e '900, passando per Goethe, Bergson, Weizsäcker, provando a rendere conto della «ritmica ancora misteriosa dell'organico» (*ibid.*), giungendo dritti dritti al paradosso di una filosofia della vita che è incapace di cogliere se stessa. Perché se ad accomunare Bergson e Simmel vi è il superamento dell'intellettualismo e l'attenzione alla vita, è vero anche che ad allontanarli è la mancanza, percepita da Simmel, del riconoscimento del destino tragico di ogni filosofia della vita. Bergson manca del tutto il conflitto tra la vita e la sua traduzione in forme, ogni cosa in lui sembra risolversi in un pacificato ottimismo. Non v'è la tensione, irrisolta e irrisolvibile, per cui «la vita è affetta da questa contraddizione: essa può trovare ricetta solo in forme, eppure non può trovare ricetta in forme, per cui oltrepassa ed infrange ogni forma prodotta» (p. 115). Allora la domanda da porsi è: che statuto attribuisce Bergson al negativo? Nel tentativo di rispondere a tale questione Jankélévitch, ad esempio, prova a far dialogare Simmel con Bergson, ravvisando anche in quest'ultimo un carattere conflittuale della vita che, al fine di realizzarsi, nell'evoluzione o nella nostra esperienza, deve prendere forma. La materia, rovescio della memoria, rappresenterebbe un ostacolo necessario ed eliminabile. Sviluppando questa intuizione Jankélévitch scorderà in Bergson «un'ambivalenza dialettica [...] lo spirito, se vuole esprimersi, ha bisogno di segni che tuttavia lo smentiscono, e lo servono intralciandolo» (p. 132). In conclusione Jankélévitch non manca di notare, nel corpo filosofico bergsoniano, un'oscurità che era passata inosservata a Simmel e che influenzerà anche l'interpretazione merleau-pontiana della critica

all'idea di nulla presente nel III capitolo de *L'evoluzione creatrice*, ripensando, così, i rapporti fra essere e nulla e formulando la sua concezione di "essere cavo" o gonfio di negatività presente soprattutto nell'incompiuto *Il visibile e l'invisibile*. Prima di passare in esame l'influenza che la prima guerra mondiale ebbe sui rapporti, più o meno intensi, che Bergson aveva intessuto con i suoi colleghi d'oltre Reno, occorre quantomeno ricordare l'influsso che la filosofia bergsoniana ebbe sul circolo di Gottinga. Nonostante i contatti con Husserl siano sporadici e superficiali, la scuola husserliana rappresenta l'*humus* filosofico di uno dei saggi più importanti dedicati a Bergson nell'anteguerra, ovvero *Tentativi per una filosofia della vita* di Max Scheler. Bergson ha contatti personali con il filosofo tedesco e possiede una copia del saggio, inoltre non bisogna dimenticare che fu proprio Scheler a sollecitare l'editore Diederichs a tradurre le opere del francese in tedesco. Nel suo articolo Scheler presenta Bergson come uno dei padri fondatori della filosofia della vita, accanto a Nietzsche e a Dilthey, facendo asurgere proprio il concetto di vita a categoria riassuntiva della sua filosofia. Ciò che Scheler apprezza in Bergson è che egli non si arresta a una critica dell'intelligenza, ma propone, altresì, una teoria dell'intuizione come accesso immediato alla vita, in grado di irretire lo schema abituale dell'azione caratterizzata da un'«incomprensione naturale alla vita» [H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. a cura di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 138]. E tuttavia, secondo la ricostruzione di Scheler, Bergson opera un appiattimento della natura sulla psiche, presentandosi come uno psicologo e offrendo una versione assai problematica della mistica. In altri termini, secondo il giudizio di Scheler, il francese è incapace di separare la sfera psicologica da quella spirituale laddove, per

il filosofo di Monaco, *Leben e Geist* vanno ricondotti a due principi autonomi e opposti.

Malgrado ciò, quando la Grande Guerra sarà foriera di ostilità non solo militari, Scheler sarà l'unico fra i filosofi tedeschi che, pur interrompendo i rapporti con Bergson, manterrà una posizione tutto sommato moderata nei suoi confronti. Cosa non facile dopo il discorso proclamato da Bergson all'*Académie des Sciences morales et politiques* l'8 agosto del 1914 e il suo incipit folgorante: «la lotta impegnata contro la Germania è la lotta della civiltà contro la barbarie» (p. 228). Attirandosi le critiche le più disparate, da le *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann agli infelici epiteti attribuitagli da Mauthner «il prode piccolo sarto della moda filosofica» (p. 231) ed Hauptmann e il suo «filosofastro» (*Ibidem*). Nonostante Bergson si sia lasciato scappare «un'indicibile insulsaggine sul "cinismo e la barbarie" tedesche» (p. 232), Scheler è più propenso a comprendere che a indignarsi, invocando una repubblica, *eterna e cosmopolita*, di spiriti impegnati nella ricerca in vista di una *causa comune* che faccia loro da guida, ben al di là di ogni futile nazionalismo. Si tratta della medesima "comunità scientifica" a cui faceva appello Descartes, intriso di vocazione universalistica, alla fine del *Discours*, e a cui è bene sempre richiamarsi in filosofia, ora come allora, in tempi di guerra o di pace, vera o presunta che sia.