

ELENCHOS

Rivista di studi sul pensiero antico

fondata da

GABRIELE GIANNANTONI



BIBLIOPOLIS

«Elenchos». Rivista di studi sul pensiero antico

fondata da Gabriele Giannantoni

a cura dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
del C.N.R.

«Elenchos» è disponibile on-line presso il sito Internet: www.torrossa.it, tramite il permalink
<http://digital.casalini.it/an/20377177>

DIRETTORE:

Anna Maria Ioppolo

COMITATO DIRETTIVO:

Enrico Berti, Aldo Brancacci, Riccardo Chiaradonna, Fernanda Decleva Caizzi, Tiziano
Dorandi, Anna Maria Ioppolo, Marwan Rashed, David N. Sedley

RESPONSABILE DI REDAZIONE:

Maria Cristina Dalfino

COMITATO DI REDAZIONE:

Aurora Corti, Federico M. Petrucci, Diana Quarantotto, Francesco Verde

RESPONSABILE EDITING:

Maria Cristina Dalfino

I contributi vanno indirizzati ad Anna Maria Ioppolo: ioppolo@uniroma1.it

La Direzione di «Elenchos» ha sede presso l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo
e Storia delle Idee. Villa Mirafiori, via C. Fea 2, 00161 Roma.

<http://www.iliesi.cnr.it>

elenchos@iliesi.cnr.it

cristina.dalfino@iliesi.cnr.it

La Rivista è indicizzata in ERIH PLUS (European References Index for Humanities) e in
SciVerse Scopus.

Periodici e pubblicazioni vanno indirizzati alla Direzione di «Elenchos».

Gli Autori sono pregati di attenersi alle Norme redazionali stampate alla fine del fascicolo.

L'amministrazione di «Elenchos» ha sede presso la casa editrice «Bibliopolis, edizioni
di filosofia e scienze di Francesco del Franco», 80122 Napoli, via Arancio Ruiz 83.

www.bibliopolis.it

info@bibliopolis.it

«Elenchos» ha periodicità semestrale.

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamenti: cartaceo: € 40,00

print + on line: privati € 60,00; enti € 96,00

I versamenti vanno effettuati sul c.c.p. n. 74019035 intestato a: «BIBLIOPOLIS di
Francesco del Franco», Napoli, via Arancio Ruiz 83.

Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 5805/80

Direttore responsabile: Anna Maria Ioppolo

SOMMARIO

STUDI E SAGGI

- TOMÁŠ VÍTEK: Heraclitus, 22 B 14 DK p. 195
- FABIÁN MIÉ: Esencia, definición y la tesis de identidad en Aristóteles, *Metaphysica* Z 4-6 » 235
- YOSEF Z. LIEBERSOHN: Epicurus' "Kinetic" and "Katastematic" Pleasures. A Reappraisal » 271
- EMIDIO SPINELLI: Non si dimostra il vero: la critica di Sesto Empirico ai procedimenti apodittici » 297
- LUCA GIL: Il confronto di Giovanni Filopono con Alessandro di Afrodisia intorno al problema della conversione delle proposizioni » 317
- DANIELA PATRIZIA TAORMINA: Bergson lettore del misticismo plotiniano. Note autografe inedite » 341

DISCUSSIONI, NOTE E RASSEGNE

- HAROLD TARRANT: Where did the Mirror Go? The Text of Plato [?] *Alcibiades I* 133c1-6 » 361
- FRANCESCO FRONTEROTTA: Verità e opinione in Platone. Una nuova edizione della *Doxa* di Yvon Lafrance » 373

DANIELA PATRIZIA TAORMINA

BERGSON LETTORE DEL MISTICISMO PLOTINIANO.
NOTE AUTOGRAFE INEDITE*

Abstract

Bergson interprets Plotinian mysticism in the light of his distinction between two different kinds of mysticism: one which translates union with God into action, the other which translates it into contemplation. Plotinus embodies the highest expression of the latter, intellectual mysticism. This thesis runs through Bergson's oeuvre from his early works to *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. The present study traces its origins back to a reading of *Ennead* VI 9 on the basis of notes in the philosopher's own hand, in all likelihood pertaining to the lecture course he delivered at the Collège de France in 1901-1902. These notes, here published for the first time, show that a careful engagement with the Plotinian text led Bergson to stress the continuity between two forms of ecstasy, regarded as stages in the soul's return to its source: in the first stage, the soul reverts to the intelligible and identifies with it (intellectual ecstasy); in the second, the intellect, united with itself, attains ultimate unity (supra-intellectual ecstasy). In both cases, the soul does not identify with God's creative will and hence the ecstasy it experiences is still a theoretical, or intellectual, one.

Keywords

Plotinus, *Ennead* VI 9, mysticism, Bergson, unpublished annotations

* Questo testo fa parte di un progetto più ampio sul Plotino di Bergson ed è stato presentato in una versione provvisoria al Convegno *Il lato oscuro della tarda antichità. Marginalità e integrazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli II-VI. III: Testi, rituali, esperienze spirituali* (Villa Vigoni 8-11 ott. 2015) organizzato e coordinato da L.G. Soares Santoprete, C. Tommasi Moreschini, H. Seng, che desidero ringraziare vivamente. Ringrazio inoltre Sophie Jankélévich e Gianna Gigliotti con le quali ho discusso aspetti importanti delle questioni qui affrontate. Porgo un ringraziamento particolare alla Direttrice e a tutto il personale della Bibliothèque littéraire Jacques Doucet per la loro cortese attenzione.

1. *Da Les Deux Sources de la morale et de la religion ai corsi*

Nel capitolo su *La religion dynamique* di *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (d'ora in poi *DS*)¹, Bergson traccia una genealogia del misticismo greco. Essa prende avvio dalla celebrazione dei misteri di Eleusi, di Dioniso e di Orfeo e sfocia in una filosofia, il pitagorismo, il quale comunica «qualcosa del suo spirito» al platonismo, accolto a sua volta più tardi dal misticismo alessandrino². In tale prospettiva, la filosofia di Plotino è considerata come incontestabilmente mistica e il suo misticismo è annoverato tra quelli che nell'Antichità si sono spinti più lontano³. Ciononostante, secondo Bergson, esso non raggiunge la forma assoluta di misticismo che egli chiama *complet, plein, vrai* o *au sens absolu* e del quale fornisce la seguente definizione:

À nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est la prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine (*DS*, p. 233).

