

dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

As leituras alemãs da filosofia bergsoniana: transcendentalismo e *Lebensphilosophie*

Bruno Batista Rates

Doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP, Brasil
bbrates@gmail.com

Resumo: Não são raros os estudos que evidenciam um suposto anti-germanismo por parte de Bergson, seja pela sua recusa explícita ao kantismo, seja pela sua suspeita em relação à ideia de sistema, ou mesmo por sua predileção declarada ao empirismo. No entanto, a relação de Bergson com a filosofia alemã está longe de oferecer um quadro interpretativo inequívoco. Mais especificamente, perceberemos que o autor de *Matéria e memória* estava bem informado sobre as correntes filosóficas alemãs de seu tempo. Mas não só. De acordo com uma pouco debatida literatura dedicada ao tema, se fizermos o caminho inverso, não será difícil notar o caráter mútuo desta relação e concluir que houve uma *recepção alemã da filosofia bergsoniana*. Tendo em vista tais problemas, tentaremos oferecer um quadro geral da relação entre Bergson e as três correntes filosóficas alemãs da virada do século XIX que constituíram o terreno privilegiado desta troca: *Lebensphilosophie*, Fenomenologia e neokantismo.

Palavras-chave: Bergson, Vida, Alemanha, *Lebensphilosophie*, Fenomenologia, Neokantismo.

The German readings of Bergsonian philosophy: transcendentalism and Lebensphilosophie

Abstract: Studies of an alleged anti-germanism by Bergson are not infrequent, either for his explicit refusal to kantianism, his suspicion of the idea of system, or even for his declared predilection for empiricism. Bergson's relationship with german philosophy, however, is far from providing an unequivocal interpretive framework. More specifically, we can see that the author of *Matter and Memory* was well informed about the german philosophical currents of his time. Besides that, according to a literature dedicated to the subject, if we go the other way, it will not be difficult to note the mutual character of this relationship and to conclude that there was indeed a *german reception of the bergsonian philosophy*. In view of such problems, we will attempt to provide a general picture of the relationship between Bergson and the three german philosophical currents of the turn of the nineteenth century which were the privileged terrain of this exchange: *Lebensphilosophie*, Phenomenology and Neokantianism.

Keywords: Bergson, Life, Germany, *Lebensphilosophie*, Phenomenology, Neokantianism.

Introdução: Bergson e a *Lebensphilosophie*

Em 1934, já no fim de sua vida, Bergson deixa claro a Isaak Benrubi, um dos principais mediadores entre a cena filosófica alemã e francesa, que uma das intenções de seu pensamento era de “reagir energicamente contra o kantismo” (BENRUBI, 1945, p. 369). Declarações deste teor, que se estendem também ao idealismo alemão, são frequentes ao longo de sua obra. A Jacques Chevalier, um de seus fiéis alunos, ele teria declarado: “Eu sempre fui, como você sabe, um empirista irredutível, discípulo dos Ingleses, não dos Alemães, cujo panteísmo nunca me atraiu, mesmo na época em que eu não havia ainda me libertado do materialismo”

Recebido em 08 de abril de 2017. Aceito em 29 de setembro de 2017.



