



SCRITTI IN ONORE
DI
EUGENIO GARIN

SCUOLA NORMALE SUPERIORE

PISA 1987

INDICE

Presentazione	p. VII
F. WALTER LUPI, <i>La scuola dei sileni</i>	p. 1
ENRICO PERUZZI, <i>Un trattato di alchimia attribuito ad Al-Kindi</i>	p. 21
MAESTRO ECKHART, <i>Tabula contentorum in Libro paraboliarum Genesis secundum ordinem alphabeti</i> , ritrovata e per la prima volta pubblicata da LORIS STURLESE	p. 39
SEBASTIANO GENTILE, <i>Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino</i>	p. 51
LINA BOLZONI, <i>Variazioni tardocinquecentesche sull' 'ut pictura poesis'. La « Topica » del Camillo, il Verdizzotti e l'Accademia Veneziana</i>	p. 85
RITA STURLESE, « <i>Et Nolanus vivat, recipiatur, adoretur</i> ». <i>Le note del « Postillatore napoletano » al dialogo « De l'infinito » di Giordano Bruno</i>	p. 117
CHARLES ALUNNI, <i>De la 'distinction' de Galilée. Perspicuitas, Schematismus & Gestalt</i>	p. 129
LUISA SIMONUTTI, <i>Damaris Cudworth Masham: Una lady della repubblica delle lettere</i>	p. 141
ANDREA ORSUCCI, <i>Il labirinto come metafora del tempo. Herder, Lessing e Thomas Abbt</i>	p. 167
GIUSEPPE PANELLA, <i>Viaggio e 'revêrie' nel dispositivo autobiografico di Jean-Jacques Rousseau</i>	p. 193
GIOVANNI PRISINZANO, <i>Due aspetti della tesi di Kant sui concetti modali</i>	p. 221
SAVERIO RICCI, <i>Note su Giuseppe Cestari: un abate napoletano tra le lotte anticuriali e la rivoluzione del 1799</i>	p. 237
MAURIZIO GHELARDI, <i>La Storia dell'umanità nella interpretazione di Vincenzo Cuoco</i>	p. 259
BEATRICE CENTI, <i>La recensione di Herbart alla « Filosofia del diritto »</i>	p. 307
MAURO MORETTI, <i>Alcuni documenti relativi alla composizione della « Storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi » di Pasquale Villari</i>	p. 329

ALBERTO MESCHIARI, <i>Quel viaggiatore fuggitivo nel bosco di Grib. Letture kierkegaardiane</i>	p.	363
CLAUDIO POGLIANO, <i>Animali pensanti e uomini perplessi</i>	p.	405
RENZO RAGGHIANI, <i>Cronache bergsoniane e altre cronache: note e recensioni di varia filosofia sulle pagine della Nouvelle Revue Française fra le due guerre</i>	p.	429
GIUSEPPE TOGNON, <i>Il Leibniz di Giovanni Gentile. Un capitolo sulla storia e sulla fortuna di Leibniz in Italia</i>	p.	455
Indice dei nomi	p.	475

Renzo Ragghianti

CRONACHE BERGSONIANE E ALTRE CRONACHE:
NOTE E RECENSIONI DI VARIA FILOSOFIA
SULLE PAGINE DELLA *Nouvelle Revue Française*
FRA LE DUE GUERRE

1. La *Nrf* associa il primato della letteratura, in un ambiente in cui questa esercita una sicura egemonia in seno alle scienze dello spirito, con una rassegna degli apporti più vari, il tutto sottoposto alla « critica intelligente » di un certo « liberalismo letterario » di matrice protestante. Quell'« ambizione [a] stabilire nel regno della letteratura e delle arti un clima rigorosamente puro »¹ rivela allora, e una scorsa agli indici lo conferma, come i materiali specificamente filosofici occupino uno spazio ristretto.

È inoltre necessario premettere che l'attenzione della rivista verso una certa corrente filosofica può registrare uno scarto temporale rispetto alla penetrazione di quella stessa filosofia nella cultura accademica francese. Ciò vale in ispecie per il bergsonismo; in effetti, se la sua eco fu ampia fra le due guerre, la maggiore influenza del Bergson, sino ad esser le sue lezioni anche un affollarsi di turisti e di signore dell'alta società, si esercitò negli anni precedenti il conflitto mondiale. Sulla rivista, il cui impatto crescente è attestato da una tiratura che raggiunge le ventimila copie nel '39, l'attenzione al filosofo data invece dal primo dopoguerra. Ed ancora si noti che se le conferenze di Husserl alla Sorbona, rielaborate e pubblicate in francese nel '31 con il titolo di *Méditations Cartésiennes*, sono del '29, bisognerà attendere quasi un decennio per leggere la nota sartriana sull'*Intentionnalité*.

¹ J. RIVIÈRE, *La Nouvelle Revue Française*, 1° giu. 1919, tr. it. *La Nouvelle Revue Française*, Milano 1965, 99-106; cf. anche J. SCHLUMBERGER, *Considérations*, 1° feb. 1909, tr. it. o.c., 23-26; sulla *Nrf* cf. A. ANGLÈS, *André Gide et le premier groupe de la Nrf. La formation du groupe et les années d'apprentissage 1890-1910*, Paris 1978.

Il proposito manifesto dei redattori è quello di fare della *Nrf* « l'organo speculativo, nel senso più ampio del termine, di cui la Francia ha particolarmente bisogno ». È allora possibile ordinare il materiale filosofico di tutto un ventennio intorno ai temi del dissidio spirituale fra Francia e Germania, della 'missione del dotto' (il 'tradimento dei chierici'), della presenza del Bergson (spesso in forma di assorbimenti impliciti) e della penetrazione delle filosofie tedesche (e del Kierkegaard).

2. Nel giugno 1919, alla ripresa delle pubblicazioni dopo la pausa bellica, Rivière recensendo *Belphégor*² rimprovera al Benda l'eccessivo distacco (« non ama i suoi contemporanei e si sforza metodicamente di farglielo capire »), quel 'rancore' che « Nietzsche, con una generalizzazione forse un po' avventata, denuncia come l'inclinazione fondamentale dell'animo ebreo ». Ma ne condivideva la condanna « di tutto il nostro attuale sistema estetico » che confonde « il semplice esercizio della commozione » con l'intellezione. Lo stesso Rivière sul numero di settembre rimproverava al *Parti de l'intelligence* un'accezione del termine tutta in chiave strumentale, di dominio (« l'intelligenza è per essi il mezzo [...] per 'classificare', per 'gerarchizzare', per imporre al reale una volta per tutte una forma scelta e decisa »), opponendogli una esigenza cartesiana di distinzione³. Nel dicembre Raymond Le-noir⁴ constatava un disorientamento spirituale: a causa della mobilitazione ideologica erano state proscritte 'regole di condotta', mentalità intellettuali, che « richiamavano troppo ingenuamente o troppo francamente il kantismo e il romanticismo tedesco »; il bergsonismo era allora apparso « l'unica dottrina capace di sfuggire alla tormenta ». Nel novembre 1920 Bernard Groethuysen, già allievo di Dilthey e compagno di studi di Lukács e Heidegger, in una *Lettre d'Allemagne*⁵ osservava un analogo 'spaesamento' (« qui la grande vittima della guerra è l'individuo »). La separa-

² 1° giu. 1919, 147-152.

³ J. RIVIÈRE, *Le parti de l'intelligence*, 612-618. Già erano risuonati gli echi pascaliani di un Valéry circa la *crise de l'esprit* (« nous voyons maintenant que l'abîme de l'histoire est assez grand pour tout le monde »).

⁴ *Réflexions sur le bergsonisme*, 1° dic. 1919, 1077.

⁵ 1° nov. 1920, 792-805.

tezza, un tempo condizione dell'esercizio delle lettere (« i veri poeti, i veri filosofi [...] erano quelli che non capivano niente in politica e potevano ignorare ciò che avveniva di fuori »), è venuta meno (« l'anima è diventata un centro di risonanza, una specie di strumento per registrare »). Spiriti non ancora smobilitati, soggetti alla 'brutalità del numero', leggono in Spengler la legittimazione del proprio sentimento tragico. Donde il ritratto di tutta una gioventù: « l'intellettuale tedesco [...] è stato tratto bruscamente dal rifugio che si era costruito in se stesso, e, quando volle ritornarvi, trovò la porta chiusa [...] Si sentirono stranamente spaesati. Avendo perso l'abitudine al silenzio, al colloquio intimo [...] non sapevano più ascoltare il loro animo che sembrava essere diventato muto ». Lo stesso, nel gennaio successivo tornando su Spengler, con giudizio reciso, lo additava come l'espressione di 'pregiudizi' diffusi⁶.