È il misticismo dei grandi mistici cristiani, tra i quali si annoverano San Paolo, Santa Teresa, Santa Caterina da Siena, Giovanna d'Arco (*DS*, pp. 240-1). Al di là della loro adesione al cristianesimo, queste figure – secondo Bergson – hanno messo effettivamente «in opera» (*en œuvre*) il loro contatto più intimo con il divino. Lungi dal considerare l'estasi come un'unione eccezionale con Dio, essi la presentano piuttosto come un'unione totale, dunque permanente e definitiva, e la vivono come un'esperienza nella quale contemplazione e azione si confondono in vista di una trasformazione concreta dell'umanità. La loro libertà finisce col coincidere con l'attività divina (*DS*, p. 246).

¹ H. BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (Paris 1932), éd. sous la direction de F. WORMS, Paris 2008.

² *DS*, pp. 230-2.

³ *Ivi*, pp. 232, 240 n.

Tutt'altra la natura dell'estasi plotiniana. Essa indica un'unione del tutto eccezionale dell'anima con il suo principio e si caratterizza come pura contemplazione. Non ha di conseguenza alcun rapporto con lo sforzo di produrre. In altri termini si tratta di un'esperienza puramente teorica. Bergson caratterizza questa forma di misticismo attraverso l'analogia tra Plotino e Mosé: entrambi hanno visto la terra promessa, tuttavia non l'hanno raggiunta. La ragione di tale analogia è chiaramente spiegata:

Il [*i.e.* Plotin] – dice Bergson – alla jusqu'à l'extase, un état où l'âme se sent ou croit se sentir en présence de Dieu, étant illuminée de sa lumière; il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine. Il se croyait au faite: aller plus loin eût été pour lui descendre. C'est ce qu'il a exprimé dans une langue admirable, mais qui n'est pas celle du mysticisme plein: «l'action, dit-il, est un affaiblissement de la contemplation⁴». Par là il reste fidèle à l'intellectualisme grec, il le résume même dans une formule saisissante; du moins l'a-t-il fortement imprégné de mysticité. En un mot, le mysticisme, au sens absolu où nous convenons de le prendre, n'a pas été atteint par la pensée hellénique (*DS*, p. 234).

Le due forme di misticismo condividono lo slancio a trasportare l'anima su un piano superiore, laddove si sperimenta l'identità tra pensiero e oggetto di pensiero, l'assenza di separazione tra chi ama e chi è amato, la percezione della presenza del Dio, l'unione a lui nell'estasi, la gioia senza limiti; ciononostante esse si separano radicalmente nel loro rapporto con l'azione. Per il misticismo al quale può essere ricondotto anche Plotino l'azione riporta l'anima a se stessa e la separa dal Dio, sicché l'estasi è il punto di arrivo del suo viaggio che prosegue poi in direzione opposta, verso il sensibile, e riconduce l'anima al suo stato abituale; invece per il mistico completo l'estasi è solo la stazione per un viaggio che conduce l'anima oltre, dove Dio agisce mediante essa e in essa⁵.

Nonostante la ricezione di *DS* non sia stata del tutto priva di contrasti e nonostante quest'interpretazione della mistica plotiniana non sia stata a

⁴ Nella nota si legge: «Ἐπεὶ καὶ ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν, σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν προᾶξιν ποιοῦνται (*Enn.* III, VIII, 4)». Le linee, che Bergson non indica, sono le 31-32.

⁵ *DS*, pp. 244-5.

sua volta esente dall'essere considerata quanto meno riduttiva⁶, il nucleo della concezione plotiniana dell'estasi che Bergson individua costituisce la preistoria di un'interpretazione che, talvolta senza essere cosciente delle sue ascendenze bergsoniane, attraversa tutto il Novecento e si impone negli studi storico-filosofici soprattutto a partire dai lavori di Pierre Hadot.

Punto di partenza per ricerche ulteriori, essa costituisce tuttavia, all'interno del bergsonismo, il punto di arrivo di un complesso percorso intellettuale all'interno del quale è stato assegnato a Plotino un ruolo privilegiato. A ritroso questo percorso ci trasporta dal 1932, data di pubblicazione di *DS*, ai primi anni dell'insegnamento di Bergson, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, attraverso tappe intermedie tra le quali emerge la conferenza al Congresso di Bologna del 1911⁷. Parallelamente in questo percorso si registra la trasformazione dell'approccio bergsoniano al misticismo e il passaggio dalla grande sintesi teorica del 1932 all'analisi storico-filosofica del pensiero di Plotino e all'esegesi dei suoi testi. I corsi mostrano così i materiali sui quali poggia, in *DS*, la definizione della mistica plotiniana e l'infondatezza della critica che aveva considerato tale definizione affermata troppo rapidamente, ossia in modo sbrigativo se non proprio superficiale.

Tre momenti da cui prende avvio questo itinerario appaiono particolarmente significativi. Sono il corso sulla storia della filosofia greca al lycée Henri-IV del 1894-1895, quello su Plotino dispensato all'École normale supérieure probabilmente verso il 1898-1899 e il corso su *Enneade* VI 9 al Collège de France nel 1901-1902⁸. Riprendere questi materiali ap-

⁶ Il *dossier* essenziale di testi che testimoniano la ricezione dell'opera è stato costituito da F. Keck e G. Waterlot, nell'edizione di *DS* citata (*supra*, n. 1), pp. 593-677.

⁷ *L'Intuition philosophique*, éd. sous la direction de F. WORMS, Paris 2011, p. 8. Qui, Bergson fa riferimento agli *Alexandrins*, espressione con la quale di solito indica anche e soprattutto Plotino. Tralascio altre analisi di Bergson sul misticismo, per le quali resta fondamentale R.-M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, Paris 1959, pp. 323-400, alle quali si aggiunge da ultimo F. WORMS, *Bergson ou l'inversion du plotinisme*, in A. LONGO-R. RONCHI (a cura di), *Bergson e Plotino: Che cos'è il vivente e che cos'è l'essere umano?* (Convegno internazionale di filosofia, L'Aquila 29-30 aprile 2015), in corso di stampa.