(CHEVALIER, 1951, p. 75 apud FRANÇOIS, 2012). Mas se é verdade que Bergson é, como sugere o título de um livro sobre ele, o “adversário de Kant” (BARTHÉLEMY-MADAULE, 1966) bem como dos grandes nomes da tradição alemã¹, será que poderíamos atribuir tal julgamento à filosofia produzida na Alemanha na virada do século XIX para o XX, ou seja, na época vivida por Bergson? E mais: não teria havido uma recepção da filosofia bergsoniana por parte das principais correntes filosóficas desse país nesse período histórico, como a *Lebensphilosophie* (*filosofia da vida*), a Fenomenologia e o Neokantismo? Ao que tudo indica, sim. Mas antes de iniciarmos nossa investigação, é importante ter em mente que *Bergson foi efetivamente recebido pelos alemães como um “filósofo da vida”* e que, o anti-kantismo aí embutido (em menor ou maior grau), foi mobilizado tanto como virtude pelos entusiastas de seu pensamento (Eucken, Simmel, Troeltsch e, em certa medida, Ingarden e Scheler) quanto como heresia por seus detratores (Rickert, Kroner, Cassirer, Horkheimer, sendo Heidegger um caso à parte), servindo, assim, como uma espécie de “bússola” para posicioná-lo no interior do debate filosófico alemão (Windelband também seria um caso especial, já que ele é o único que ele lê Bergson como uma espécie de neokantiano). É verdade que tanto o mapeamento histórico quanto o estabelecimento doutrinário preciso acerca da *Lebensphilosophie* está longe de ser unânime, como nos mostram alguns estudos sobre o tema (BOLLNOW, 1958, SCHNÄDELBACH, 1983). Mas, de uma maneira geral e muito simplificada, não é excessivo dizer que, historicamente, é em Schopenhauer (como também no romantismo) que devemos procurar sua paternidade teórica (INVERNIZZI, 1994, BEISER, 2014, 2016). E que, do ponto de vista da doutrina, a *Lebensphilosophie* pode ser entendida como uma posição teórica que postula a vida como princípio de criação do “todo”, oposto à racionalidade, ao conceito e à ideia, ou seja, a uma constelação conceitual que poderia ser englobada em torno daquilo que comumente chamamos de razão: uma “metafísica do irracional”, como sugere resumidamente Schnädelbach (SCHNÄDELBACH, 1983). Voltando à questão da raiz schopenhaueriana, vale lembrar que, para muitos acadêmicos alemães (incluindo nomes como Wundt), Bergson não passava de um mero plagiador de Schopenhauer, julgamento este que, inclusive, foi objeto de apaixonados debates em vários meios intelectuais na Alemanha (FRANÇOIS, 2005). Bergson mesmo admite que, dentre os alemães, Schopenhauer era um dos poucos a se louvar, seja pela influência sofrida pelos vitalistas franceses, como Cabanis (BERGSON, 2008, p. 139, BERGSON, 1972, pp. 1185-1186), seja por representar, junto a Jacobi, a “Alemanha sentimental”, oposta à representação “rapina” (“proie”), oferecida por Hegel (BERGSON, 1972, p. 1113). Kant, por sua vez, neste mesmo texto, foge do epíteto de “intelectualista” para ser considerado como o representante de uma Alemanha do passado, que não existiria mais, “inebria de beleza moral” (BERGSON, 1972, p. 1113), proposição que ecoa a tese das “duas Alemanhas”, muito utilizada na França desde a segunda metade do século XIX (HANNA, 1996). Cumpre também mencionar que tais debates são motivados em grande medida por razões “extra filosóficas”, como a Primeira Guerra Mundial, na qual a participação de Bergson enquanto porta-voz da propaganda francesa foi intensa (SOULEZ, 1989). Aliás, deixemos também registrado que as duas Guerras Mundiais atravessam de ponta a ponta a maneira pela qual a filosofia bergsoniana foi recebida do outro lado do Reno, e que o clima belicoso se estendeu para além dos campos de batalha, atingindo com intensidade as universidades e as instituições culturais de uma maneira geral (HANNA, 1996). Embora fascinante, não há tempo para abordar tal problema em nosso texto.

A primeira recepção: Rudolf Eucken e seu círculo

A recepção de Bergson na Alemanha se inicia no entorno de Rudolf Eucken que, apesar de ser lembrado sobretudo por sua defesa do nacionalismo alemão durante a Primeira Guerra Mundial, foi um dos intelectuais europeus mais importantes no primeiro decênio do século XX, o que lhe rendeu inclusive o prêmio Nobel de literatura, em 1908 (ZANFI, 2013). Professor de filosofia na Universidade de Iena, sua obra gira em torno principalmente do conceito de *Geistleben* (“vida do espírito”), que visava alargar a ideia