Nel luglio 1919 il Thibaudet pur apprezzando i *profonds coups de sonde* di Freud lasciava trasparire, circa quella scuola tedesca, un qualche giudizio di *pédantisme charlatanesque*⁷. Ben diversamente, quasi due anni dopo, in *Psychanalyse et critique* deplorerà la sorda resistenza della psicologia francese dinnanzi a Freud. La stessa *Revue Philosophique*, che sin dalla sua fondazione ad opera del Ribot fu attenta agli studi di psicologia, gli ha riservato solo « recensioni sommarie, un poco ironiche », come se « la psicologia [fosse] una scienza che prende talvolta delle sembianze curiosamente nazionaliste ». Thibaudet manifesta quindi l'esigenza di comporre il freudismo con la psicologia bergsoniana di *Matière et Mémoire* al fine di pervenire ad « una osservazione audace e profonda sulla conservazione del nostro passato, sulla totalità della nostra durata che ci segue e che è noi stessi, sui meccanismi che fanno passare i nostri stati psicologici dal conscio all'inconscio e dall'inconscio al conscio »⁸. Sulla fortuna di Freud

⁶ *Lettre d'Allemagne*, 1° apr. 1921, 500.

⁷ *Cristallisations*, 1° lug. 1919, 294.

⁸ 1° apr. 1921, 467-469. Il Thibaudet (1874-1936) fu allievo di Bergson al liceo « Henri IV » nel 1892 e questo fu un incontro decisivo, se ancora nella *République des Professeurs* (Paris 1927, 140-141) doveva scrivere: « I professori di filosofia dei licei parigini avevano, ed hanno tuttora un'azione, un pubblico, di molto superiori a quelli di un professore della Sorbona [...] Bergson è stato successivamente professore al liceo Henri IV, all'École Normale, al Collège de

in Francia doveva tornare, nel gennaio 1922, Jules Romains nell'*Aperçu de la psychanalyse* denunciando, nel subito interesse non solo della *pensée mondaine*, ma delle stesse 'riviste specializzate', che « dopo aver, per venticinque anni, tralasciato di constatare l'esistenza di Freud, si coprono di ridicolo scoprendolo », tutta la miseria di una certa mentalità intellettuale indigena. « I nostri specialisti, i nostri scienziati, i nostri informatori qualificati sono oggi come ieri troppo lenti nell'accorgersi di ciò che accade all'estero. Gli uni peccano per pigrizia, altri per sufficienza, altri per malafede »⁹.

L'attenzione al dissidio spirituale fra Francia e Germania si risolve in effetti nella denuncia di quanto di provinciale affiora nella cultura francese, sotto le specie della tentazione xenofoba. Ed è allora particolarmente significativo che nel novembre 1921 Gide parli della ripresa delle 'relazioni intellettuali' con la Germania come di una necessità non procrastinabile poiché l'isolamento in cui la si è voluta chiudere si è rivelato una politica dello struzzo: « la Francia, dalla fine della guerra [...], non ha smesso di perdere terreno — moralmente e intellettualmente »¹⁰.

France [...] A questa promozione gerarchica ha corrisposto da parte sua un interesse decrescente nell'insegnamento. E come professore di liceo che ha trovato il suo pubblico e i suoi discepoli ». Collabora alla *Nrf* a partire dal 1911 e per circa vent'anni vi tenne rubrica; il suo metodo associa l'intuizionismo bergsoniano a una vasta erudizione che gli consente di attingere alla filosofia, alla storia, alla geografia. Emilio Cecchi (*Aiuola di Francia*, Milano 1969) nota come sia stato proprio il Thibaudet a mettere « in luce, forse anche con un eccesso d'insistenza, quanto di bergsoniano [...] [fosse] non soltanto nella poesia ma nella metodologia del Valéry ». In effetti « le meditazioni del Valéry germogliano nell'atmosfera del mallarmismo e del simbolismo: tendenze cui il Bergson parve appunto offrire un corollario metafisico » (*o.c.*, 293-294). E aggiungerà che « la perdita di Thibaudet non fu minore per la *Nrf* di quanto fosse stata quella di un Gide o di un Valéry » (*o.c.*, 451). Il Croce, che non doveva certo amarlo, annota che questi « scrisse una storia letteraria che il Bergson (a dir vero poco competente nella materia) levò al cielo » (*Lecture di poeti?*, Bari 1966, 147).

⁹ 1° gen. 1922, 5-6. A distanza di quasi un ventennio, dando notizia della sua morte, il Groethuysen paragonerà Freud a « un esploratore che sarebbe sbarcato su un continente sconosciuto », rivelando all'uomo il suo proprio 'spaesamento': la psicanalisi allora non solo assume statuto scientifico, ma si risolve in « una critica della nostra civiltà » (*Freud*, 1° nov. 1939, 791).

¹⁰ A. GIDE, *Les rapports intellectuels entre la France et l'Allemagne*, 1° nov. 1921, 513-514. Sul dissidio spirituale fra Francia e Germania cf. anche J. RIVIÈRE, *Les dangers d'une politique conséquent*, 1° lug. 1922; per l'attenzione al Rathenau cf. F. BERTAUX, *Walther Rathenau*, 1° apr. 1920, e dello stesso la recensione a *Le Kaiser. La triple révolution*, 1° gen. 1922.

L'anno seguente Thibaudet denuncerà quell'*attitude énergiquement anti-germanique* di larga parte dell'intelligenza francese recensendo il libro del Reynaud sull'*Influence Allemande en France au XIX^e siècle*; l'uso di metafore militari ed economiche (« in che cosa la lettura della *Logica* di Hegel da parte di un filosofo francese può essere assimilata a un' 'offensiva'? ») rivelava in effetti quella mancata 'ginnastica' spirituale che avrebbe permesso di confinare un 'atteggiamento recisamente antigermanico' durante il conflitto entro una filosofia della pratica¹¹.

3. La *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* era apparsa nel luglio e nell'agosto 1919, ma da oltre un decennio, da *Les « Cahiers » de Charles Péguy* dell'Arnauld, i lettori della *Nrf* conoscevano quell'« uomo di origine provinciale e campagnola [...] una via di mezzo tra Proudhon e Michelet. Péguy prova, nei confronti di Renan, una specie di avversione abbastanza tenera. Infine detesta Taine almeno quanto ama e rispetta Bergson. Delusione del dreyfusismo [...], delusione dell'intellettualismo »¹². Un ritratto cui si aggiungerà poi una qualche connotazione mistica, ma che conserverà validità operativa fra le due guerre. Michel Arnauld, pseudonimo di Marcel Druin, cognato di Gide, il solo filosofo nel nucleo originario, allievo dell'Ecole Normale, aveva compiuto un soggiorno di studi a Berlino fra il '95 e il '96. Quivi si era interessato a Goethe e un poco a Kierkegaard, farà conoscere al cognato Nietzsche e Stirner. A lui si devono i labili accenni a Bergson nelle pagine della rivista prima della guerra, in ispecie nell'articolo su Péguy.

La presenza di Bergson data in effetti dal primo dopoguerra e anche quando, lungo gli anni '30, filosofie d'oltre Reno sembreranno occupare il proscenio non pochi motivi bergsoniani vi saranno intrecciati. Nella redazione coabitano anime differenti (Thibaudet, Benda) e il discorso su Bergson non sarà dunque mai univoco. Già nel '19 il Lenoir¹³ poneva quell'interrogativo circa il valore del bergsonismo che sarebbe stato altre volte formulato: « Fu [...] una rivoluzione abbastanza originale, abba-

¹¹ *Le Germanisme et la France*, 1^o sett. 1922, 321-333.

¹² 1^o nov. 1909, trad. it. o.c., 35.

