



**HAL**  
open science

## Henri Bergson. Segni di vita di Federico Leoni

Caterina Zanfi, Rocco Ronchi, Enrica Lisciani Petrini

► **To cite this version:**

Caterina Zanfi, Rocco Ronchi, Enrica Lisciani Petrini. Henri Bergson. Segni di vita di Federico Leoni. *Iride*, 2023, 2, pp.381-406. <10.1414/112757>. <halshs-04583009>

**HAL Id: halshs-04583009**

**<https://shs.hal.science/halshs-04583009v1>**

Submitted on 22 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

*Uno è poco, ma due sono troppi* (recension de Federico Leoni, Bergson, Feltrinelli 2020), « Iride. Filosofia e discussione pubblica », 2024. <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1414/112757>.

*Uno è poco, ma due sono troppi*

**Caterina Zanfi**

Il *Bergson* di Federico Leoni è dei più inattesi e controintuitivi: ci restituisce infatti il pensiero bergsoniano attraverso categorie antiche e moderne che apparentemente gli sono del tutto estranee, come il *pneuma*, l'inconscio, i simulacri, l'alchimia, la monadologia o la cibernetica. Lo sforzo che Leoni ci richiede per riconoscere in Bergson tante diramazioni implicite conduce così a dischiudere la portata del pensiero bergsoniano in tutta la sua ampiezza, non solo per il suo ruolo "totemico" nella filosofia francese, ma per la sua levatura nell'intera storia della filosofia occidentale, da Platone a Michel Serres. Coerentemente con l'intenzione della collana "Eredi" diretta da Massimo Recalcati, Leoni non si preoccupa di offrire un'introduzione a Bergson di facile consultazione. Il libro schiva anzi tutte le possibili restituzioni ordinarie della sua opera, per far emergere la trama selezionata delle intuizioni ancora disponibili a pensare alcune grandi crisi del presente, posizionandosi con decisione in alcuni dibattiti su cui si concentrano gli studi bergsoniani più recenti e sui quali ci soffermeremo. Accanto agli slanci teorici, l'impalcatura del saggio rivela una conoscenza estremamente accurata tanto delle opere quanto dei corsi bergsoniani, alcuni dei quali sono stati editi in italiano proprio da Leoni con Rocco Ronchi. Soprattutto nella prima parte, l'ordine in cui il pensiero di Bergson viene presentato non si limita infatti a seguire le opere principali, ma integra come parti fondanti anche i corsi su Plotino e Leibniz tenuti da Bergson all'Ecole Normale Supérieure prima di essere eletto al Collège de France, o i corsi qui tenuti e pubblicati recentemente dalle PUF, in parte già disponibili in italiano. Le teorie di Bergson vengono così illuminate anche dalle lezioni sulla *Storia dell'idea di memoria* o dai saggi più significativi delle raccolte *L'Energia spirituale* e *Pensiero e movimento*, come *Il sogno* o *Introduzione alla metafisica*, di cui non viene trascurato l'ordine di redazione.

Insieme a Bergson, il filosofo più presente in questo saggio è senza dubbio Plotino, che introduce fin dalle prime pagine del libro la questione del monismo bergsoniano, su cui si dividono ancora oggi le interpretazioni più influenti. Il monismo di Bergson, avverte Leoni, ha

origine dalla sua formazione neoplatonica, non si fonda sulla materia ma ha il suo centro nelle immagini. Un originale monismo delle immagini sorregge quindi tanto lo spirito quanto la materia, senza piegarsi allo spiritualismo né al materialismo, né alla rappresentazione né alla cosa. Le pagine che analizzano il plotinismo di Bergson propongono però anche una sorprendente “teoria dei soffi”, che Leoni ritiene urgente estrarre dalle opere centrali – *Materia e memoria* e *L’Evoluzione creatrice*. È un modo per allacciare la sua teoria dello spirito alla teoria greca dell’anima, e per tradurre l’ontologia di Bergson in una “pneumologia”, finendo per accentuarne lo spiritualismo. Del resto se vi fosse un monismo bergsonian, questo non sarebbe certo materialista, come lo era il “monismo” per eccellenza del tempo di Bergson, quello del grande evoluzionista tedesco Ernst Haeckel, ispirato tanto da Darwin quanto da Goethe, che cercava di unificare sotto le leggi dell’evoluzione della natura ogni aspetto della realtà, dai cristalli alle società umane.