⁸ Per le testimonianze istituzionali di quest'ultimo corso, vd. A. ROBINET (éd.), *Mélanges*, Paris 1972 (d'ora in poi *M*) p. 512: «COURS DU COLLÈGE DE

pare oggi fondamentale sia nella prospettiva interna al bergsonismo, come gli specialisti del settore stanno efficacemente mettendo in luce⁹, sia nella prospettiva storico-filosofica nella quale intendo pormi. Dal punto di vista dello studioso di Plotino, infatti, questi medesimi materiali appaiono interessanti e importanti in quanto restituiscono, a partire da assunzioni esplicite e all'interno di categorie di pensiero ben definite (quelle proprie alla filosofia di Bergson), il nucleo della riflessione plotiniana: l'aspirazione dell'anima a risalire alla sua origine e il modo in cui essa sperimenta tale risalita, ossia le tappe e il senso generale dell'estasi. In tal modo essi permettono di chiarire anche i termini di un problema esegetico più generale che ha finito col prendere la forma di un'alternativa, considerando la filosofia di Plotino come fedele all'intellettualismo greco, e dunque in qualche modo estranea al misticismo, oppure come un suo superamento in senso mistico.

In questa prospettiva storiografica circoscritta, mi limiterò a presentare alcuni elementi dell'interpretazione bergsoniana e, prescindendo dal darne una valutazione, mi concentrerò sui contesti in cui essa prende forma e sui materiali che essa utilizza. Mi occuperò dapprima del corso di storia della filosofia greca, poi di quello dedicato a Plotino e, da ultimo, mi concentrerò in particolare su quello relativo all'esegesi di *Enneade* VI 9. Darò a quest'ultimo maggior rilievo che ai precedenti sia perché, come vedremo, esso rappresenta un momento chiave per l'indagine bergsoniana sia perché in quest'ultimo caso presenterò note dello stesso Bergson ancora inedite e pubblicate qui per la prima volta.

FRANCE (ACF, I, 1901, pp. 71-2) M. Bergson étudiera l'*Idée de temps*, les vendredis à quatre heure trois quarts; il expliquera le neuvième livre de la sixième *Ennéade* de Plotin, les samedis à trois heure et quart». E ancora: «(ACF, II, 1902, pp. 49-50; EP, I, p. 173) PHILOSOPHIE GRECQUE ET LATINE. M. Bergson... ANNÉE 1901-1902 Le cours du samedi a été consacré à l'explication et au commentaire du neuvième livre de la sixième *Ennéade* de Plotin. Le professeur s'est attaché surtout à délimiter, dans ce livre, ce qui appartient en propre à Plotin et ce que Plotin emprunte à Platon et à Aristote».

⁹ Vd., tra gli altri, H. HUDE, *Les cours de Bergson*, in *Bergson. Naissance d'une philosophie* (Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989), Paris 1990, pp. 23-42.

2. I corsi. Lo sforzo di avvicinare il misticismo al razionalismo

Cours d'histoire de la philosophie grecque (lycée Henri-IV, 1894-1895)

Nel corso dispensato all'Henri-IV, pubblicato a partire dalle note di Antoine Vacher¹⁰, la nozione plotiniana di estasi è introdotta nell'ambito della spiegazione dei movimenti di processione da Dio e di conversione a lui, ai quali sono sottomesse l'intelligenza (*intelligence* è il termine con cui è tradotto *νοῦς*) e l'anima del mondo. La processione è il percorso attraverso cui la molteplicità fuoriesce necessariamente dall'unità prima: il mondo, dice Bergson, è come una rifrazione dell'unità divina che, scindendosi, dà luogo alle idee, le quali a loro volta si rifrangono per dar luogo all'anima del mondo e alla molteplicità sensibile.

La conversione è il ritorno all'unità. È segnata da due tappe: la prima è un rivolgersi verso l'intelligenza, verso le Forme intelligibili. L'uomo, avvalendosi dell'amore del vero (= scienza) e dell'amore del Bello, si trasporta nel mondo delle Forme. Qui aspira a possedere l'unità. Passa così a una seconda tappa e, non potendosi più avvalere della scienza poiché questa è strumento esclusivo per conoscere l'intelligibile, ricorre a «un procédé extrascientifique, à ce que Plotin appelle l'*Exstase*». Attraverso l'estasi l'individuo si eleva al di sopra dell'umano, in una contemplazione mistica dell'Unità sovra-sensibile, possiede l'Uno, si annienta in esso. Così – conclude Bergson – la filosofia greca approda a una «*négation de la science [...] Elle substitue à la recherche scientifique l'extase [...] Supérieure à la pensée qui implique la dualité du pensant et du pensé, l'extase est une véritable possession de Dieu, le retour de l'âme à Dieu, l'absorption en Dieu*»¹¹. Ne deriva così una seconda conseguenza. L'uno, pur se al di là dell'essere e dell'essenza, non sfugge alla presa dell'anima: «*Par l'extase, nous ne connaissons pas Dieu, sans doute, mais faisons mieux que le connaître, nous nous absorbons en lui*»¹².

Già in questa prima fase di riflessione, Bergson si oppone alla tendenza dei suoi contemporanei che usano in senso peggiorativo i termini

¹⁰ *Cours IV. Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, éd. H. HUDE avec la collaboration de F. VINEL, Paris 2000 (d'ora in poi *Cours IV*).

¹¹ *Cours IV*, pp. 145-6.

¹² *Ivi*, p. 146.

misticismo e mistico ritenendoli in contraddizione con la scienza positiva. Egli considera piuttosto il misticismo come un appello alla vita interiore secondo una continuità tra metafisica e scienza¹³.