¹³ *Art. c.*, 1078-1089.

stanza profonda, abbastanza comprensiva per dissipare ogni inquietudine [...]? Fu invece una moda, un capriccio dell'epoca [...]? » Questi cerca la risposta nella paralisi in cui una Francia in preda a un pessimismo schopenhaueriano sarebbe caduta dopo il '70. Trascurati gli insegnamenti di un Taine e di un Renan, 'simbolisti e decadenti' condividono la rivendicazione dei 'diritti della sensibilità' operata da un Guyau. Bergson sarebbe allora un 'mediatore' fra realisti e idealisti, la sua opera, « un capolavoro di tattica », il tentativo di « conciliare la scienza moderna con l'immagine che la sensibilità artistica di un'epoca si fa della vita spirituale ». Se intorno al 1910 « i cultori di filosofia divennero bergsoniani », mentre nell'insegnamento universitario un esangue eclettismo cedeva sotto la pressione di Kant, trascinando 'nel museo delle antichità' tutto il pensiero francese del XIX secolo, ciò era imputabile al fatto che « il Bergsonismo era la strada aperta alla fantasia, alla fantasticheria, era il marinare la scuola che si vendica delle costrizioni scolastiche, era la canzonatura dell'intelligenza che delude e irrita per il suo rifiuto di confondersi con le passioni credulone degli uomini; era il disprezzo delle tecniche che esigono lo sforzo e una fatica continua ». Questo abbandono dei 'metodi oggettivi' per una *communion sensuelle* gli precludevano inoltre l'esercizio di quella *maîtrise de l'intelligence* che è condizione del soddisfacimento dei nuovi bisogni del presente. Nel recensire *Durée et simultanéité* Camille Vettard¹⁴ esclude una qualche compatibilità fra le tesi di Einstein e la durata del Bergson, cui rimprovera di essersi limitato ai volgarizzatori eludendo « uno degli aspetti più esoterici, ma anche più interessanti e più filosofici, d'Einstein: quello con cui il gran fisico-matematico tedesco si riallaccia ai logicisti contemporanei, alla scuola assiomatica di David Hilbert e a quei fisici fenomenologi (Maxwell, Hertz, Lorentz) ». In quello stesso 1922, nel febbraio, recensendo *Les philosophies pluralistes en Angleterre et en Amérique* del Wahl, Thibaudet opponeva all'« intellettualismo delle grandi filosofie continentali », che porta « necessariamente al monismo », un pluralismo anglosassone felicemente congiunto con la filosofia bergsoniana¹⁵. Di contro ancora il Vettard¹⁶, « seppur

¹⁴ 1° nov. 1922, 625-629.

¹⁵ 1° feb. 1922, 220.

¹⁶ 1° apr. 1923, 684-686.

ammiratore di Bergson ed ex-bergsoniano », a proposito di *Le mysticisme et la logique* del Russell, alla denuncia bergsoniana « che molte cose non sono spiegabili sillogisticamente », donde l'appello all'intuizione, opponeva che « questa catastrofe logica » poteva essere scongiurata concependo la filosofia come « un inventario delle possibilità, un repertorio di ipotesi teoricamente sostenibili » e abbandonando « alle scienze particolari alcuni dei problemi della filosofia tradizionale suscettibili di una soluzione empirica ».

La fortuna di Russell non fu certo lunga se Gabriel Marcel, già compagno di studi di Rivière alla Sorbona, e che proprio in quel primissimo dopoguerra iniziava a collaborare alla *Nrf*, recensendo nell'agosto 1924 *Les problèmes de la philosophie*, pubblicato per i tipi di Alcan, ne parla come di un « libretto di volgarizzazione » e del metodo dell'autore come di « una caratteristica combinazione di apparente educazione e di reale impertinenza in cui già ci si imbatteva nel suo Leibniz ». Deplora quindi un *gaspillage intellectuel*, non più tollerabile: « la completa assenza di una organizzazione razionale delle traduzioni di testi filosofici »¹⁷. Con la liquidazione di Russell cade l'interesse per la filosofia inglese, su cui ci si era soffermati sull'onda di una viva attenzione alla cultura d'oltre Manica in ispecie in quei primi anni '20: si pensi agli echi di un testo quale *The Economic Consequences of the Peace* del Keynes.

Analoga sorte spetta alla filosofia italiana, ove si eccettui un rapido accenno al 'corporativismo integrale' di Spirito e l'omaggio reverente, ma di circostanza, al Croce, « l'illustre filosofo e critico napoletano », della cui sola opera recensita, *La poesia di Dante*, il Crémieux, già giovanissimo segretario dell'Istituto francese di Firenze (1908-1911), il più noto italianista di Francia, scrive: « Ci si poteva attendere di più dal Croce, ma si è limitato ad applicare rigorosamente il suo metodo critico, la sua concezione dell'arte unicamente lirica che non esce certo rafforzata da questo confronto con Dante »¹⁸.

¹⁷ 1° agosto 1924, 251-252.

¹⁸ 1° gen. 1922, 114. Lo stesso Crémieux nel 1921, dando notizia di *La pensée de Nicolas Machiavel* di François Franzoni, opponeva a « tutte le attuali concezioni derivate dal materialismo storico, e che schiacciano con la loro massa tutto ciò che è individuale », Machiavelli, che attribuisce all'uomo la capacità « di

Il fascicolo del 1° settembre 1923 si apre con le *Conclusions sur le Bergsonisme* del Thibaudet¹⁹. Bergson, « l'avversario degli scolastici », è colui che ne ha più compiutamente adottato le qualità di rigore, chiarezza, composizione, dimostrazione. Traducendo lo 'sforzo' del Biran in 'slancio vitale', ha connesso in un « dialogo mai esaurito » intelligenza e intuizione. Il bergsonismo, entro « il fiume dell'eterno dialogo » di dogmatismo e scetticismo, che costituisce la « vera filosofia occidentale », è allora una risposta al socratico 'conosci te stesso!' Già nell'aprile il Thibaudet aveva indicato nella filosofia della durata, che da Hegel a Spencer, a Bergson percorrerebbe tutto il secolo, una chiave esegetica per l'opera del Renan, in ciò preferito a Taine. Contro l'ipotesi di un progresso indefinito i *Dialogues philosophiques* suggerivano la possibilità di un *échec radical*. Il timore ottocentesco per i *barbares du dedans*, espressione della mancata risoluzione della scissione giacobina, acquisiva nuova attualità alla luce del conflitto mondiale. E ancora nel settembre 1926, in polemica con i giovani redattori di *L'Esprit* (Lefebvre, Politzer, Friedmann, Morhange), cui concede che parlando molto di Saggezza hanno avuto quella di non formulare per il momento alcuna dottrina, fautori di un'equazione di filosofia e rivoluzione, critici del bergson e di tutta la filosofia francese dall' '800 in poi, di cui sembrano ignorare quell'ininterrotto dialogo con la scienza, Thibaudet opporrà al loro attivismo romantico la connessione di *doctrine de la durée* e *historisme*. Vedeva in effetti compromessa quella *classe moyenne de la pensée* nutrita dallo spiritualismo classico dei Royer-Collard e dei Cousin o dai *polytechniciens* (Comte e Renouvier) sotto l'incalzare di « una rinascita della teologia, [...] uscita dai seminari; una filosofia cattolica, e non più, come nella borghesia liberale e nell'alta Università (penso a Lachelier), dei cattolici filosofi »²⁰.

A distanza di quasi un lustro, in *Péguy et Bergson*²¹, sotto-

dirigere o di forzare gli eventi con la sua sola virtù (*sic*), saggiamente applicata » (1° sett. 1921, 380). Non ho rintracciato altre recensioni di filosofia italiana lungo tutto il ventennio preso in esame.

¹⁹ Trad. it. o.c., 189-200 e Id., *Renan et Taine*, 1° apr. 1923, 674-675.

²⁰ Id., *Cahiers*, 1° sett. 1926, 355-363.

²¹ Id., *Péguy et Bergson*, 1° apr. 1931, 581-592.

lineerà come, a differenza di Rousseau o di Proudhon, il titolare della libreria della Rue Cujas non fosse un autodidatta, ma il *grand disciple* di Bergson, il cui « insegnamento era l'opposto di una predicazione ». Un Bergson che, in conseguenza degli esiti trasformistici dell'*affaire*, tenderà ad assumere le vesti di un anti-Jaurès. La forte opposizione di mistica e politica, l'anti-storicismo, quasi il corrispettivo francese di quello nietzschiano, che lo accomuna ad Alain, porranno Péguy in situazione di conflitto con la nuova Sorbona dei Lanson e dei Lavis. Nel fascicolo successivo, ben diversamente Gabriel Marcel affermerà che qualora si accettasse la tesi del Mounier, circa « una certa esperienza del sacro » come connaturale a Péguy, la distinzione, l'opposizione fra questi e Bergson presenterebbe « un carattere effettivamente radicale, perché è impossibile scorgere come l'esperienza del sacro potrebbe introdursi nell'universo bergsoniano »²².

Recensendo *Les deux sources*, Jean Prévost²³ rileva come per Bergson sia insufficiente una fondazione puramente razionale della morale che si tradurrebbe in un *jeu d'esthétique*, mascheramento di comportamenti sociali già accolti. La morale non è allora « una conclusione della ragione, ma un impulso della vita ». I timori per la mancata composizione tra sviluppo della soggettività e aggregazione ordinata delle facoltà sociali, che percorrono tutta la tradizione antigiacobina ottocentesca, si risolvono in un serrato confronto con la sociologia francese: come in Durkheim o in Lévy-Bruhl, fabulazione, mitologia e dogmi assumono la funzione di collante ideologico scongiurando la disgregazione sociale. Il censore rimprovera sia ai sociologi, sia al Bergson di non fare « un posto sufficiente alle leggi dell'imitazione » e considera questa seconda parte delle *deux sources* « *plus hasardeuse que solide* », anche se giudica particolarmente felice una suggestione, di cui non riconosce l'antica matrice ottocentesca, ma che in questi primi anni '30 doveva acquisire una forte cogenza etico-politica: « come il criterio del consenso universale produc[a] l'intolleranza »? La terza parte sulla religione dinamica, sarebbe il « *sommet du livre* », cui segue, quasi una morale provvisoria, un insieme di

²² Recensione a E. MOUNIER, M. PÉGUY, G. IZARD, *La pensée de Charles Péguy*, 1° maggio 1931, 749-753.