La lettura di Leoni non intende però ricondurre Bergson a un «monismo della sostanza» sotteso a un «dualismo delle tendenze», come nella capitale interpretazione di Vladimir Jankélévitch<sup>1</sup>. Senza immaginare una realtà ultima e assoluta che ricada nella finitezza e nella materia, per Bergson «da nessuna parte c’è un uno perché siamo sempre nel due» (p. 26). Il monismo che attraversa tutto il pensiero di Bergson ha sempre già in sé una dualità, che non è il risultato di una decadenza di un’unità piena, perfetta ed eterna. Il movimento dell’Uno che Leoni riconosce ancora in Bergson è più vicino alla differenziazione deleziana che a una caduta (p. 27). Non vi sono tracce di gnosticismo nell’*Evoluzione creatrice*, né nella teoria delle immagini di *Materia e memoria*: l’idea di un assoluto *se faisant*, in divenire, sconvolge l’idea dell’assoluto immobile e dell’origine radicale, e persino di creazione, se la si intende come un evento avvenuto una sola volta all’origine dei tempi. In questo senso, come riconosceva già Jankélévitch, Bergson è anticreazionista, poiché la creazione è continua e temporale, quasi paradossalmente essa «comincia continuando»<sup>2</sup>. La critica all’idea che dualità e finitezza siano il risultato di una caduta si lega indissolubilmente alla critica delle idee negative – il nulla, il disordine, il possibile – che escludono tanto la creazione biblica dal nulla quanto l’ordinamento cosmico del disordine della *Teogonia* di Esiodo, o ancora la realizzazione di un possibile. L’evoluzione creatrice è per Leoni l’atto del virtuale, che non produce cadute ma dispiega differenze di intensità.

---

<sup>1</sup> V. Jankélévitch, *Henti Bergson* (1931), PUF, Paris 1959.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 266.

Le pagine di Leoni – molto vicine alla lettura di Ronchi che avvicina Bergson nella filosofia dell'immanenza assoluta<sup>3</sup> – riaffermano così il potente filtro deleuziano, certamente quello che negli ultimi decenni ha trascinato di più gli studi bergsoniani tanto europei quanto anglosassoni, come nel caso dell'influente studiosa australiana Elizabeth Grosz o del britannico Keith Ansell Pearson. Il richiamo a Deleuze è esplicito e disseminato in ogni parte del saggio di Leoni, non solo a partire dai titoli di alcuni paragrafi (*Che cos'è la filosofia?*, p. 76): molti concetti impliciti nella filosofia di Bergson vengono rivelati proprio tramite la loro traduzione in lessico deleuziano, come nel caso del *simulacro* per le immagini del primo capitolo di *Materia e memoria*, o dell'*asignificante* per il segno, che non si basa sul dualismo di significante e significato, come nella sua definizione medievale e moderna, ma che è «imminentemente» significativo nel suo sorgere nello spazio.