de vida através de uma união entre o sujeito e o objeto, entre o homem e a natureza, contra o positivismo e o materialismo. Estas duas correntes de pensamento eram reinantes a partir da segunda metade do século XIX (FREULER, 1995, 1997) e, de acordo com Eucken, elas desagregavam a unidade experiencial da vida do espírito que, por sua vez, só poderia ser recuperada por uma religiosidade que almejasse o contato com a criação (ZANFI, 2013, pp. 34-35). Seu livro *O sentido e o valor da vida* (*Der Sinn und Wert des Lebens*) é prefaciado por Bergson em sua edição francesa, de 1912. Muito elogiosamente, Bergson pareará as teses do pensador alemão às suas próprias, defendidas cinco anos antes em *A evolução criadora*. Eucken, segundo Bergson, seria membro de uma “raça privilegiada de pensadores”, já que foi um dos poucos que entenderam que “a vida busca e deve buscar a ultrapassar a si mesma” (BERGSON, 1972, p. 971), embora faltasse-lhe, ainda segundo o francês, “aprofundar o aspecto científico da questão” (BENRUBI, 1942, pp. 61-62), declaração que mostra uma diferença de posição importante de ambos os autores para com as ciências experimentais e o positivismo, O círculo de alunos de Eucken em Iena era composto por Max Scheler, Albert Steenbergen, Julius Goldstein e o já mencionado Isaak Benrubi, e a primeira recepção e difusão do pensamento de Bergson se deve incontestavelmente aos textos e monografias destes autores (MEYER, 1982, p. 13). Além disso, esse grupo de filósofos possuía uma estreita conexão com Eugen Diederichs, dono da editora Diederichs, que via na introdução da filosofia francesa ao público alemão (Bergson, Boutroux, entre outros) uma frente indispensável de um programa editorial mais ambicioso, cujo objetivo era uma renovação cultural atrelada ao tema da religiosidade mística (PFLUG, 1990, HEIDLER, 1998, ZANFI, 2013). Benrubi conhece Bergson no *Congresso Internacional de Filosofia* de 1904, tornando-se, assim, seu amigo pessoal, o que pode ser atestado pela rica correspondência e troca intelectual entre ambos. Com efeito, é ele que chama a atenção de Eucken sobre os trabalhos de seu colega francês. Em 1909, Albert Steenbergen defende seu doutorado sob a orientação de Eucken na Universidade de Iena, *Henri Bergsons intuitive Philosophie* (*A filosofia da intuição de Henri Bergson*), a primeira monografia sobre Bergson em solo alemão (HENCKEMANN, 2004, pp. 371-372). Um dos objetivos deste trabalho é o de confrontar a filosofia bergsoniana com a tradição idealista alemã, para uni-la então a um conjunto de correntes neo-idealistas, como o ativismo alemão (proposto por Eucken), o pragmatismo americano (notadamente, James) e o espiritualismo francês (Bergson, Ravaisson, Boutroux, Lachelier, entre outros) (ZANFI, 2013). Julius Goldstein, por sua vez, em seu *Transformações na filosofia contemporânea: com especial atenção ao problema da vida e da ciência* (*Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart: mit besonderer Berücksichtigung des Problems von Leben und Wissenschaft*) aproxima Bergson e James como os principais nomes que buscavam ultrapassar o racionalismo e o cientificismo, iniciativa que teria sido iniciada pelo ficcionalismo e pelo convencionalismo, representados por Ernst Mach, Pierre Duhem e Henri Poincaré, autores que tiravam das teorias científicas seu lastro ontológico, concebendo-as como *ficções* ou *convenções* provisórias, e não como descrições da realidade. O campo de batalha estava então armado: concebendo a vida como fundamento do conhecimento, o círculo de Eucken, através de sua leitura do pensamento bergsoniano, minava os avanços do materialismo e do positivismo e, ao mesmo tempo, oferecia uma proposta filosófica alternativa àquela viabilizada tanto pelo racionalismo de precedência hegeliana quanto pelo kantismo (ZANFI, 2013).

A leitura da fenomenologia alemã: intuição, realidade e consciência

No entanto, entre estes nomes, o de Max Scheler parece merecer uma maior atenção, já que ele é, segundo alguns, o principal leitor de Bergson na Alemanha (HENCKEMANN, 2004), cuja importância neste ponto possa talvez somente ser disputada por Simmel, de quem falaremos mais adiante. É Scheler o responsável pela primeira tradução do filósofo francês na Alemanha. É ele que, com o apoio de Eucken, sugere a Benrubi e a Diederichs a tradução de *Matéria e memória* em 1908. Mas a sua frequentação dos textos de Bergson vem de longe. Por intermédio do barão inglês Friedrich von Hügel, uma das grandes figuras do