²³ 1° luglio 1932, 114-118.

« consigli pratici per l'oggi », posti entro una generica categoria di buon senso, variamente pensata sotto gli attributi della democrazia. La conclusione del resoconto, un'esemplificazione di certi atteggiamenti mentali indigeni, richiama a proposito dell'*appel final* « l'analogia fra la fede nell'amore del Bergson e la religione di Victor Hugo ». Già il Fernandez²⁴ aveva parlato delle *deux sources* come di una « psicologia della religione » per lo smontaggio di miti e credenze e colto una qualche insufficienza nell'analisi dei rapporti di mistica e dogma: infatti se nella prima Bergson individua quei caratteri attivi che saranno invocati per lo stabilirsi di una nuova padronanza sul *machinisme* (« un supplemento di anima ») e lo slancio cristiano è in qualche modo pensato come il prolungamento dello slancio vitale, la dogmatica cattolica è pur sempre l'immissione di elementi statici. Donde, a differenza che per Prévost, sono proprio le pagine sulla religione dinamica a lasciare una « impressione di equivoco ». Il recensore oppone infatti alla proiezione dell'umanità nuova come « una macchina per fabbricare dei », un presente in cui l'elemento religioso si traduce in strumento ideologico di controllo, cioè nella perpetuazione della società chiusa. « Il comunismo è una religione ed anche il fascismo, il nazismo, il bellicismo, il pacifismo ».

Nel settembre 1931, recensendo il testo di Jankélévitch, Wahl²⁵ annotava una qualche coincidenza fra Bergson e Berkeley, entrambe filosofie dell'immediato, e in specie fra l'intuizione bergsoniana e quella spinoziana, cioè fra la teoria della durata e una certa teoria dell'eternità.

La presenza di un certo spinozismo — il privilegiamento della saggezza, l'elemento etico relazionato alla riforma dell'intelletto, l'elisione della temporalità nella fondazione della morale —, opera nella mentalità intellettuale francese sin dai primi del secolo come documenta anche lo *Spinoza* di Emile Chartier-Alain. Il *rude maître d'école*, il *solitaire d'Amsterdam*, esercita una forte attrazione sullo stesso Benda che lo pensa come l'esemplificazione del chierico. Nasce il mito dello Spinoza schivo, frugale, che rifugge gli onori accademici per preservare la libertà spirituale: il pulito-

²⁴ *Religion et Philosophie*, 1° maggio 1932, 901-909.

²⁵ *Bergson*, 1° sett. 1931, 483-484.

re di lenti, « attaccato alla Repubblica olandese ». In questo ambito si pone anche il saggio di René Daumal²⁶, *Le non dualisme de Spinoza*, pubblicato sul fascicolo del maggio 1934. Questi, dietro una qualche suggestione dei *penseurs védantins de l'Inde*, parla di 'non-dualismo' piuttosto che di monismo e rileva la valenza rivoluzionaria di una conoscenza del corpo. L'*Etica* rovina infatti e una morale teologica fondata su una 'fede cieca' e una morale laica « fondata su un dovere incomprendibile »: allusione alla possibile opposizione di Spinoza e Kant. Il « rivoluzionario nei confronti del gran sonno teologico », vicino alla sapienza ebraica, la cui dottrina richiama ancor più il « simbolismo metafisico dei saggi indù », il filosofo che riacciandosi all'insegnamento socratico, riunisce il Vero, il Bene e l'Utile, è degno dell'attenzione del Daumal poiché « le più belle costruzioni filosofiche divengono delle infamie ai [suoi] occhi qualora venga a sapere che i loro autori erano dei vili, dei traditori o dei cupidi », « l'opera di Spinoza è al riparo da un tale attacco ». Questa immagine di una santità tutta laica doveva essere compromessa, sin dal fascicolo del luglio successivo, in una breve annotazione del Grenier sulla *Prudence des philosophes*²⁷, a proposito dei documenti pubblicati a L'Aya da Vaz Dias e Van der Tak col titolo *Spinoza, Mercator et Autodidactus*. Questi, compiacendosi del venir meno di ogni agiografia, colloca Spinoza accanto a Montaigne e Descartes sotto l'etichetta della *prudence*, di contro a Socrate, Pascal, Epitteto, pronti ad accettare i rischi della loro imprudenza. Ma questo capovolgimento speculare della figura spinoziana perpetua l'incomprensione di quella condotta secondo ragione che esige un commercio col reale non riducibile alla metafora dell'ascesi o della compromissione. Ma per comprendere quanto radicata fosse quella prima immagine si rilegga una pagina del '30 del Thibaudet, che richiamato un reverente giudizio del Lagneau su Spinoza come chi più di ogni altro ha avvicinato la verità, continua: « questo riconoscimento in Spinoza di un Mosè che conduce la filosofia verso la Terra Promessa senza entrarvi (noi lo scorgiamo in Leibniz) quando dice: 'Spinoza avrebbe ragione se non vi fos-

²⁶ *Le non-dualisme de Spinoza*, 1° mag. 1934, 770-787; il saggio porta la data del 20 novembre 1932.

²⁷ 1° lug. 1934, 142-143.

se la monade', in Schopenhauer, quando paragona la filosofia di Spinoza a un Antico Testamento di cui la sua sarebbe il Nuovo [...] E Bergson disgela in durata l'intemporale spinoziano. Questa idea di uno Spinoza come andato, condizione e non termine della verità, questo spinozismo dinamico, sembra proprio un motivo profondo della nostra filosofia »²⁸.

Su Bergson torna il Fernandez²⁹, recensendo nel giugno 1934 *La pensée et le mouvement*, e parla di una 'rinnovata fede nell'intelligenza', di quella filosofia come di un metodo e non come un sistema. Nell'agosto Benda³⁰ (fortemente polemico verso la « lettura superficiale » del Fernandez) a proposito della *Psychologie bergsonienne* del Lacombe ne condivide il giudizio di insufficienza sulla psicologia bergsoniana e la critica dell'opposizione di intelligenza e intuizione. Ciò è imputabile a difetti metodologici: la confusione fra ipotesi e fatti d'osservazione; l'abuso dello strumento linguistico che si sostituisce alla dimostrazione. In quello stesso fascicolo Le Savoureux, in *Bergsonisme et Neurologie*³¹ confutava « l'autorità scientifica in neurologia cerebrale » del Bergson; in effetti questi si troverebbe alla confluenza di due incompetenze e da questa situazione avrebbe tratto rinomanza la sua filosofia: « molti filosofi hanno imparato un po' di neurologia solo dai libri del Bergson e molti medici fanno di filosofia solo ciò che hanno spigolato nelle stesse opere ».

4. L'interesse verso la filosofia bergsoniana sembra cadere alla metà degli anni '30, anche in seguito alla scomparsa del Thibaudet. Altre filosofie occupano uno spazio editoriale sempre più rilevante. Ma è ancora opportuno soffermarsi su quel dibattito indigeno che si snoda lungo 'le età delle negazioni, delle eresie, delle ortodossie': una successione di atteggiamenti mentali che oscillano dal dubbio assoluto alla fede totale³². E se « si è marxisti nel 1935 come si era repubblicani nel 1880 », se opera un « ottimismo oltranzista che ricorda quello di Renan in *L'Avenir*

²⁸ Spinoza, Lagneau, Bergson, 1° gen. 1930, 98-99.

²⁹ 1° giu. 1934, 135-136.

³⁰ 1° agosto 1934, 285-286.

³¹ 1° agosto 1934, 201-227.