Lo schema fondamentale della speculazione bergsoniana è sempre di differenziazione, quindi duale, come sostiene impeccabilmente Leoni, eppure ogni dualismo sembra poter essere fatalmente assorbito in un monismo di matrice neoplatonica: i due poli che divaricano le tendenze non sono mai compiutamente estranei. Il monismo è quindi ultimo, o è ultimo il dualismo? Tra le voci più importanti con le quali Leoni non poteva non confrontarsi, proprio sul tema del dualismo, vi è anche quella di Frédéric Worms, la cui opera fondamentale su Bergson<sup>4</sup>, benché paradossalmente non ancora tradotta in italiano, ha enormemente contribuito a rilanciare le ricerche su Bergson, in particolare in Italia. Rispetto a Leoni, il punto di vista wormsiano si allontana ulteriormente dalla lettura di Jankélévitch, per insistere sulla dualità ultima e metafisica del pensiero di Bergson. La filosofia di Bergson non è semplicemente una filosofia della durata, ma della dualità dello spazio e della durata, che fonda anche l'esperienza della sofferenza e della gioia, o le due fonti della morale e della religione. Anche in quest'ultimo caso si tratta però di una dualità non dualista, poiché resta sempre in seno al vivente, o all'umano. La distinzione tra due sensi della vita, la dualità ultima del pensiero di Bergson affermata da Worms, difficilmente consentirebbe un'analogia completa tra materia e memoria, o renderebbe Bergson disponibile all'idea che tutto sia ovunque in ogni momento – come Leoni invece sostiene –, e privilegierebbe al contrario il momento della distinzione, nonché della critica. Non per questo Worms, che pure è tra i pochi ad aver affrontato i temi della morte e del male – tra i più problematici del bergsonismo –,

---

<sup>3</sup> R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.

<sup>4</sup> F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, Paris 2004.

riconoscerebbe in Bergson una filosofia le cui dualità intime e incomponibili si tradurrebbero in un conflitto tragico. Uno dei più importanti lettori tedeschi di Bergson come Georg Simmel fu infatti tanto vicino alla sua sensibilità di filosofo della vita, quanto fatalmente lontano dalla gioia del suo divenire. E allo stesso modo un grandissimo lettore di Simmel quale fu Jankélévitch, nell'aggiornamento della sua opera su Bergson pubblicato nel 1959, anche dopo aver letto *Le Due fonti della morale e della religione*, l'opera più dolente e cupa di Bergson, avrebbe confermato il suo verdetto per cui la filosofia di Bergson era fundamentalmente una filosofia *atragica*. L'ottimismo bergsoniano prevale sempre sulla tragicità, forse proprio perché il divenire non è una condanna risultata da una caduta, non è una diminuzione dispetto all'intemporale, bensì l'unico modo di essere, e nel divenire stesso l'essere umano trova la gioia e la beatitudine. Nonostante le possibili minacce considerate in particolare nell'ultimo capitolo delle *Due fonti*, la filosofia di Bergson non implica alcun ripiegamento nostalgico su una pienezza perduta, alcuna tentazione primitivista, alcuna nostalgia dell'origine o di un paradiso perduto, del resto in modo perfettamente coerente al suo rifiuto di proiettare una liberazione finale e assoluta. Non c'è mai stato un paradiso originario e non ci sarà mai un paradiso alla fine dei tempi. Simili teorie, che entrerebbero in contraddizione con l'antifinalismo di Bergson, implicherebbero un dualismo in cui meccanica e mistica sarebbero opposte. Nel capitolo finale de *Le Due fonti*, entrambe sono invece considerate mezzi di liberazione per l'umanità. Ma questa liberazione, come del resto ogni progresso, non è mai compiuta. La filosofia della storia di Bergson, come la sua cosmologia, non presuppone né un'origine né una finalità: non c'è creazione dal nulla né spazio per speranze messianiche. Nell'ambito della filosofia della storia, questo rigoroso rifiuto del determinismo e della finalità rappresenta la fine di un'illusione di sicurezza e di una serie di miti ottimistici che hanno caratterizzato la filosofia e la cultura del diciannovesimo secolo, non solo nelle loro versioni dialettiche e positiviste, ma anche nella fede spiritualista in un ordine provvidenziale della storia o in una finalità della natura. Ma anziché riconoscere tragicità nel conflitto tra le diverse tendenze della vita, Bergson riesce a trovarvi ancora l'aspetto gioioso della nascita e della creazione, riconoscendo, anche al di sotto di una superficiale lotta tra due tendenze, un movimento unitario di progresso.

Tra monismo della sostanza e dualità ultima dei sensi della vita, il Bergson di Leoni trova una via mediana, evita risposte "moderne" e combina entrambe le esigenze: «Al posto del monismo e al posto del dualismo, un pluralismo che è uno sciame di dualismi» (p. 113).