movimento modernista europeu, Scheler tem contato, já em 1902, com o primeiro livro de Bergson, *O ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, inaugurado uma admiração que se estenderá até o fim de sua vida (HENCKEMANN, 2004, p. 365). Além disso – e talvez aqui resida a sua principal importância, tanto conceitual quanto histórica – Scheler fará uma leitura de Bergson inspirada não só pelos ensinamentos de Eucken que, como vimos, estão assentados num anti-intelectualismo centrado na ideia de vida. Ele também mobilizará a filosofia bergsoniana partindo de preocupações de uma corrente filosófica ainda incipiente, que girava em torno do professor Edmund Husserl em Göttingen: a fenomenologia. Seu texto *Tentativas de uma filosofia da vida (Versuche einer Philosophie des Lebens)* é muito possivelmente o exemplo mais explícito a este respeito, já que tenta inserir premissas fenomenológicas num argumento abertamente devedor da filosofia da vida. Em relação ao próprio Husserl, é conhecida a anedota em que Alexandre Koyré, imigrante russo que posteriormente se instalará por definitivo em Paris, ao apresentar o pensamento de Bergson ao criador da fenomenologia, teria ouvido deste: “Os bergsonianos consequentes, somos nós” (SPIEGELBERG, 1982, p. 428). Outro aluno de Husserl, Roman Ingarden, afirmará ter visto uma cópia de *A evolução criadora* no escritório de seu professor. Numa outra ocasião, após expor a doutrina da duração a Husserl, este teria dito: “É exatamente como se eu fosse Bergson” (SPIEGELBERG, 1982, p. 428). Em 1921 Ingarden defenderá sua tese de doutorado sobre Bergson sob a orientação de Husserl, intitulando-a *Intuição e intelecto em Bergson (Intuition und Intellekt bei Bergson)*. É importante notar que havia por parte de alguns membros do círculo fenomenológico uma insatisfação em relação aos impasses conduzidos por tal doutrina, sobretudo a partir da virada transcendental operada pelas *Ideias I (Ideen I)*, em que a fenomenologia teria perdido para uma filosofia da consciência, um subjetivismo ou mesmo um “idealismo”, contrastando, assim, com o “realismo” reivindicado, por exemplo, por Ingarden (FRANÇOIS, 2012, p. 160). No fundo, o que estava em jogo era a questão da “fenomenologia da fenomenologia” ou, em termos mais específicos, da “fundação ou fundamento real da intencionalidade” (FRANÇOIS, 2012, p. 160, SEPP, 2004). Tal interrogação leva Ingarden a investigar algo que se dá no modo de transcendência em relação a consciência intencional, que ele chamará de “realidade” (*Reallität*) da consciência. Inclusive, não será por acaso que ele privilegiará em sua tese de doutorado a teoria bergsoniana da matéria e da “percepção pura” exposta no primeiro capítulo *Matéria e memória*, já que são os *sentidos*, e não propriamente a *vida*, o campo de investigação da transcendência primordial, o que mostra sua fidelidade a Husserl e uma distância à *Lebensphilosophie*. Com efeito, é esta mesma fidelidade à fenomenologia que guia sua crítica ao filósofo francês: “Bergson teria ignorado, em proveito da constituição prematura de uma teoria, o fundamento fenomenal: antes de toda teoria [...] é preciso partir da doação simplesmente imediata como conhecimento” (SEPP, 2004, p. 395). O próprio relatório feito por Husserl à tese de Ingarden vai na mesma direção: Bergson teria estabelecido o absurdo de um “ceticismo que nega inicialmente a possibilidade de uma filosofia científica e ao mesmo tempo exige, para suas teorias, uma validade científica”. E continua: “em suas teorias especiais [...] [Bergson] pressupõe em várias ocasiões, de uma maneira tácita, as categorias científicas e os elementos filosóficos ordinários, os quais, precisamente por estas teorias, serão apresentados como ilusões” (SEPP, 2004, p. 395). Como comentávamos, Scheler também interpreta Bergson desde um ponto de vista fenomenológico. No entanto, embora compartilhe o “realismo” de Ingarden (AGARD, 2011, pp. 19-20, FRANÇOIS, 2010), diferentemente deste, sua “fenomenologia da fenomenologia” se ancora não nos sentidos, mas na vida, o que explica sua dívida com algumas premissas da *Lebensphilosophie* de Eucken e sua predileção por *A evolução criadora*, livro de Bergson em que este conceito ganha um protagonismo até então inédito em sua obra (HENCKEMANN, 2004, pp. 372-373). A força de Bergson teria sido a de “orientar a disposição do homem em relação ao mundo e a alma em uma nova direção” (SCHELER, 1913, pp. 311-312), quer dizer, na direção da simpatia emotiva ao dado (HENCKEMANN, 2004, pp. 372-373). Contrariamente a “vontade de ‘dominação’, de ‘organização’, de ‘determinação unívoca’ e de ‘fixação’”, próprio ao cartesianismo, ao kantismo e mesmo à fenomenologia, o gesto filosófico em Bergson visaria a plenitude e a boa vontade em direção à existência (HENCKEMANN, 2004). É esse “*a priori* emocional” (HENCKEMANN, 2004,



FRANÇOIS, 2010) fonte primeira e disposição fundamental ignorada por Husserl, a verdadeira lição que deveríamos herdar de Bergson. Mas a “vida”, segundo Scheler, deveria ser definida fora dos parâmetros estabelecidos pelo filósofo da duração, já que este não soubera distingui-la adequadamente do espírito. É por esta razão que Scheler se refere a Bergson como um metafísico vitalista ou panvitalista, o que tornaria este último, ao fim e ao cabo, partidário de um monismo metafísico que deve ser evitado a todo custo. Ao propor um dualismo da vida e do espírito fundamentado fenomenologicamente, Scheler visa reconhecer a autonomia da esfera noética e o caráter irredutível e originariamente autofundado do espírito, diferentemente do dualismo bergsoniano entre o corpo e alma, que, de acordo com ele, não passaria de uma distinção artificial de duas esferas da vida, o físico e o psíquico.