³² *L'âge des orthodoxies*, 1° apr. 1936, trad. it. o.c., 494-501.

de la Science», se il tomismo, una 'dottrina opposta', è ugualmente 'alla moda', è necessario pensare i nodi concettuali che furono in qualche modo riassunti dalla *Trabison des clercs*. Quelle cronache di varia filosofia che sono le *Réflexions* del Thibaudet, hanno ricostruito la storia di quel chiericato laico, di quel Partito intellettuale: la « Critique Philosophique » di Renouvier, la sua ambizione di produrre con l'esercizio della 'filosofia critica', uno *spirituel républicain*, di ricostruire una *équipe de doctrinaires*; l'*Union pour la Verité*, già *Union pour l'Action morale*, « queste imprese di azione idealista, ma concreta » di Paul Desjardins; un certo kantismo, quello del Lagneau, che privilegia la critica della ragion pratica; il *socratisme actif* di Herr; e poi in varia misura quello « sforzo fatto in Francia per sviluppare la concezione filosofica della politica » ad opera di France, Barrès, Maurras, Péguy, Sorel³³. In questo contesto si collocano anche le annotazioni dello stesso Thibaudet nel luglio 1929 sul *nouveau matérialisme*³⁴, su quella « violenta polemica antiborghese » esemplificata da « un libello contro il Bergsonismo trattato di parata filosofica »; con accenti renaniani parla di « due ondate materialistiche, venute dalla Russia e dall'America ». E ancora nell'agosto 1934 l'interrogativo del Fernandez *A quoi sert la philosophie?*³⁵ Questi oppo-

³³ Cf. A. THIBAUDET, *Littérature politique*, 1° gen. 1925; Id., *L'appel au concile*, 1° ott. 1930; Id., *Pour l'histoire du Parti intellectuel*, 1° agosto 1932. Già nel luglio 1922, recensendo le *Pages choisies* pubblicate per i tipi di Rieder e il primo volume della *Histoire socialiste de la Révolution française* presso la Librairie de l'Humanité, Crémieux celebrava in Jaurès un « grande realista » e lo confrontava con Péguy. Ma a differenza di questi, Jaurès conosce le « apparenti compromissioni », gli « opportunismi necessari » a « un'opera positiva e costruttiva ». « Péguy ha potuto separarsi da Jaurès, subissarlo, calunniandolo, nondimeno restano molto vicini l'uno all'altro. Entrambi della stessa tempra solida, della stessa origine terrigna, formati dalla stessa disciplina classica e borghese, consapevoli di appartenere contemporaneamente al popolino di Francia e alla sua élite ». Il realismo di Jaurès si traduce anche nella ricerca storiografica, nel rifiuto cioè delle « costanti generalizzazioni » di Taine e delle « sistemazioni mistiche » di Michelet. Crémieux, critico del Mathiez, curatore della nuova edizione, per il suo tentativo di « trascinare [Jaurès] verso il robespierrismo », conclude affermando che « Jaurès è al disopra del 'clan Aulard' e del 'clan Mathiez'. Per lui la Rivoluzione non ha un suo apogeo. [...] è un tutto » (*art. c.*, 77-79). In effetti da Benjamin Constant in poi ogni riflessione sulla condizione intellettuale ha implicato una lettura della grande rivoluzione.

³⁴ *Un nouveau matérialisme?*, 1° lug. 1929, 101-102.

³⁵ 1° agosto 1934, 901-905.

ne al Benda, al suo « divorzio fra il reale e il pensiero », il Brunschvicg, che « vuol difendere la saggezza in seno alla stessa realtà vivente ». E se nel presente il problema non è più quello del possesso della verità, quanto di *un maximum d'humanité*, Fernandez sottolinea il ruolo del dogma, del mito, quasi un « abito esoterico », per la diffusione della filosofia. « Del resto, le filosofie alla moda, dal freudismo al marxismo, [...] in fin dei conti raggiungono le vecchie mitologie ». Lo stesso nel settembre 1930 annotava il consumarsi di quella mentalità democratico-umanitaria che fu « nel XIX secolo un'autentica religione » (i sociologi ottocenteschi erano dei 'teologi dell'umanitarismo'), per l'oscillare dell'individuo fra libertà anarchica e atomismo sociale. A un marxismo più o meno venato di elementi hegeliani, causa di confusione nelle menti (« lo sforzo geniale di Hegel e di Marx per superare l'ideologia delle credenze sfocia in una religione altrettanto ingannevole »), sono opposte « le ammirevoli opere di Vilfredo Pareto: il *Manuale di economia politica*, il *Trattato di sociologia generale*, *I sistemi socialisti* »³⁶. I destinatari di questi suggerimenti sono indicati in quei *jeunes néo-marxistes* che possono a un dipresso essere identificati nei neo-socialisti alla Déat, nei *planistes* vicini al De Man, che a partire dai primi anni '30 cominceranno a spostarsi sempre più a destra.

Ancora il Fernandez annotava nel '32 come da quell'« insieme di idee che compongono il bagaglio dell'intelligenza, [...] una sorta di media filosofica diffusa », fosse venuta meno la nozione di continuità, già « uno dei principi fondamentali dell'intelligenza », come la discontinuità, che trae origine dalla divisione e parcellizzazione del lavoro, fosse ormai una ipotesi universale, che ha inficiato il rigido determinismo marxiano: « per salvare la rivoluzione fu necessario rimaneggiare la teoria »³⁷.

Lo stesso in *Etat de la Philosophie* scriverà che, fra le *habitudes d'esprit*, « il razionalismo, del tipo che si esercita in Francia », ha smarrito capacità di comunicazione cedendo a un « confusionismo mentale ». Richiamati Bergson, Brunschvicg e Meyerson, che pensano la filosofia come una maniera « d'unificare le

³⁶ *La pensée et la révolution*, 1° sett. 1930, 307-325.

³⁷ *Les Essais*, 1° gen. 1932, 120-127.

diverse attività dello spirito », replica alle accuse di corruzione dei valori o di sterile idealismo, avanzate dagli spiritualisti e dai *philosophes de l'action*, rivendicando la capacità del 'razionalismo' di legarsi alle masse lungo « la storia della terza repubblica »³⁸.

En marge de la Trahison des clercs G. Marcel aveva denunciato il carattere schematico e fittizio di quella *méthaphysique véridable* bendaiana, che lo porta a formulare giudizi su Hegel o Bergson « di una sconcertante iniquità », richiamando, di contro all'eleatismo di quello, che il « meglio dell'attività filosofica » è quell'atteggiamento mentale capace di « rivelare con pietà sagace l'impronta dello Spirito sui volti effimeri che di volta in volta illumina il fervore degli uomini »³⁹. Il Thibaudet in *Le Pèlerin de l'Absolu*⁴⁰ rimprovera a Benda di « aver completamente lasciato da parte la critica kantiana » e dice di quella 'filosofia della vita' comunemente connessa al 'romanticismo tedesco', e da Benda fortemente osteggiata, come abbia in effetti origini ed esiti francesi: Diderot e Bergson. Di contro recensendo *William James et le pragmatisme religieux* di Gilbert Maire, Benda a proposito di quelle « filosofie che hanno avuto successo nel temporale » (marxismo e bergsonismo) denuncia come « forme multiple, perfino contraddittorie », siano accomunate sotto una sola voce, come dietro la locuzione pragmatismo si siano confusi Nietzsche e Poincaré, Bergson, Le Roy e James⁴¹.

³⁸ 1° lug. 1932, 104-110. Nel '27 inizia la collaborazione di Alain alla *Nrf*, ma già nel dicembre 1921 Michel Arnauld recensendo *Mars ou la guerre jugée* scriveva come questi opponesse al rigorismo kantiano l'impossibilità spinoziana di sopprimere le passioni. Il Thibaudet, a proposito di *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, lo riconosce come « un philosophe de métier et de métier habile », Jean Prévost, recensendo i *Propos sur le christianisme*, ne parla come di « uno dei filosofi più stimolanti del nostro tempo ». Fernandez, nel novembre 1926, gli rimprovera di confondere il radicalismo politico col proprio radicalismo filosofico. Sulla metodologia di Alain storiografo della filosofia si sofferma il de Sacy (1° giu. 1932) distinguendo tra lo *Spinoza* di Emile Chartier, « uno studio documentario », e le *Idées*, non una collezione di sistemi *en tableaux abstraits*, ma una riflessione su Platone, su Descartes, in cui « il più vivo di se stesso è coinvolto ». Ancora il Prévost recensendo l'*Histoire de mes pensées* (1° ott. 1936) riassume quell' 'avventura' intellettuale in una lotta « contro la facilità » e addita nel « coraggio filosofico », non sinonimo di entusiasmo, ma attribuito del « pensiero puro », la peculiare categoria storiografica di Alain.

³⁹ 1° dic. 1927, 854-855.

⁴⁰ 1° sett. 1931, 457-458.