«L'ontologia bergsoniana è un'ontologia della *dépense*» (p. 37), afferma efficacemente Leoni, non solo nel senso che la vita è sovrabbondanza debordante, ma anche nel senso che il privilegio del punto di vista è idealmente distribuito a tutti i punti dell'universo. Senza affrontare lui stesso le questioni morali, politiche e sociali che tanto stanno stimolando gli studi nordamericani su Bergson, Leoni afferma uno schema di coesistenza non gerarchica di diversi ritmi del divenire, gradi di intensità, differenziati come in sciame, e incontra così proprio l'idea esplorata da Alia Al-Saji, che trova nella molteplicità senza centro delle durate e nella loro interpenetrazione un fondamento vitale per il pluralismo etico e sociale<sup>5</sup>.

La questione dell'unità e della dualità conduce Leoni a posizionarsi anche rispetto al problema della posizione dell'uomo nel cosmo, come avrebbe scritto Max Scheler, che fu non solo il primo lettore tedesco di Bergson nella Jena di inizio secolo, ma anche uno dei più originali. La risposta di Leoni è profondamente anti-anropocentrica, più interessata a inserire l'umano nella rete di relazioni e di processi che coinvolgono l'intero divenire vitale, che non a precisare la differenza antropologica. «La coscienza è coestensiva alla vita» – come scrive Bergson<sup>6</sup> –, o – come scrive invece Leoni – l'anima è coestensiva al reale (p. 68): oltre a un'esperienza umana dell'erba, ci sarebbe insomma «un'esperienza erbacea dell'uomo». Più che la maniera umana di pensare, a Leoni interessa esplorare la «vita psichica dell'universo» (p. 89), nel quale intravede addirittura un inconscio. In questo modo sembra aver spostato lo sguardo proprio là dove suggeriva Bergson, e cioè al di sopra di quella svolta che piega l'esperienza sino a farne un'esperienza umana<sup>7</sup>, entrando così in pieno nell'altro grande terreno di discussione attuale del bergsonismo: l'umanesimo di Bergson. Secondo la formula trovata da Keith Ansell Pearson in un recente saggio che mette in campo le possibili estensioni delle tesi bergsoniane nel pensiero ecologico, Bergson pensa «*from the perspective of life itself*»<sup>8</sup>. Si tratta di una radicale novità rispetto ai primi decenni della ricezione di Bergson, durante i quali la sua filosofia era piegata in direzione del personalismo e dunque della centralità dell'umano. Si tratta anzitutto di recuperare il potenziale teorico dell'impersonale,

---

<sup>5</sup> A. Al-Saji, *Decolonizing Bergson. The Temporal Schema of the Open and the Closed*, in A.J. Pitts - M.W. Westmoreland, *Beyond Bergson. Examining Race and Colonialism Through the Writings of Henri Bergson*, SUNY Press, New York 2019, pp. 13-35.

<sup>6</sup> H. Bergson, *L'Energie spirituelle* (1919), PUF, Paris 2011, p. 13.

<sup>7</sup> Cfr. H. Bergson, *Matière et mémoire* (1896), PUF, Paris 2009, p. 205.

<sup>8</sup> K. Ansell Pearson, *Bergson: Thinking Beyond Human Condition*, Bloomsbury, London 2018, p. ....

già liberato dalla lettura di Enrica Lisciani Petrini, che, lungi dall'appiattire o dal far scolorire il soggetto, fornisce la base per nuove articolazioni sociali e politiche<sup>9</sup>.