As reservas heideggerianas: existência e temporalidade

A filosofia bergsoniana também não passou despercebida ao jovem filósofo de Freiburg, outro aluno de Husserl, e que posteriormente se tornaria o nome mais influente da fenomenologia. Frequentando os textos de seu colega francês desde muito cedo (RIQUIER, 2009), Heidegger, tal como Scheler, buscava ultrapassar os limites da vocação que Husserl parecia ter exclusivamente atribuído à fenomenologia – ela deveria ser mais que uma *Erkenntnistheorie*. Mas se Scheler via na relação entre *vida* e *consciência* a via de reconciliação da fenomenologia com a realidade, Heidegger vislumbrou um outro caminho. É a *existência* e, mais precisamente, a temporalidade do existente humano, o fundo que anima a “consciência” ou, em termos heideggerianos, o *Dasein*. Não é segredo a importância dada ao passado na concepção de tempo bergsoniana, o que fica patente, por exemplo, com a valorização dada à memória, mesmo que esta, quando transformada em *durée*, sofra deformações que a tornam incompatível com as definições que lhe foram atribuídas ao longo da tradição. Em contrapartida, Heidegger enfaticamente confere um primado ao futuro, o que fica claro no §65 de *Ser e Tempo*, ao analisar a temporalidade como sentido ontológico do cuidado (“*Sorge*”). Através da “resolução antecipadora” (“*vorlaufende Entschlossenheit*”) e de sua consequente abertura para a morte (“*Die Sorge ist Sein zum Tode*”), o passado (ou melhor, o “ter sido”, *Gewesenheit*) passa a derivar do futuro, o que faz deste o modo em que o *Dasein* é. Heidegger não poderia ser mais enfático na seguinte passagem: “O fenômeno primário da temporalidade primordial e autêntica é o futuro” (HEIDEGGER, 1967, §65).

No entanto, em seus cursos de 1928, em Marburg, Heidegger parece enxergar no conceito de *élan vital* o prenúncio da temporalidade *ekstática*, marcada pelo futuro: “(...) se é que nós podemos falar do ‘ser’ da *ekstase*, seria preciso dizer: seu ser reside diretamente no livre *élan ekstático*. É esse fenômeno que Bergson considera com o seu *élan*, e aqui ainda, Bergson percebeu o essencial” (HEIDEGGER, 1978, p. 268 apud MARQUET, 2004, p. 88). É verdade que, ao longo do mesmo curso, Heidegger adota um tom bem mais crítico, seja pela natureza da relação entre consciência e tempo estabelecida pelo francês (o que revelaria seu cartesianismo) (HEIDEGGER, 1978, pp. 188-189), seja pela ligação ainda umbilical deste com as concepções de tempo da Metafísica Tradicional, confirmando assim, ainda que com mais nuances, o diagnóstico apresentado alguns anos antes, em *Sein und Zeit*, de que Bergson teria oferecido uma interpretação “totalmente indeterminada e ontologicamente insuficiente do tempo” (HEIDEGGER, 1967, §66)². De todo modo, é a primeira vez que um filósofo oriundo da tradição fenomenológica discute frontalmente a *teoria do tempo* bergsoniana, afinal, “as análises de Bergson pertencem, não obstante, às mais profundas análises do tempo que possuímos” (HEIDEGGER, 1978, pp. 262-263). Ademais, cumpre lembrar da recusa de Bergson ao conceito de Nada para se pensar o Ser, o que será criticado por Heidegger não só “conceitualmente”, *in abstracto*, mas também “textualmente”, como sugere uma rápida passagem de um texto de 1935 em que o alemão não nomeia explicitamente Bergson, e cujo título é exatamente o mesmo de um texto deste último, de 1902: *Introdução a Metafísica* (FRANÇOIS, 2012, pp. 162-163).