⁴¹ 1° feb. 1935, 296-297. Jean Wahl (*Sur la pensée de Paul Valéry*), nel

5. A partire dalla metà degli anni '20 e poi lungo tutto il decennio successivo sempre più marcata è l'attenzione rivolta alla filosofia tedesca⁴². Nell'*Abandon de la culture*, Ernest Curtius⁴³ rileva i segni precorritori dell'imbarbarimento tedesco nell'abbandono di un'idea della cultura come « la parte che prende l'essere umano a tutto ciò che è essenziale nella natura e nella storia » (la definizione è dello Scheler della *Visione filosofica del mondo*). L'accezione odierna designerebbe solo la forma sociologicamente determinata in cui è trasmesso in formule libresche un certo *assortiment de savoir*. Individua allora le responsabilità degli 'strati dirigenti' e nota come l'appello all'irrazionalismo non si risolve in un empito mistico, ma nell'« odio che prova per lo spirito e la ragione una certa tendenza pseudo-romantica della filosofia attuale ». L'abbandono della cultura classica è causa del dissidio spirituale fra la Germania e l'Europa; la conseguenza è la perdita di ogni forza di « animazione e d'attrazione » da parte dell'etica tedesca « ufficiale e ufficiosa », che tende a tradursi in « imperativi sotto forma di comandamenti meccanici ». In una situazione fortemente disgregata il dubbio cartesiano è « diventato l'atmosfera in cui è immersa la nostra vita di tutti i giorni ». I contributi spirituali di maggiore originalità dell'odierna Germania sono gli apporti al pensiero scientifico e filosofico: la produ-

settembre 1933, rilevava, a proposito del Valéry, una teoria « tutta pragmatica » della scienza e una « tutta strumentale dell'intelligenza ». Lo avvicinava a Nietzsche e a Péguy per l'antistoricismo, e di nuovo all'autore di *Al di là del bene e del male* e a Gide per la critica della morale; la sostanza cedeva alla relatività, al possibile, il che tradotto in atteggiamento etico è assimilato alla disponibilità gidiana. E ancora Benjamin Crémieux (*Inquiétude et reconstruction*, 1° mag. 1931) indicava in Valéry, Alain, Gide e Proust i *mâtres* della gioventù. Gide e Proust hanno fatto « tabula rasa, hanno sgombrato il terreno »; l'uno ci propone un'« immagine di uomo libero », l'altro ci dà « la chiave dei sentimenti ». Valéry e Alain elaborano metodi: la prima regola è il « ritorno all'elementare », ogni *propos* si basa su un'idea semplice da cui Alain trae « le più remote conseguenze ».

⁴² Dell'attenzione alla cultura tedesca, in ispecie dopo l'avvento di Hitler e il 6 febbraio '34, testimoniano anche quelle annotazioni di viaggio di François Perroux, del marzo 1935, in cui riferisce di Carl Schmitt, « professore a Berlino, uno dei teorici più intelligenti del nazional-socialismo », alle prese con la fondazione dell'« autonomia del fattore politico ». « Studia la relazione: amico-nemico, alla base di ogni giudizio e di ogni decisione politica. Impiega molta arguzia nel dimostrare che essa è del tutto indipendente dalle nozioni morali di bene e di male » (*Allemagne 1935*, 480).

⁴³ 1° dic. 1931, 849-865.

zione di una antropologia filosofica, in cui si riassume il passaggio da Nietzsche a Max Scheler, e di una ontologia filosofica (Heidegger), opposte alla « scolastica formale di Kant in cui siamo stati allevati ». « Una nuova ossatura dello spirito e della civiltà » sembra in effetti abbozzarsi nel seno di quella crisi epocale: il presente poteva ancora apparire aperto, in quel dicembre 1931, a possibili esiti non catastrofici.

La fortuna di Nietzsche non data certo da quegli anni, se nel manuale di *Grammaire* di Claude Augé, pubblicato nel 1892, in brevi cenni di storia della letteratura tedesca si legge del « filosofo Nietzsche, pensatore profondo e scrittore originale ». Recensendo il sesto tomo della biografia nietzschiana dello Andler, Wahl⁴⁴ colloca Nietzsche accanto a Hölderlin e al giovane Hegel fra quei filosofi la cui vita e il cui pensiero hanno svolgimento dialettico: gli rimprovera di aver reintrodotta il finalismo in natura come volontà di potenza e di aver voluto attribuire statuto scientifico ad un'esigenza mistica qual è l'eterno ritorno. Il Fernandez, nel 1933 (avendo colto nel *Nietzsche* di Thierry Maulnier l'« atteggiamento di una certa gioventù francese nei confronti di un'opera che ciascuno oggi — individuo o nazione — trae a sé »), mette in guardia contro il « falso nietzschianesimo di certi movimenti collettivi contemporanei » e oppone a Nietzsche un Descartes, « aristocratico e soldato del pensiero », e, con accenti benedaiiani, al primato della vita, a un filosofare come fusione in essa, « le idee pure [che] non sono affatto gelide per un filosofo ». Un'etica 'coerente e feconda' non è allora deducibile dagli aforismi nietzschiani, ma il suo insegnamento è un pungolo ad alimentare in ciascuno una costante inquietudine⁴⁵.

Ancora Wahl recensendo il *Nietzsche* del Löwith, « che, dopo aver subito fortemente l'influenza dell' 'esistenzialismo' di Heidegger, ha preso coscienza di certi pericoli che esso potrebbe far correre al pensiero », rileva come nell'eterno ritorno venga meno ogni idea di teleologismo. Il recupero della natura e dell'eternità di contro allo storicismo relativistico sarebbe allora il tentativo di « risuscitare un modo di pensare ontologico e anti-cristiano »⁴⁶.

⁴⁴ 1° lug. 1931, 155.

⁴⁵ *A propos de Nietzsche*, 1° nov. 1933, 733-737.

⁴⁶ 1° giu. 1937, 792-793.

Infine Jean Prévost, in margine alla *Volontà di potenza*, scrive che nella trattazione storica il suo metodo, in ciò accomunato al Burckhardt, è quello di un filologo più che di un archeologo⁴⁷.

Nell'ottobre 1926, recensendo la traduzione delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* dello Schelling, condotta dal Politzer per i tipi di Rieder, Gabriel Marcel⁴⁸ ne parlava come di « uno dei monumenti della metafisica romantica » deplorando che dall' « importante introduzione » d'Henri Lefebvre fossero assenti un « certo numero di chiarimenti »: le *Ricerche* sarebbero una *réaction partielle* allo « spinozismo » di *Filosofia e religione* e al *néoalexandrinisme* del Bruno, in connessione alla scoperta del misticismo del Böhme. Il recensore rimproverava al Lefebvre anche la *manière effervescente* con cui stabiliva un rapporto fra Schelling e Bergson: sarebbe stato « più accorto vietandosi ogni avvicinamento ».

Nel maggio 1931 Kroyré saluta, in *Was ist Metaphysik?*, l'*admirable opuscule* che occuperà « un posto d'onore fra la produzione filosofica di questi ultimi anni »⁴⁹. L'interrogativo sul nulla, colto come la fuoriuscita dai limiti giudicati « troppo stretti » della logica formale, volgarizzava nella cultura francese quella familiarità con una filosofia come 'l'esistenza stessa dell'essere', con l'angoscia, « che non ha nessun oggetto, che è uno s t a t o in cui ci sentiamo, non un sentimento o una reazione che ha per scopo un oggetto », che avrà una qualche fortuna anche in ambito letterario. Il recensore della traduzione francese, nell'aprile 1938, collocherà Heidegger nel seno della « fenomenologia tedesca contemporanea », riallacciandolo a Husserl⁵⁰; in effetti sulle pagine della *Nrf* quest'ultimo era stato introdotto sulla scia della fortuna di Heidegger, affidata in ispecie a quei *morceaux choisis* di Henri Corbin pubblicati per i tipi di Gallimard. Confutata l'accusa di antropomorfismo, poiché « non parla mai dell'uomo, ma della Realtà umana », la 'filosofia esistenziale' trae origine dall'« attenzione volta all'esistenza umiliata dell'uomo ». E se il carattere precipuo dell'esistenza è il tempo, a differenza della durata bergso-

⁴⁷ 1° apr. 1936, 602-603.

⁴⁸ 1° ott. 1926, 508-510.

⁴⁹ 1° mag. 1931, 750-753.

⁵⁰ 1° apr. 1938, 680-682.

niana, che « ha per conseguenza di liberarci, l'intuizione del tempo primordiale secondo Heidegger ha per solo risultato di farci toccare meglio i muri della nostra prigione ». La metafisica quindi si origina dalla « coscienza del Nulla e la morale è un'accettazione dell'Essere mutilato ». Ad un'assenza di sollecitudine tutta francese nel conoscere 'le grandi filosofie straniere' fa riscontro 'l'eterna tentazione del pensiero tedesco': una « filosofia della totalità ».

Jean Wahl scriveva, nell'ottobre 1931, che *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* del Lévinas era fortemente influenzata da Heidegger, « considerato in Germania il filosofo dell'avvenire [...], il più grande filosofo vivente », da una filosofia cioè non puramente intellettuale, ma di adesione simpatetica alla condizione umana. Husserl prepara allora Heidegger quando caratterizza la coscienza come intenzionalità, ma sbaglia « rest[ando] esclusivamente nel dominio della coscienza senza tener conto degli oggetti su cui è diretto il sentimento »⁵¹.