Se l'esperienza umana mantiene ancora un primato inespugnabile nell'interpretazione di Worms, Suzanne Guerlac sostiene invece che il pensiero di Bergson possa fornirci molti strumenti per ridimensionare la prospettiva umana e pensare in una direzione non solo globale ma addirittura planetaria, senza dare la priorità né alla crisi sociale né alla crisi climatica, insomma senza limitare il "privilegio" alla storia antropocentrica o al tempo geologico pianeta-centrico – antinomia in cui secondo Guerlac cadrebbero le attuali proposte di Dipesh Chakrabarty da un lato e di Achille Mbembe dall'altro, privilegiando rispettivamente il pianeta o le questioni sociali<sup>10</sup>. L'antropocentrismo della filosofia era del resto criticato esplicitamente da Bergson stesso, che sembra accreditare letture come quelle di Guerlac o di Leoni sin dall'inizio della prima *Introduzione a Pensiero e movimento*, dove bersaglia proprio l'astrazione dei sistemi, non solo perché trascurano il tempo reale, ma soprattutto perché si applicherebbero «altrettanto bene a un mondo in cui non ci fossero piante o animali, ma solo uomini»<sup>11</sup>. Contro ogni tentazione antropocentrica di isolare l'uomo e le sue facoltà spirituali, il filosofo aveva già insistito fin da *L'Evoluzione creatrice* sulla necessità di reintegrarlo nella storia della vita. Se le dottrine spiritualiste, scriveva, «hanno ragione ad attribuire all'uomo un posto privilegiato nella natura, a ritenere infinita la distanza tra l'animale e l'uomo», per lui era ormai impossibile non considerare la storia della vita e della comparsa della specie umana, e quindi non «reintegrare l'uomo nell'animalità»<sup>12</sup>. Allo stesso tempo, Bergson insiste ripetutamente sul superamento della condizione umana che avverrebbe nell'intuizione, filosofica o mistica, capace di elevarci «al di sopra della condizione umana»<sup>13</sup> e persino «in direzione del divino»<sup>14</sup>. Come avrebbe sintetizzato Deleuze, «Bergson non è uno di quei filosofi che assegnano alla filosofia una saggezza e un equilibrio propriamente umani. Aprirsi al disumano e al sovrumano (durate inferiori o superiori alla nostra...), andare oltre la condizione umana, questo è il senso della filosofia»<sup>15</sup>.

---

<sup>9</sup> E. Lisciani-Petrini, *Fuori della persona. L'“impersonale” in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, in «Daimon», n. 44, 2002, pp. 73-88.

<sup>10</sup> S. Guerlac, *Mis/Reading Bergson — On Time and Life and Matter*, in «Bergsonian», n. 1, 2021, pp. 101-117.

<sup>11</sup> H. Bergson, *La Pensée et le mouvant* (1934), PUF, Paris 2011, p. 1.

<sup>12</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice* (1907), PUF, Paris 2007, p. 269.

<sup>13</sup> H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, cit., p. 52.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>15</sup> G. Deleuze, *Le bergsonisme* (1966), PUF, Paris 2002, p. 19.

In cosa consiste però il superamento della condizione umana? L'intuizione ci porterebbe a reintegrarci nella dimensione inumana, che condividiamo con gli altri esseri viventi, gli animali e le piante, e che Bergson in *Durata e simultaneità* definisce come «la Durata dell'universo, cioè [una] coscienza impersonale che sarebbe il legame tra tutte le coscienze individuali, nonché tra queste e il resto della natura»<sup>16</sup>? Oppure l'intuizione aprirebbe una dimensione sovrumana e divina che ci porterebbe al di sopra dei limiti dell'esperienza umana? O piuttosto, non sarebbe proprio nell'esperienza della durata condivisa con gli altri esseri viventi che si realizzerebbe questa elevazione della tensione della nostra coscienza verso la dimensione "divina"? In quest'ultimo senso procede Leoni. Se l'uomo può essere reintegrato nella storia della vita e la sua vita psichica può essere compresa in continuità con un più ampio movimento del divenire, emerge inevitabilmente una continuità di esigenze, facoltà e tendenze psicologiche tra uomini, animali e piante, anche al di là delle divergenze che li separano. Nell'essere umano Bergson riconosce infatti, ampliate e persino trasfigurate, facoltà presenti a diversi livelli di vita, in una (co)evoluzione arborescente che rivela in ogni suo ramo la parentela, la coappartenenza e il continuo rinvio reciproco tra le diverse specie. L'intero universo materiale infatti dura, ed esprime solidarietà non solo con la nostra durata ma con quella di ogni altra realtà individuata, offrendo la base tanto metafisica quanto psicologica non solo di una compenetrazione possibile delle coscienze umane, ma anche del nostro accesso, attraverso l'intuizione, alla «coscienza in generale». La portata della simpatia si estende insomma a ogni essere vivente, e l'intuizione della durata diventa «intuizione del vitale»<sup>17</sup>.