Cours sur Plotin (ENS, probabilmente 1898-1899)

Quest'interpretazione si precisa nel corso su Plotino dispensato all'ENS, probabilmente nel 1898-1899, anch'esso pubblicato a partire da note di un uditore, in questo caso non meglio identificato. In tale ciclo di lezioni, la nozione di misticismo, pur aparendo in continuità con quanto già sottolineato, presenta aspetti nuovi. Bergson ribadisce che il punto centrale dell'irradiazione dall'intelligibile al sensibile è il passaggio dalla contemplazione all'azione, visto da Plotino come un *affaiblissement*. Il testo di riferimento è ancora una volta *Enn.* III 8: l'azione e la produzione non sono che un indebolimento della contemplazione. Per colui che agisce, agire è indebolire il proprio pensiero¹⁴. L'estasi interviene per spiegare il movimento opposto, di risalita verso i gradi del reale superiori all'anima. In ciò Bergson riconosce l'introspezione e la considera come il fulcro del metodo metafisico di Plotino. Essa consiste nell'andare verso l'intelligibile e poi al di là di esso e si risolve nell'estasi:

L'exstase n'est que le prolongement de cet état beaucoup plus scientifique qui consiste à passer de la sphère de l'âme à celle de l'intelligible. Sa [*i.e.* de Plotin] méthode métaphysique est l'introspection profonde, qui consiste à aller au-delà des idées par un appel profond à une sympathie entre notre âme et la totalité du réel. L'exstase est une des formes de cette sympathie, non la seule. Au dessous, il y a l'effort par lequel l'âme s'élève au *voûc* ...¹⁵.

Si apre così la strada all'analisi dei livelli di coscienza che Bergson conduce costituendo un inventario terminologico rigoroso in base al quale egli mostra che questo stato comporta un'esteriorità del soggetto rispetto all'oggetto. Ne deriva che la coscienza è totalmente esclusa dalla conoscenza che l'intelletto ha di se stesso (il livello conoscitivo più alto)¹⁶

¹³ Société française de philosophie 1901.

¹⁴ *Ivi*, p. 34.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Cours IV*, pp. 57-75.

e dalla conoscenza che l'io ha dell'intelletto. Per l'io, infatti, rappresentarsi l'intelligibile significa uscire dalla coscienza, coincidere con l'intelligibile, non essere più se stesso¹⁷. Comprendere la Bellezza significa confondersi con essa; è – aggiunge Bergson sulla scorta di Plotino – «une union intime et une sympathie»¹⁸. Allora è in questo stato di assenza di coscienza che l'io possiede completamente se stesso e tutto ciò che gli appartiene e fa coincidere il proprio essere e la scienza di sé¹⁹.

Da queste analisi ricaviamo alcuni dati importanti: in primo luogo, secondo Bergson, la concezione plotiniana della coincidenza, della simpatia tra anima e intelligibile non è un processo che esclude la scienza, ma al contrario ne rappresenta un momento alto. La coincidenza, infatti, per Bergson è un sinonimo di intuizione²⁰, e l'intuizione a sua volta è una specie di simpatia intellettuale «par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable»²¹. In secondo luogo l'estasi non avviene tutt'insieme, è piuttosto un processo che, pur continuo, procede per tappe successive, dapprima verso l'intelletto e poi verso l'uno.

Del tutto nuova rispetto a quanto ci rimane delle lezioni all'Henri-IV nonché rispetto alla tendenza allora dominante di Zeller, è poi l'importanza accordata alla critica plotiniana delle categorie di Aristotele condotta in *Enn.* vi 1. Diversamente da Aristotele, Plotino ritiene che le determinazioni generali del sensibile e dell'intelligibile non possano essere le medesime. All'essere in sé le categorie non possono essere applicate, come mostra l'esempio del *poiein* e del *paschein* che valgono esclusivamente nell'ambito sensibile. In questa concezione Bergson legge l'indicazione di qualcosa che annuncia la filosofia critica. In effetti, come egli spiega altrove, Kant riduce l'empirismo a una conoscenza dei fenomeni dietro la quale è costretto a supporre delle “cose in sé” e, dunque, distingue queste ultime dai fenomeni²². A questo primo elemento si ricollega

¹⁷ *Ivi*, p. 58.

¹⁸ *Ivi*, pp. 74-5.

¹⁹ *Ivi*, p. 75.

²⁰ *DS*, p. 43.

²¹ *Introduction à la métaphysique*, «Revue de Métaphysique», xi (1903) pp. 1-36.

²² H. BERGSON, *A H. M. Kallen*, 1915, in *M*, p. 1193.

l'idea «più importante e più profonda» della *Critica della Ragion pura* consistente nel mostrare che, se la metafisica è possibile, lo è

par une vision, et non par *un effort* dialectique [...] Seule, une intuition supérieure (que Kant appelle une intuition “intellectuelle”), c'est-à-dire une PERCEPTION de la réalité métaphysique, *donnerait à la science* métaphysique le *moyen* de se constituer. Le résultat le plus clair de la CRITIQUE kantienne est ainsi de montrer qu'on ne pourrait pénétrer dans l'au-delà que par une vision ...²³.

Si comprende allora come Bergson, pur sottolineando in varie occasioni la differenza tra Plotino e Kant, possa rinvenire tra i due un parallelismo e lo utilizzi per stabilire che l'estasi intellettuale di Plotino, attraverso la quale l'anima coglie le idee non ricorrendo al sensibile, poggia su fondamenti che non hanno a che vedere con la discorsività. In effetti raggiungere l'intelligibile significa identificarsi con esso. È per questo che Bergson può parlare di misticismo e concludere:

La différence n'est d'ailleurs pas énorme du mysticisme au criticisme, le mysticisme réservant l'absolu à une connaissance supra-empirique²⁴.

Egli approfondisce poi questo aspetto sovraempirico dell'identificazione tra anima e Intelletto e osserva che la dottrina plotiniana dell'intuizione superiore esige una specie di complemento logico che, senza snaturare l'intelligibile, dia conto delle ragioni che non consentono di coglierlo attraverso le categorie ordinarie del pensiero. Di qui una seconda conclusione:

... on doit constater chez Plotin cet effort pour rapprocher dans une certaine mesure le mysticisme du rationalisme²⁵.

Riassumiamo: in questi primi corsi, Bergson riconduce al misticismo la concezione plotiniana secondo la quale l'anima esce da se stessa (tale è il senso etimologico di estasi) e si unisce ai principi a essa superiori, l'intel-

²³ ID., *La perception du changement*, in *M*, p. 897.