In *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, pubblicato nel gennaio 1939, ma risalente al '33, alla *philosophie alimentaire*, sia essa realista o idealista, alla « filosofia digestiva dell'empirio-criticismo, del neokantismo, contro ogni psicologismo », Sartre oppone uno Husserl che « non si stanca di affermare che non si possono dissolvere le cose nella conoscenza ». La « necessità per la coscienza di esistere come coscienza d'altro, Husserl la chiama 'intenzionalità' »⁵².

Bernard Groethuysen, recensendo nel settembre 1938 *Descartes et la philosophie* di Jaspers, vede nei due filosofi l'esemplificazione di « due modi di filosofare », di « due età: la genesi e la vecchiaia della filosofia moderna ». E se la filosofia è ormai « diventata un argomento per storici », oppone alle 'grandi incertezze' di ascendenza kierkegaardiana, cui propende il tedesco (« l' 'io sono' di Descartes è privo di profondità: gli manca il carattere 'esistenziale'), la « piccola certezza » cartesiana⁵³. Dello stesso, Wahl aveva già scritto a proposito di *Ragione ed esistenza*⁵⁴ po-

51 1° ott. 1931, 625-626.

52 1° gen. 1939, 129-132.

53 1° sett. 1938, 507-508.

54 1° dic. 1935, 1093-1095.

nendolo nel prolungamento di Kierkegaard e di Nietzsche, per quella coscienza dello scacco radicale del mondo moderno. L'esistenza è nella sua essenza temporale; la ragione è la storia di quella perpetua dialettica dell'esistenza per addivenire a comprendersi senza mai riuscirvi pienamente.

6. Già nel novembre 1930 Claude Estève aveva recensito *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*⁵⁵, un orientamento inedito negli studi hegeliani in Francia, e rilevato come « all'origine della dialettica ci sarebbe stata un'intuizione effettiva »: l'eco di uno Hegel mistico e romantico. La coscienza infelice è allora il « centro vivente del pensiero hegeliano »: le figure della dialettica prima ancora che « movimenti di un pensiero logico sono stati provati come sentimenti » da uno Hegel avvicinato a Nietzsche. L'incarnazione divina traduce la storia umana in una teologia e l'idea della morte di Dio è l'epifania della nazione. Mistica e logica si fondano nella coscienza infelice: « la negazione della negazione è il vero, così come il sentimento della perdita della vita è conoscenza della vita ». Il recensore, pur apprezzando l'attenzione rivolta all'origine religiosa della filosofia hegeliana, lamenta il silenzio su Fichte e Schelling e quella svalutazione dell'elemento dialettico e logico: « il processo fenomenologico ci è presentato come una successione di reazioni affettive ».

Siamo ormai all'immediata vigilia di quel fiorire di studi kierkegaardiani che troveranno una prima compiuta espressione nel saggio del '38 dello stesso Wahl. Se non era mancata in passato una qualche attenzione, si pensi in specie alla fortuna francese di un testo quale *Del sentimento tragico de la Vida* del de Unamuno, la cui traduzione era apparsa sin dal '16, si dovrà attendere il 1932 per leggere nella *Nrf* il primo contributo wahliano su *Kierkegaard: l'angoise et l'instant*⁵⁶. Il pensiero del danese, un « appello » e insieme una « lunga spiegazione con se stesso », è « appassionato e drammatico »; vicino a Nietzsche e a Schopenhauer nella critica di una filosofia professionale, l'hegelismo, che offre sistemi, ma non una morale. « Il comandamento essenziale,

⁵⁵ 1° nov. 1930, 745-748.

⁵⁶ 1° apr. 1932, 634-655.

non è capire il mondo ma esistere ». L'angoscia, che costruisce l'individuo distruggendo ogni finitudine, implica un mondo morale intimamente contraddittorio e l'opposizione necessaria di etica e religione, di normativo e anormale. Il tempo kierkegaardiano, in ciò accomunato al Renouvier e al James, « è fatto di decisioni, di crisi, di rotture »: il cristianesimo è storico, « fondato sulla realtà del momento ». La permanenza del Paradosso è l'ambito entro cui il qui e l'ora, « di cui la dialettica hegeliana si sforza di dimostrare il vuoto e il nulla », rivestono per Kierkegaard il carattere dell'essenzialità.

Nel giugno 1934 Groethuysen, a proposito del terzo volume delle *Recherches Philosophiques*, vera e propria *Encyclopédie Philosophique*, riferisce di un saggio del Wahl su Heidegger, il cui pensiero sarebbe « spesso la riflessione da parte di un pensatore penetrante, profondo, delle idee kierkegaardiane »: ciò vale anche per Barth e Jaspers. Filosofo è allora chi dà forma sistematica ad atteggiamenti mentali (religiosi, letterari o metafisici) in qualche modo diffusi, disponibili ⁵⁷.

L'anno seguente in occasione di un nuovo volume delle *Recherches Philosophiques*, Denis de Rougemont osservando il venir meno di una dialettica professorale a vantaggio delle *imprudences passionnées*, riferiva dello studio del Löwith su *Hegel, Marx et Kierkegaard* ⁴⁸. Hegel conclude la filosofia classica, non resta allora che « impegnarsi nell'avventura politica o religiosa ». La filosofia « sta per divenire azione trasformatrice e produttrice. Lo spirito puro svanisce. L'età che si apre sarà quella dello spirituale decisivo ». Lo stesso nel giugno 1936, in una prima rassegna degli studi francesi ⁵⁹, notava come l'introduzione di Kierkegaard in Francia, che datava all'incirca dagli anni della crisi 1930-1935, avesse richiesto il viatico di Heidegger e di Karl Barth. La rapida e larga diffusione odierna nascondeva letture fuorvianti: ridotto a una specie di « esteta del paradosso morale, [...] un immoralista nietzschiano avanti lettera », o a un « metafisico del nulla ». Ciò era imputabile anche all'assoluto disordine

⁵⁷ *Perspectives de philosophie moderne*, 1° giu. 1934, 1009-1012.

⁵⁸ 1° sett. 1935, 460-461.

⁵⁹ *Kierkegaard en France*, 1° giu. 1936, 971-975.

nella successione delle traduzioni. L'anno precedente la *Nrf* aveva ospitato *Job ou Hegel* di quel 'pensatore privato' che fu Léon Chestov⁶⁰. Al *Cartesius redivivus*, Husserl, questi oppone Kierkegaard, « colui che fra tutti i pensatori ci è oggi più necessario », poiché sfugge al potere della ragione, cercando la verità nell'Assurdo e nel Paradosso. In questa ricerca, disdegnai i filosofi *speculateurs*, lo Hegel che si rifugia « nell'oasi del suo sistema », la guida sarà allora Giobbe. Nel novembre 1936 Grenier, recensendo il *Kierkegaard*, parlerà di Chestov come di « un excitateur de la pensée comme il en faut un à chaque époque », notando come si prenda ora posizione su l'autore di *Aut-Aut* come un tempo rispetto a Nietzsche⁶¹. Gabriel Marcel, quasi a conclusione di tutta una stagione di studi, nel giugno 1939, in margine alle *Etudes kierkegaardienes*, notava come il 'Dio è morto' nietzschiano fosse divenuto un *affreux cliché* e come, al di là di ogni legittimo accostamento fra i due, il Kierkegaard mai avesse preteso di « instaurare una nuova scala di valori ». La lettura di Wahl oscillerebbe in effetti fra una suggestione iperkierkegardiana e le esigenze del mestiere di storico, donde « lo stato di straordinaria insicurezza nel quale getta il suo lettore »⁶².

7. Ma in quel tardo anteguerra, quando ormai gli echi dei *lendemains qui chantent* tacciono, la *Nrf* sembra infine interrogarsi circa la storia, come se quella rimozione del 'tempo come elemento strutturale della realtà', che accomunava un pensatore eleatico (Benda) a chi aveva assunto la concezione bergsoniana di un tempo quale concreta esperienza interiore, venisse meno dietro le pressioni del contingente. Nel giugno 1938 Jacques Soustelle nei *problèmes actuels de l'ethnologie* dice della storia che « non è una

⁶⁰ 1° mag. 1935, 755-762.

⁶¹ 1° nov. 1936, 906-908. Nel '36 Gaston Berger recensisce *Obstacle et valeur* di Le Senne, che individuerebbe l' 'errore' del razionalismo nella credenza in un « mondo coerente ». Ma ciò non prelude ad un abbandonarsi all'assurdo poiché l'esperienza del contingente si risolve per l'uomo nel « sentimento della propria responsabilità ». « Qui il moralista traspare sotto il metafisico ». E all'interrogativo di Chestov interprete di Kierkegaard, *Job ou Hegel?*, Le Senne risponderebbe che « sia l'uno che l'altro mancano il reale che è alla confluenza delle idee e dei sentimenti ».