Affrontando poi *L'Evoluzione creatrice*, e ancora di più raggiungendo le pagine conclusive delle *Due fonti* dedicate a «Meccanica e mistica», Leoni considera il tema della tecnica, proposto di nuovo in modo controintuitivo e rivelatore di piste nascoste nella storia del pensiero: la tecnica bergsoniana è intesa nel suo intento addirittura alchemico, per il fatto di essere espressione della vita, del suo differenziarsi e del suo creare. Sulla scorta di studi recenti, tra i quali quelli di Xavier Guchet, Bergson è insomma pienamente riconosciuto come l'iniziatore di una linea francese della filosofia della tecnica che sorregge tanto l'organologia di Canguilhem quanto la critica dell'ilomorfismo di Simondon. Bergson sprigiona in questo quadro tutto il suo "antimodernismo" nel senso indicato da Bruno Latour, che finalmente

---

<sup>16</sup> H. Bergson, *Durée et simultanéité* (1922), PUF, Paris 2010, p. 42.

<sup>17</sup> H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, cit., p. 28.

viene riconosciuto come «forse il più bergsoniano tra i grandi intellettuali del nostro tempo» (p. 111): vi è insomma in Bergson un anticartesanesimo, un antidualismo e un'originale capacità di riallacciarsi alla filosofia di un'epoca in cui alchimia e magia potevano essere intesi come paradigmi della tecnica stessa. Secoli dopo la «morte della natura» – secondo la riuscita definizione di Carolyn Merchant<sup>18</sup> – Bergson risollewa la biologia moderna dalla sua «necrofilia fondamentale» (p. 101) e la ritrasporta nella vita. Si può quindi riconoscere una continuità dall'azoto fissato alle grandi industrie, come se la vita intera sin dalle sue forme vegetali partecipasse del lavoro di fabbricazione, di sedimentazione di artefatti, ovvero come se la vita stessa fosse tecnica, secondo quanto ha lucidamente sostenuto Emanuele Clarizio partendo proprio da considerazioni sulla filosofia bergsoniana della fabbricazione<sup>19</sup>. La filosofia della tecnica di Bergson non è insomma una branca della storia umana, bensì dell'evoluzione dei viventi (p. 184). E viceversa l'evoluzione dei viventi è essa stessa storica, è lo «svolgimento di una storia»<sup>20</sup>.

L'ambiguità del greco *organon* e dunque la familiarità profonda dell'organo e dello strumento, come modelli analoghi proiettati l'uno verso l'interno e l'altro verso l'esterno, portano infine Leoni a offrire considerazioni cruciali sull'antropologia di Bergson, del resto perfettamente coerenti con la sua ontologia. Contro il paradigma lacunario dell'insufficienza organica come origine della tecnica, per Bergson «la mancanza è un effetto postumo del supplemento» (p. 178) : lo strumento crea il bisogno, e quindi a partire da questo bisogno crea nuovi strumenti, che generano a loro volta nuovi bisogni. Così facendo, l'azione umana viene spinta verso una sempre maggiore libertà, non per compensare una carenza originaria, ma provocando con la sua stessa creazione innovativa nuove finitezze. Leoni ci permette così di intravedere nella filosofia bergsoniana quasi un tango in cui Bataille danza con Merleau-Ponty, in cui negli stessi passi si rispecchiano spinte creative debordanti e vuoti che chiedono di essere colmati, un divenire ritmico in cui *dépense* e finitezza si generano reciprocamente.

Caterina Zanfi

Centre national de la recherche scientifique - École normale supérieure PSL

---

<sup>18</sup> C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, New York 1980.

<sup>19</sup> E. Clarizio, *La vie technique*, Hermann, Paris 2021.

<sup>20</sup> H. Bergson, *Mélanges*, PUF, Paris 1972, p. 1149.

*caterina.zanfi@cirs.fr*