²⁴ *Cours IV*, p. 53.

²⁵ *Ibid.*

letto e l'uno. Egli legge l'unione con ciascuno di questi principi come due tappe di ascesa all'unità, segnate da due procedure differenti. La prima tappa vede l'anima unirsi all'intelletto e avvalersi della scienza, o meglio del livello più alto di scienza che non fa uso della discorsività; la seconda la vede unirsi all'uno e avvalersi di una procedura extra-scientifica.

Le note inedite su Enneade VI 9

Le note inedite permettono di precisare ulteriormente su quali testi Bergson basa l'interpretazione dell'estasi plotiniana di *DS*. La maggior parte di esse sono certamente da ricondurre alla lettura di *Enn.* VI 9, alla quale Bergson dedica – come si è già detto – le lezioni al Collège de France nel 1901-1902. A differenza dei due corsi del 1894-1895 e del 1898-1899, recentemente pubblicati a partire da appunti ἀπὸ φωνῆς, di questo corso sembrava non esservi traccia alcuna sino a quando, nella primavera scorsa, non ho fatto la scoperta di alcune annotazioni inedite autografe dello stesso Bergson²⁶. Esse sono state prese su un esemplare delle *Enneadi* appartenuto al filosofo e ora conservato nel Fonds Bergson della Bibliothèque Jacques Doucet, 8 place du Panthéon, a Paris con la collocazione BGN 511. L'edizione plotiniana in questione è quella di R. Volkman, pubblicata in 2 voll. presso la Teubner di Leipzig nel 1883-1884 e ritenuta da Bergson «la meilleure»²⁷.

Si tratta di note di traduzione e di interpretazione minimali, ciononostante esse ci trasportano nel laboratorio dell'esegesi bergsoniana di Plotino e solo esse ci consegnano il metodo con cui il filosofo legge le *Enneadi* nonché le tracce del lavoro di incastro tra i testi sul quale egli fonda la propria interpretazione. In tale direzione, pur nella loro povertà, tali materiali hanno un valore documentario di primaria importanza.

Fa parte di quest'insieme di note la lettura di III 8, 4, 31-32 (= I, pp. 335, 25-336, 12 Volkman) su cui si basa l'idea che l'azione è inferiore alla contemplazione che ricorre in *DS* (cfr. *supra*, p. 343) e alla quale

²⁶ Per un'analisi anche materiale di queste note, vd. D.P. TAORMINA, *Natura dell'Intelletto e risveglio dell'anima. Note autografe inedite di Bergson su Plotino, Enneade VI 9, capp. 2-3*, «Rivista di storia della filosofia», (2016) in corso di stampa.

²⁷ Vd. *Cours IV*, p. 27.

come si è visto è data costantemente rilevanza essenziale²⁸. Bergson ne fornisce dapprima una traduzione di lavoro, considerando il passo nel suo contesto immediato:

... ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν, σκιὰν θεωρίας [...] τὴν πράξιν ποιοῦνται. Ὅτι γὰρ μὴ ἰκανὸν αὐτοῖς τὸ τῆς θεωρίας [...] εἰς πράξιν φέρονται [...] καὶ αὐτοὶ ὄρᾶν βούλονται [...] Πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποιήσιν καὶ τὴν πράξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα [...] Μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ νωθέστεροι τῶν παιδῶν, οἱ πρὸς τὰς μαθήσεις καὶ θεωρίας ἀδυνάτως ἔχοντες ἐπὶ τὰς τέχνας καὶ τὰς ἐργασίας καταφέρονται²⁹.

Les hommes produisent de l'action quand ils sont trop faibles pour la contemplation, l'action n'étant que l'ombre de la contemplation [...]. C'est parce qu'ils ne peuvent pas voir [...] et qu'ils désirent pourtant voir, qu'ils agissent et produisent [...] Mais partout nous trouvons que l'action et la production ne sont que la faiblesse de la spéculation ou son accessoire (épiphénomène) [...] Témoins les enfants lents d'esprit qui, inexperts de science et de spéculation, se tournent vers les arts et la matière³⁰.

Poi egli appone la seguente notazione:

Conclusion: la liberté vrai consiste à remonter dans l'intelligence et de là dans l'Un. L'art est née insuffisance de la pensée.

L'assenza di azione, Bergson la raffigura anche schematicamente per spiegare *Enn.* v 6, 6 (II, p. 226 V.) e a essa fa corrispondere la differenza tra natura e intelletto. Chiosa, infatti:

φύσις est l'œuvre de ψυχή = principe qui travaille par opposition a Νους (2^e hypostase) immobile [...] la nature, n'a pas de νοήματα, mais elle a des λογοί. L'invention a des νοήματα, l'action a des λογοί³¹.

²⁸ Oltre ai luoghi in *DS* e nei *Cours* già citati (*supra*, pp. 343, 347), vd. almeno *La personnalité*, in *M*, p. 1074.

²⁹ Qui e nei passi plotiniani citati in seguito, le parentesi quadre indicano le porzioni di testo che Bergson non traduce.

³⁰ Probabilmente per questioni di spazio, Bergson scrive il testo greco utilizzando raramente i segni diacritici. Piuttosto che normalizzare il testo, si segue qui il criterio di rispettare la grafia utilizzata. Sulla base del medesimo criterio si cita il testo francese. Si indicano tra parentesi uncinata le integrazioni ritenute necessarie per la lettura del testo.

³¹ Annotazione a *Enn.* II 3, p. 149 V.

Il passaggio da questa concezione dell'agire al misticismo è tracciato chiaramente. Se l'agire è una diminuzione, una degradazione della contemplazione, esso è proprio di un essere incompleto e costituisce il presupposto metafisico dell'andare alla ricerca di sé³².

Sul percorso anagogico vero e proprio, centrato sulla nozione di estasi, appare comunque fondamentale l'interpretazione di *Enn.* VI 9. Questo trattato mostra in due parti simmetriche l'ascesa all'uno (1, 1-4, 35; 4, 35-11, 51) e culmina con la descrizione dell'anima che, cosciente che l'uno non è un oggetto di scienza e ormai svuotata di ogni forma, riesce ad assimilarsi a esso.