⁶² *Désespoir et philosophie*, 1° giu. 1939, 1027-1032.

linea diritta. È piuttosto un fiume sinuoso che scorre ora spedito, ora lento ». Ciascun 'fatto di cultura' ha allora una propria specificità che può essere colta studiandone le cause storiche e sociologiche: « un enorme lavoro di definizione e di confronto s'impone, ed è per averlo eluso che la storia della cultura appare oggi così fragile »⁶³.

In una Francia che vive ormai le prime settimane di guerra, nella lunga recensione all'*Essai* di Aron sulla teoria della storia nella Germania contemporanea, Groethuysen richiama la lezione storiografica del Dilthey: la storicità quale attributo dell'individuo. « La storia sarebbe dunque una presa di coscienza. Consisterebbe nel *sapersi storico* ». Diversamente Simmel, Rickert, Weber si interrogano circa la metodologia del fare storia (« è lo storico per Simmel che fa la storia ») che sarebbe opera da « segretari di redazione: un'impaginazione degli eventi ». Nel presente, anche per la cogenza dei tempi, « la storia è una realtà, non è più da ricercare ». Ciò avvicina Aron al 'realismo storico' di Dilthey piuttosto che all' 'idealismo filosofico' della generazione successiva, anche se rimprovera al primo di « trascurare la categoria del presente ». La storia non è più l'acquisito, il passato, ma il quotidiano, donde l'inquietudine attuale del « personaggio che diventa storico suo malgrado », l'angoscia del cittadino « che non [può] vivere nell'incertezza della storia e esige delle verità »⁶⁴.

Di quel tardo 1939 si ritenga una breve nota di Wahl su Bergson⁶⁵. Ai giovani che gli hanno preferito Marx o Hegel, Scheler o Heidegger, ricorda i debiti di uno Heidegger o di uno Scheler nei confronti di Bergson, di cui esalta l'audacia. Queste osservazioni di varia filosofia, che all'indomani del primo conflitto mondiale si erano aperte proprio intorno al bergsonismo, tornano alla fine di tutta una vicenda etico-politica su quello stesso filosofo, che aveva sì conosciuto un qualche oblio, ma che resta pur sempre il terreno di confronto di almeno tutta una generazione.

Una rassegna, questa, certo incompleta, provvisoria, ma che

⁶³ 1° giu. 1938, 998-1004.

⁶⁴ *Une philosophie critique de l'histoire*, 1° ott. 1939, 623-628.

⁶⁵ *Henri Bergson*, 1° dic. 1939, 906-907.

dimostra a sufficienza come quell'appello di Rivière ai 'principi chiari e distinti', formulato all'indomani della grande guerra, si sia confrontato metodicamente col presente⁶⁶. Certo l'informazio-

⁶⁶ Per una qualche completezza di questa rassegna è necessario accennare a una serie di annotazioni, in ispecie di storiografia filosofica, che sono in qualche modo marginali rispetto alle linee estrapolate, ma indispensabili per un computo dell'ingente massa di materiali filosofici che la *Nrf* ha presentato. Nell'agosto 1924 Thibaudet a proposito di *La pensée religieuse de Descartes* del Gouhier, rilevato come questi sia da avvicinare al Gilson per lo studio dei « rapporti del pensiero di Descartes con la scolastica e la vita cristiana », prende le distanze dall'« immagine di un Descartes senza inquietudini », tutto « conformismo sociale e religioso », rilevando come tracce della giovanile lettura di Montaigne siano ancora percepibili nel *Discours de la Méthode*. Jean Prévost, sul fascicolo del marzo 1925, recensendo *Le génie de Pascal* del Brunschwig nota come questi abbandoni di fatto quell'immagine di un Pascal « tormentato e lirico » cara al Cousin e ai romantici. L'anno seguente il Desson in margine a *La Morale de Saint-Augustin* del Rolland Gosselin parlerà di « una sorta di rinascimento morale e mistico », richiamando anche il nome di Maritain. Nel maggio 1927, Gabriel Marcel recensisce *l'Etude sur le Parménide* del Wahl e in settembre Fernandez il *Vocabulaire de la Philosophie* a cura del Lalande, pubblicato per i tipi di Alcan. Quell'attenzione alla lingua, manifesta sin dalle *Considérations* inaugurali dello Schlumberger, si estende ora alle « parole tecniche » del linguaggio filosofico, che hanno una loro storia e costituiscono un *outillage*. « Quest'opera è un educatore del pensiero come il dizionario del Littré è un educatore dello stile ». In quello stesso fascicolo a proposito dei tomi V-VII della *Correspondence générale* di Rousseau, Prévost oppone l'« uomo di Plutarco » della *Lettre à d'Alembert* all'« uomo di natura ». Nel novembre 1933 recensendo *De la philosophie chrétienne e Religion et culture* di Maritain, il Cingria nega che il tomismo sia una teologia o una filosofia cattolica, poiché le prove dell'esistenza di Dio sono aristoteliche. Questo non ha allora « nulla di gotico, nulla di specifico al 'clima' del medio evo. [...] La necessità di essere alla moda o di seguire la nostra sensibilità riguarda qualcos'altro, non la filosofia ». Nelle pagine seguenti il Grenier riaffermava, in margine all'*Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps* di René Poirier, definito un *ouvrage capital*, che « la filosofia non ha niente a che vedere con le esigenze degli snob o degli uomini di mondo ». La critica dell'ottimismo razionalista è la conseguenza dell'impossibilità di pervenire, oltre lo spazio e il tempo quali dati della sensazione, alla natura 'reale' del tempo e dello spazio. Il Poirier approderebbe a una *série de phénoménismes* e a una metafisica che ha una qualche validità operativa. Ancora il Grenier, in margine all'*Essai sur la formation de la pensée grecque* dello Schuhl, ammoniva circa i rischi dell'oscillare fra ottusità beotica e mandarino nella pratica del lavoro intellettuale, impliciti nell'odierna scissione tra *civilisation* e *culture*. Su quello stesso fascicolo dell'ottobre 1935 René Maublanc recensiva il *Karl Marx* del Cornu sottolineando l'influenza preminente della filosofia tedesca rispetto a quella dei « socialisti francesi e inglesi », almeno fino alle *Tesi su Feuerbach*. « La nuova logica introdotta da Hegel, la dialettica che supera le contraddizioni con il movimento del pensiero, è rimasta sempre l'idea centrale di Marx ». Nel febbraio successivo, in quel fervore intellettuale che condurrà al governo di Fronte Popolare, Groethuysen, a

ne implicava precise scelte, il privilegiare alcune aree culturali, e traduceva gli orientamenti dei redattori, in ispecie quelli di un Thibaudet, di un Marcel, di un Wahl; se ne potranno deplorare le lacune, ma la descrizione di una certa mentalità intellettuale, di un'attrezzatura ideale largamente diffusa nella Francia fra le due guerre, ne esce con contorni sufficientemente precisi.

proposito di *Etre et avoir*, dice che, « rompendo con ogni idealismo, [Gabriel Marcel] rifiuta di mettersi in disparte ». Nell'aprile Roger Caillois recensisce i *Propos de Georges Sorel* del Variot. Bachelard, nel marzo 1937, scrivendo di *Imagination et réalisation* di Armand Petitjean manifesterà l'esigenza di sgomberare il campo da tutto il « sostanzialismo verbale » affinché l'immaginazione, restaurata nella propria potenza « germinativa », produca « un nuovo essere verbale e psichico ». Nell'ottobre successivo Louis de Broglie, in *Réflexions sur l'indéterminisme*, ipotizza l'adozione in fisica quantistica di un concetto di causalità senza determinismo. Gabriel Marcel recenserà *De l'acte* de Louis Lavelle parlando di quella filosofia come di una 'metafisica dell'amore' e rimproverandogli una filosofia della natura « embrionale » e un misconoscimento della storia, in ciò avvicinato a Descartes e a Malebranche. E allora il recensore gli preferirà « il pensiero di Blondel, meno traslucido, meno armonico di quello del Lavelle, ma che esprime con maggiore fedeltà le condizioni infinitamente sottili secondo cui il sovrannaturale si articola con la natura in questa crisalide per se stessa incomprendibile che è l'uomo ». Infine nell'agosto 1938, in margine a *La formation de l'esprit scientifique*, Wahl, salutando in Bachelard il continuatore dell'opera del Brunschwich, osserva come, in quel pensiero critico del *romantisme* e del *réalisme*, « la realtà perd[a] ogni rilievo: non resta altro che un fondale su cui si iscrivono incessantemente equazioni sempre più complesse ».