Kroner e Driesch: misticismo e finalismo

A falta de dualidade fundamentada e o pouco apreço ao rigor transcendental também foi notada por outros autores e, de uma maneira geral, marcam o tom das críticas ao filósofo francês. Richard Kroner, neo-hegeliano e autor de *Von Kant bis Hegel*, escreve um artigo para a revista *Logos*, em 1911, apontado o “biologismo” e “irracionalismo” de Bergson, que seriam decorrentes justamente de sua indistinção entre consciência e vida, mas também de seu “pragmatismo”, além da insuficiência e obscuridade de sua teoria da intuição (KRONER, 1910-1911), críticas que serão rebatidas ponto a ponto numa carta do pensador francês a Kroner, em novembro de 1910. Nessa ocasião, Bergson julgará que o intelectualismo de Kroner o impediria de apreender a unidade da vida, já que, ainda que esta se subdivida, “é o mesmo ser vivo que se subdivide desde a primeira aparição da vida em nosso planeta” (BERGSON, 2002, p. 385). No campo do método, ainda que Bergson reconheça “algo de místico” (BERGSON, 2002, p. 384) na sua teoria da intuição, não é o caso, à revelia da crítica de Kroner, de excluir a “dialética do racionalismo” (BERGSON, 2002, p. 384). Deve-se entender que sua função metódica é eminentemente negativa, ou seja, que ela nos revela não o mundo tal como ele é, mas a inconsistência das teorias que visam estabelecer a irredutibilidade entre o espírito e as coisas. Não uma crítica da razão, mas uma crítica da inteligência em função do alargamento da razão. “Uma intuição se justifica por ela própria e vale por si própria. A um racionalismo que se engana eu oponho um intelectualismo que se engana. Eu só posso combater o intelectualismo sobre o seu terreno e com as suas armas. Uma vez derrotado esse intelectualismo, a intuição se justifica por ela mesma [...]. Essa é a minha definição de verdade e a minha maneira de demonstrar que algo é verdadeiro” (BERGSON, 2002, p. 384). O mesmo vale para Hans Driesch, filósofo e fisiologista que aponta a imprecisão categorial do conceito de “*élan vital*” apresentado em *A evolução criadora*. Em 1907, ele escreverá um artigo condescendente ao colega do “outro Reno” numa revista científica especializada em biologia, o que justificará o título: “Henri Bergson: o filósofo biólogo” (“*Henri Bergson: der biologische Philosoph*”). No mesmo ano, Bergson havia discutido em *A evolução criadora* o conceito de “*entelecheia*”, forjado por Driesch para caracterizar os organismos, bem como a ideia de “dominantes” de outro representante do neo-vitalismo alemão, Joahannes Reinke (BERGSON, 2008, p. 42/nota 1). Nesta ocasião, ambos serão louvados por apontarem os limites do mecanicismo, mas a ideia de finalidade por eles proposta será rejeitada quando da crítica feita por Bergson ao finalismo, e Driesch, em seu artigo, não deixará de discordar de Bergson a este respeito. Na verdade, haveria dois tipos de finalidade, a finalidade dinâmica e a finalidade estática, sendo que a primeira seria a justa caracterização de sua doutrina, e não a segunda, esta sim passível de sofrer as reprovações dirigidas por Bergson. Lembremos que Bergson, em seu livro em questão, distingue o finalismo que suprimiria o tempo da explicação da variabilidade das espécies (assemelhando-se, assim, ao mecanicismo) de seu próprio finalismo, inspirado numa via aberta pelo neo-lamarckismo. Em suas “Gifford-Lectures”, *A filosofia do organismo* (*Philosophie des Organischen*), de 1907-1908, Driesch abandona por vezes o tom benevolente e adota uma postura mais crítica, apresentado reservas a Bergson muito semelhantes àquelas levantadas pelos fenomenólogos. De acordo com um estudioso do tema, “para Driesch como para Husserl, trata-se de investigar as estruturas categoriais que estariam na base de uma realidade. O objetivo de Driesch é, em sua filosofia, o de adaptar a tábua kantiana das categorias ao conhecimento dos fenômenos biológicos, substituindo simplesmente a ação recíproca por isto que ele chama de ‘causalidade total’. Isso quer dizer que ele não visa evidenciar o princípio metafísico da vida, mas uma regra variável em teoria do conhecimento, chamada, tendo Aristóteles como referência, de ‘entelecheia’, que não é uma ‘estrutura do ser’, mas uma ‘estrutura do conhecimento’” (PFLUG, 1991, apud FRANÇOIS, 2012)³.