Il trattato offre a Bergson lo spunto per differenziare due forme di estasi, termine che egli pone in connessione con la conversione, «Conversion: inverse de procession Extase: mouvement de sortie» annota egli³³, ricollegando tale movimento alla condizione dell'anima che «tombe, mais peut toujours se ressaisir»³⁴. E del riprendersi Bergson differenzia due forme che, sulla base di una scrupolosa esegesi del testo plotiniano, caratterizza come estasi intellettuale e come estasi che non è più intellettuale e che sembra coincidere con quella che Bergson definisce semi-intellettuale.

La prima emerge da un confronto tra *Enn.* VI 9, 10 ed *Enn.* V 3, 14 e 17. Egli appunta:

Difficulté: επαφη = plus qu'intelligence, plus que οψις. Pourtant dans ce passage [*i.e.* *Enn.* VI 9. 10, p. 522 Volkmann] et dans ceux qui precedent, il est question de vision, contemplation, Pensée. très important. Nature même de l'ascèse. il faut lire V, III, 197, 202³⁵.

Nel primo dei due passi indicati (II, p. 197 V. = V 3, 13, 27-14, 19 H.-S.) ricorre l'espressione "intelletto interiore" (ἔνδον νοῦς), che Berg-

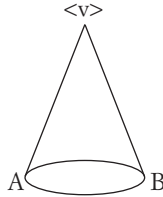
³² Bergson insiste a più riprese su questo carattere degradato dell'agire, considerandolo un punto cruciale nella filosofia plotiniana. In tal senso vd. anche *La personalità*, cit., p. 1074, *La perception du changement*, cit., p. 897.

³³ Annotazione a *Enn.* VI 9, 4 p. 513 V., a marg.

³⁴ Annotazione a *Enn.* VI 9, 9 p. 521 V., marg. inf.

³⁵ Annotazione p. 522 V., marg. inf.

son intende nel senso di uno (egli scrive «ἐνδον νοῦς = το εν») e che apre la via alla seguente spiegazione, basata sulla figura geometrica di un cono di base circolare:



En effet, il y a montée dans les Idées, avec l'unité multiple, mais elle tend à unité pure. Or AB totalité de la circonférence. Mais celle-ci se contracte dans quelque chose que arrivée à <v> c'est extase, donc, c'est encore quelque chose d'intellectuel³⁶.

Nell'altra pagina (p. 202 V. = v 3, 17, 25-38 H.-S.) annota poi:

Donc contact intellectuel consiste à voir la lumière. Comment distinguer de l'extase³⁷?

Bergson individua la forma di estasi superiore a quella propriamente intellettuale in un passo sull'unificazione interiore. Il testo di Plotino che egli legge è il seguente:

Enn. VI 9, 3 p. 511, 8- 23 Volkman (= VI 9, 3, 14-27 H.-S.):
 ἐπεὶ τοίνυν ἓν ἐστὶν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, [τάγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε] πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα [τῶν πάντων] πεσόντα, ἀλλ' ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων [κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι, ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα,] γενέσθαι ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβημέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον. νοῦν τοίνυν χορῆ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ

³⁶ P. 197 V.

³⁷ P. 202 V.

νῶ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρούσαντα, [ἴν' ἂ ὄρᾳ ἐκείνος ἐγρηγορούα δέχοιτο,] τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἐν οὐ προστιθέντα αἴσθησιν [οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ' αὐτῆς εἰς ἐκείνον δεχόμενον, ἀλλὰ] καθαροῦ τῷ νῶ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ.

Così traduce Bergson:

Puisque donc c'est l'Un que nous cherchons et que c'est le principe de toutes choses que nous visons [...] il ne faut pas s'éloigner des choses qui entourent le Premier (Dieu) en se laissant tomber vers le dernier (Sensible) [...] mais il faut, s'étant mis en marche vers le Premier, se ramener dans soi-même, en se détachant des choses sensibles qui sont les dernières [...] et remonter vers le Principe qu'on trouve en soi-même et de multiple devenir un. Ainsi donc il faut que, étant devenu Intelligence, et ayant confié son âme (ψυχή) à l'Intelligence (vous) et l'ayant fondée, appuyée (υφιδρουσαντα) sur l'Intelligence, [...] (n'appliquant la faculté sensible) [...] qu'avec cette Intelligence elle contemple l'Un, [...] qu'elle contemple le plus pur avec l'Intelligence pure, et avec ce qu'il y a de premier dans l'Intelligence (του νοῦ τῷ πρώτῳ).

Alla traduzione Bergson appone tra parentesi una breve, ma importante, notazione:

(Extase = semi intellectuelle, qui essaye avec l'unité de l'Intelligence à atteindre l'Unité pure).

La medesima nozione ricorre poi nella spiegazione del cap. 8 del trattato, allorché Plotino pone l'analogia tra l'anima e un cerchio. Il centro del cerchio rappresenta il principio a partire dal quale l'anima si dispiega e al quale essa tende. È il centro proprio all'anima, attorno al quale essa si muove, la sua parte superiore che permane sempre nell'intelligibile. Nel momento in cui l'anima si rivolge all'Uno, in uno stato che non ammette più alterità tra sé e l'Uno, il centro dell'anima coincide con il centro della sfera universale, il centro di tutte le cose, al di là dell'Intelletto (ὑπὲρ νοῦν). Contemplare questo centro significa allora coincidere con esso: «colui che contempla – dice Plotino – coincide naturalmente con ciò che egli contempla» (8, 26-27). Dunque Bergson annota:

L'Extase n'est plus intellectuelle, mais ressemble au contact intellectuel plus qu'au contact sensible, car l'âme est νοητον et l'Un υπερ νοητον.

Attraverso l'immagine del centro del cerchio inteso come principio, Bergson può aver collegato il tema del ritorno dell'anima alla sua origine con la dottrina della *causalità per irradiazione*, per la quale l'effetto suppone la causa ma non vale il contrario. La causa, infatti, nella sua essenza, non suppone alcuna relazione con l'effetto considerato come un ente diverso da sé, al contrario l'effetto nella propria essenza suppone una relazione con la causa. Questo tipo di causalità, che Bergson chiama *per irradiazione* e definisce *unilaterale*, è spiegato proprio dall'immagine del cerchio e del suo centro. Il centro può essere assimilato alla causa, mentre la circonferenza all'effetto. Il centro considerato come un punto non suppone in sé la produzione del cerchio, tuttavia se assumiamo la prospettiva del cerchio allora possiamo considerare il centro come la sua causa. Si tratta, in altri termini, di una figura della causalità in cui vige un rapporto di inclusione tale che l'effetto deve essere contenuto, implicato nella causa.

Dice Bergson:

... Mais, dans la causalité par irradiation, l'effet est produit par la cause... la causalité est unilatérale. L'âme-corps a retour vers l'idée (εκει) et de l'Idée vers l'Un, de sorte que l'Idée existe pour l'Ame, et Dieu pour l'Idée. Mais posons Dieu, pas d'Idée et pour l'Idée pas d'Ame³⁸.

La contestualizzazione di questa forma di estasi è affidata a una puntuale analisi semantica. Qualche esempio:

Bergson spiega che la δόξα è una forma di «induction, dépend de αισθησις»; mentre il λογισμός è «νους εν κινήσει» (II, p. 521 V.).

A proposito di ἐκει δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον di 9 p. 522, 1 V. (= 9, 44 H.-S.) rimarca che ἐκει, «là-haut aimé = aimable = objet d'amour» e annota:

Dans l'amour, besoin d'embrasser et tendance à ne faire qu'un. Mais coïncidence impossible, parce que la matérialité du corps l'empêche. Toujours l'idée que

³⁸ II, p. 158 V.

Vénus populaire est symbole important de Venus Uranie. amour terrestre = amour céleste manqué» (cf. anche in II pag. 521 il confronto con *Enn.* III 5: «Interprétation de Platon, Amour et Venus»).

Nello stesso contesto Bergson traduce εἶδεν (II, p. 522, 4 V. = 9, 46 H.-S.) con “a vu” e spiega che con ciò Plotino indica l’“*expérience mystique*”; poi allorché legge che l’anima in presenza dell’oggetto d’amore «taglia via tutto il resto che la circonda» (περικύψαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περικείμεθα, II, p. 522, 10 V. = 9, 52 H.-S.), ritiene importante rimarcare: «couper le sac. Rien de positif à faire».

Poi a proposito di τὴν ἐκεῖ συνουσίαν (II, p. 523, 31-32 V. = 11, 20 H.-S.) annota: «Ici: 1 non-dualité de l’âme et Dieu, simplification et union avec Dieu 2 simplification et union avec soi-même».

Sottolinea poi numerosi termini e li traduce; così nel cap. 11 del trattato: ἃ δὴ γίγνεται δεύτερα θεάματα «cet objet deviens des vision de second ordre»; ἐπίδοσις “abandon”; ἔφεσις “separation”; περινόησις “effort intellectuel (d’invention)”, laddove per Bergson l’invenzione è propria di un uomo superiore³⁹; ἐφαρμογήν “coïncidence”.

Il culmine dell’estasi che supera il livello intellettuale è rintracciata poi nell’ultimo capitolo del trattato, ove Plotino compara l’esperienza dell’unione con l’Uno alla visione del Dio nel santuario del tempio. Bergson intende immediatamente questa comparazione come un riferimento a Eleusi. Sin dall’*incipit* del capitolo egli va in questa direzione. La difficoltà di descrivere tale unione e il confronto con il silenzio osservato dagli adepti dei misteri, i quali non divulgano ciò che hanno visto ai non iniziati, ne forniscono un primo elemento. Bergson spiega, infatti, che l’espressione «i misteri di qui» (p. 523, 11-12 V. = 11, 1 H.-S.: τῶν μυστηρίων τῶνδε), nei quali vige la proibizione di rivelare ciò che si è visto, indica i misteri «(de ce genre où on voit la divinité) = Eleusis <...> d’avoir et de ne pas reveler (ce qu’on a vu)».

Un secondo riferimento ai misteri eleusini è poi reperito nel seguito del capitolo, allorché Plotino differenzia l’interprete saggio (τοῖς σοφοῖς

³⁹ Per questa accezione di invenzione, vd. *DS*, p. 142.

τῶν προφητῶν), il quale spiega l'enigma della visione, e il prete saggio (σοφὸς δὲ ἱερεὺς), il quale vive l'unione⁴⁰. Riconducendo queste due figure ai misteri, Bergson intende che i προφῆται siano i «grands prêtres» ai quali «il est indiqué (à mots couverts)» il modo in cui il dio è visto, mentre il σοφὸς δὲ ἱερεὺς sarebbe colui che «a compris le mystère» e che «effectuerait arrivé là bas» la visione. Quindi egli annota «Mystères d'Eleusis : [...] 2 Hierophante (sans raison) et prêtre (rite) 3. Doctrine des hierophantes <transmise> oralement».

Su questo sfondo, Bergson sottolinea la differenza rispetto all'estasi intellettuale: «genre différent de la 1^{er} montée... ». Egli legge poi la descrizione della visione.

Il suo testo è il seguente:

σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἴνιγμα συνιῖς [ἀληθινήν] ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος [τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν]. καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν [καὶ ἀρχήν], εἰδήσει ὡς ἀρχὴ ἀρχὴν ὄρα καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. οὐδὲν παραλιπὼν τῶν θεῶν ὅσα δύναται ψυχὴ ἔχειν καὶ [πρὸ τῆς θέας], τὸ λοιπὸν [ἐκ τῆς θέας] ἀπαιτεῖ· τὸ δὲ λοιπὸν τῷ ὑπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων. οὐ γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντη μὴ ὄν ἤξει ἡ ψυχῆς φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βᾶσα [εἰς κακὸν ἤξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, οὐκ] εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν. τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἤξει [οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὐσα ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ] τὸ δὲ ἐν αὐτῇ [μόνη] καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ· γίνεταί γὰρ καὶ αὐτὸς τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ταύτη, ἣ προσομιλεῖ. εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν, καὶ εἰ ἀφ' αὐτοῦ μεταβαίνει ...