Natureza e liberdade: a acolhida neokantiana e o historicismo

Curiosamente, um dos principais neokantianos de Baden, Wilhem Windelband, em seu prefácio à edição alemã de *Matéria e memória*, também invoca o rigor do argumento transcendental que ofereceria refúgio ao irracionalismo do dado empírico. Entretanto, ao invés de condenar Bergson a partir desta premissa, ela servirá para vê-lo como um análogo francês de sua própria escola, o historicismo epistemológico, cuja tarefa era a de combater a hegemonia do cientificismo e do naturalismo (WINDELBAND, 1908, RATES, 2017, VIEILLARD-BARON, 2008). Tal como as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), a filosofia bergsoniana exposta em *Matéria e memória* possuiria como conceito central a ideia de “evento” (*Geschehen*) que, diferentemente das relações de causalidade ocorridas no escopo das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), revelaria a imprevisibilidade dos acontecimentos históricos, mostrando, assim, a impossibilidade destes se repetirem. Windelband viu em Bergson um importante aliado na sua tese defendida desde a conferência de 1894, “História e ciência da natureza” (*“Geschichte und Naturwissenschaft”*), onde ele oferece as linhas gerais de seu programa de fundar uma epistemologia da história, baseada na distinção entre ciências *nomotéticas*, que estabeleceriam leis gerais entre os fenômenos, e ciências *idiográficas*, que visariam os fatos históricos particulares (ZANFI, 2013). No entanto, ainda que elogie o prefácio de Windelband numa carta a Benrubi (BERGSON, 2002, pp. 221-222), Bergson havia subscrito em *A evolução criadora* uma tese naturalista da história humana, concebida em continuidade com a história da vida e das espécies, o que o distanciaria, assim, do projeto neokantiano de abordagem dos fenômenos históricos. A verdadeira reprovação a Bergson da parte do neokantismo de Baden veio de um colega de Windelband, Heinrich Rickert que, com seu polêmico ensaio *A filosofia da vida* (*Die Philosophie des Lebens*), estabelece de um modo mais esquemático a herança intelectual e as principais teses a propósito da suposta escola de pensamento que dá o título ao seu livro. O grande erro desta escola, cujas raízes encontrar-se-iam sobretudo no romantismo alemão – e não propriamente em Schopenhauer –, seria o seu intuicionismo e o anti-intelectualismo que daí decorre, exemplificados na filosofia contemporânea por Nietzsche, James e Bergson. Muitos esquecem, mas Rickert via com bons olhos a crítica ao dogmatismo racionalista das ciências naturais efetuada pelos filósofos da vida. Sua objeção se dirigia muito mais ao objeto e ao método empregado para a efetuação desta crítica. Para ele, a filosofia também deveria aproximar-se da vida, mas não no sentido biológico do termo. É a história o espaço privilegiado desta conexão. E os valores, se identificados à duração real da vida – como supostamente queria Bergson – correriam o risco de resvalarem para um relativismo extremo e perigoso.

Ainda no campo dos neokantianos, Cassirer faz uma crítica semelhante no texto “A ética e a filosofia da religião de Bergson” (*“Henri Bergson Ethik und Religionsphilosophie”*), também focalizada principalmente no “biologismo” e no anti-intelectualismo” de Bergson. Mas a despeito de seus colegas de Baden, ele concentra sua análise nas teses apresentadas em *As duas fontes da moral e da religião*, e não em *A evolução criadora*. Portanto, são as consequências morais e éticas, e não propriamente epistemológicas ou metafísicas, que interessam a Cassirer. Naquela obra, Bergson parte do problema da obrigação moral e de suas implicações na relação da natureza com a sociedade. Cassirer julga então que esta articulação prescindiria do pressuposto mais fundamental para aborda-la, isto é, da diferença entre o domínio do *ser* – ligado à natureza e à vida – e o domínio do *dever-ser* – ligado ao domínio da ética. Tal como Rickert – que ele discute em seu artigo – Cassirer acredita que “a vida [...] não pode elucidar nem fundar por ela própria o domínio dos valores” (CASSIRER, 1933), mas, diferentemente de seu colega alemão, o erro estaria no fato de que Bergson “passa ao lado do problema originário e radical da ética, ao lado do problema do dever” (CASSIRER, 1933, p. 157). Ao fundar sua ética num sentimento irracional, ligado à vida, Bergson teria ignorado o avanço incontornável inaugurado por Kant: o sentido ideal do dever ou, segundo as próprias palavras do filósofo de Königsberg, sua significação inteligível. Voltando ao debate sobre a epistemologia da história, vale lembrar o nome de Ernst Troeltsch que, diferentemente de Rickert, via com bons olhos a empreitada bergsoniana de compreender a



história e as ciências da evolução da natureza como análogas a um único e absoluto movimento criativo. A unidade da estrutura metafísica da natureza e da história, segundo ele, poderia renovar o kantismo ao apontar para o ultrapassamento do transcendentalismo dos valores (FUJITA, 2007, ZANFI, 2013, pp. 159-163).