⁴⁰ Si osservi che l'espressione ταῦτα μμήματα (l. 27 = p. 524, 6 V.) a cui si riferiscono i προφῆται e lo ἱερεὺς non indicano secondo Bergson il tempio, il santuario, le statue (secondo una lettura del passo oggi diffusa), bensì la visione, il vedere (cfr. l. 23); egli infatti annota: ταῦτα «(θεαμα, ἰδεῖν)»; quanto a μμήματα spiega: «disons que <son> des expressions analogiques».

Su questo testo Bergson appunta, seguendo un suo metodo abituale, spezzoni di traduzione:

ce prêtre sage qui a compris le mystère arrivé là-bas [...] effectuerait [la vision] même s'il n'y arrive pas ayant jugé que le sanctuaire est quelque objet invisible il saura que c'est là la source (de tout le reste) [...], de même qu'avec ce principe il voit le principe et que, aussi, le semblable entre en relation avec le semblable. n'ayant oublié des choses divines rien de ce que l'âme peut posséder. Et ainsi l'âme réclame le reste (<qui> demeure) hors de [la vision]. Or ce qui reste [et] transcende c'est ce qui est avant ces choses. En effet, (ni de monté ni de descente) l'âme ne peut se nier elle-même, quand c'est vers là-bas [arrivera au] non-être absolu [...] et alors, quand c'est le chemin opposé qu'elle a parcouru elle arrivera [en elle-même] mais d'être en elle-même et pas dans l'être. [Or être en elle et pas dans l'être] c'est être en Dieu car on devient soi-même non pas essence mais au-dessus de l'essence en tant qu'on est en rapport avec Dieu. Si donc quelqu'un peut se voir devenu Dieu (τὸυτο) possède dans sa propre personne [la ressemblance à Dieu] peut se transporter hors de lui même...

Poche linee dopo, il trattato si chiude con la celebre frase φυγή μόνου πρὸς μόνον; Bergson la scioglie nel senso di «retraite de l'homme, solitaire, vers Dieu solitaire» e la ricollega a *Enn.* I 6, 8, 16, che così cita: φευγωμεν φιλην εις πατριδα.

Quindi spiega come intende l'espressione «si vede il principio con il principio» e differenzia il principio che si vede dal principio con cui si vede. Il principio che si vede è chiaramente l'Uno, mentre l'altro, quello mediante il quale si attua la visione, è l'intelletto:

Il sent qu'il y a en lui quelque chose de ce principe, qui aspire à voir le principe, puisque comme le semblable entre en rapport avec le semblable, et par conséquent, quoi que le sanctuaire ne s'ouvre pas, il sait que la divinité est là.

Chiarisce poi ulteriormente questo punto annotando «i.e. il n'aura pas supprimé une des hypostases». Ricostruisce inoltre l'ultima parte del trattato in questi termini:

Suite des idées: Plot. a commencé par dire (lignes 15-16) que l'âme arrive à ce qui est au-dessus de tout, ergo en déhors de l'être. Pourtant, dit-il, l'âme ne peut pas se nier elle-même, pas même quand elle va au mal (μη ον moins que μηδεν), – à fortiori quand elle monte. Seulement, ce que nous voulons dire quand nous

disons qu'elle est en dehors de tout, c'est qu'elle n'est plus <que terme> elle-même. Elle est donc en elle-même, donc, elle est: et comme elle n'est pas dans l'être (ce de l'Intelligible), elle ne peut que coïncider avec celui qui, par définition, est plus que être.

Il parallelismo con *Enn.* vi 7, 35 permette di aggiungere che «L'âme (en extase) est ainsi disposée qu'elle méprise la pensée»⁴¹.

È infine interessante osservare che Bergson spiegando le due forme di estasi sin qui descritte individua due aspetti del sé, che egli chiama «les deux Moi»⁴², e utilizza questa concezione allorché lavora sul problema della personalità. In questo nuovo contesto teorico, egli spiega che Plotino, e dopo di lui Leibniz e Spinoza fino a Kant, hanno distinto due personalità. La persona reale, unitaria, che si colloca nell'eternità e la sua ombra, o proiezione, caratterizzata da molteplici stati di coscienza che si succedono nel tempo⁴³.

Osservazioni conclusive

In conclusione i corsi, e in particolare le note di preparazione per il corso del 1901-1902, forniscono l'indicazione delle fonti su cui Bergson fonda la sua tesi sul misticismo plotiniano. Sono *Enn.* III 8, 4, come già indicato in *DS*, ma soprattutto *Enn.* vi 9, comparata ad altri trattati, tra i quali spiccano *Enn.* I 6; III 5; V 3, 13 e 17; VI 7, 35. È la lettura di questi testi che conduce Bergson a sostenere che il misticismo plotiniano, pur appearing come un superamento dell'intellettualismo classico (platonico-aristotelico), rimanga comunque all'interno di questo intellettualismo e sia in qualche modo il coronamento di una ricerca iniziata in Grecia con i misteri di Eleusi, come mostra particolarmente l'ultimo cap. di *Enn.* vi 9. Questo aspetto emerge nella continuità che Bergson rintraccia tra le due forme di estasi che abbiamo descritte, considerate come le tappe attraverso le quali l'anima sperimenta il ritorno alla sua origine: la prima in cui l'anima ri-

⁴¹ Annotazione a VI 7, 35, p. 467 V., marg. inf.

⁴² Vd. annotazione a *Enn.* vi 9, 9-10, p. 522 V., marg. inf.

⁴³ *La personnalité*, cit., p. 1219.

torna all'intelligibile e si identifica con esso (l'estasi intellettuale), ma anche la seconda nella quale l'intelletto, unificato a se stesso, raggiunge l'unità ultima (l'estasi sovra-intellettuale). Anche in quest'ultima esperienza, infatti, l'anima non si identifica con la volontà di produrre del Dio, e dunque l'estasi che essa vive è ancora di tipo teorico, cioè intellettuale.

Università di Roma "Tor Vergata"
taormina@lettere.uniroma2.it