Simmel entre o entusiasmo e a decepção: o trágico e a negatividade

Em Berlim, num ambiente intelectual distinto, o filósofo e sociólogo Georg Simmel também lerá com entusiasmo a “nouvelle philosophie” vinda da outra margem do Reno. Segundo o testemunho de seu filho, Hans Simmel, Georg considerava Bergson “o maior filósofo vivo”, e desejava contribuir para que sua filosofia fosse conhecida em toda Alemanha (FITZI, 2002, ZANFI, pp.159-163). Por seu turno, Bergson teria sido um dos patrocinadores da tradução e publicação, em 1912, da coletânea de textos do berlinense cujo título francês é *Miscelâneas de filosofia relativista (Mélanges de philosophie relativiste)*. O gatilho que impulsiona Simmel em direção a Bergson diz respeito, no fundo, mais uma vez a Kant: o francês teria mobilizado um potente arsenal conceitual para dirigir a filosofia em direção à vida e fazer face ao intelectualismo, seja em sua formulação gnosiológica, através de um apriorismo que não levaria em consideração o engendramento temporal do conhecimento, seja em sua formulação ética, cujo formalismo lógico ignoraria a validade do dado individual (FITZI, 2002). Ao final do elogioso texto publicado em 1914 e intitulado “Henri Bergson”, Simmel, no entanto, aponta para o que seria a sua ressalva à filosofia da duração, decorrentes da válida crítica feita por esta ao mecanicismo: “a ausência de ligações internas entre o mundo real, isto é, vital, e o mundo mecânico [que deixaria] aberta uma fossa entre os pressupostos subjetivos e os sucessos objetivos”. E continua: “é como se ele [Bergson] não percebesse o trágico inerente ao fato de que a vida, para poder existir, deve se transformar em não vida” (SIMMEL, 1922, pp. 144-145). Do ponto de vista histórico-filosófico, Simmel julga que as posições de Parmênides e Heráclito a respeito do fluxo ou da fixidez do Ser se encontram na origem do debate. E embora Bergson não tenha “tomado partido”, ao apresentar as duas posições “uma ao lado da outra”, ele teria deixado “inevitavelmente uma insatisfação” por não ter se posicionado “além delas” através de um gesto que as articulasse e as superasse (SIMMEL, 1922, pp. 144-145). Tal gesto é, na própria filosofia de Simmel, conceitualizado sob o nome de “trágico da vida” em seu *Tentativas para uma filosofia da vida (Lebensanschauung)*. Ai, o pensador alemão discutirá o sentido do trágico, da morte e da negatividade da vida, supostamente ausentes em Bergson, crítica que repercutirá em solos franceses, não somente pela via direta de Simmel, mas também pela mediação de um notável aluno de Bergson e ávido leitor de Simmel, Vladimir Jankélévitch. Em seu livro *Henri Bergson*, Jankélévitch insistirá sobre a natureza dialética da relação entre o orgânico e o inorgânico e, conseqüentemente, da tragédia da existência decorrente da negatividade da matéria frente à vida, numa leitura fortemente inspirada em Simmel e que, aparentemente, terá conseqüências à própria interpretação que Bergson oferece da vida (JANKÉLÉVITCH, 2008, ZANFI, pp. 122-128, FERRARI, 2014)⁴.

A a-historicidade da intuição: Horkheimer

Por fim, uma interpretação mais tardia merece menção. Trata-se de dois textos de Max Horkheimer, “As duas fontes da moral e da religião de Henri Bergson” (“Zu Henri Bergsons *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*”) e “Sobre a metafísica do tempo em Bergson” (“Zu Bergsons *Metaphysik der Zeit*”), de 1933 e 1934, respectivamente. Ambos foram publicados na *Revista de Pesquisas Sociais (Zeitschrift für Sozialforschung)*, periódico ligado ao *Instituto de Pesquisas Sociais (Institut für Sozialforschung)*, mais comumente conhecida como *Escola de Frankfurt*. Com a ascensão dos nazistas ao poder em janeiro de 1933, o referido instituto é fechado em março do mesmo ano por “motivos hostis ao Estado”. É quando entra em ação a figura do sociólogo francês Celestin Bouglé que, com o aval de Bergson e de seu aluno Maurice Halbwachs, propõe a Horkheimer a criação de um anexo do *Instituto de Pesquisas Sociais* na *École Normale Supérieure* de Paris, instituição na qual Bergson



tinha sido aluno e professor. É neste contexto que o texto de Horkheimer é escrito. Mas o clima de acolhida em tempos tão adversos não impediu que o frankfurtiano fosse crítico às inclinações filosóficas de Bergson, pelo contrário. Horkheimer louvará a filosofia deste pela defesa da individualidade contra a uniformização e a abstração exacerbada do racionalismo para logo condena-la. Seu “intuicionismo ahistórico” seria incapaz de oferecer uma interpretação filosófica dos fenômenos sociais, já que serviria somente como um suporte metafísico do positivismo. Numa carta a Celestin Bouglé, Bergson, já muito enfermo, indica ter lido e gostado do texto, mas que, “naturalmente, não aceita as objeções que o Sr. Horkheimer dirige a um certo número de pontos” (BERGSON, 2002, p. 1491). Bergson se refere ao excerto em que Horkheimer critica a sua ideia de método e o conceito de *élan vital*. Segundo este último, o “realismo biológico” bergsoniano fez com que a negatividade tenha sido banida da metafísica e se tornado uma mera construção pragmática, ao que Bergson responde na carta a Bouglé: “o *élan vital* não é uma hipótese” (BERGSON, 2002, p. 1491). Mais uma vez, Bergson é julgado por ter os mesmos vícios da filosofia da vida (*Lebensphilosophie*).

Alguns se perguntaram se a recepção da filosofia de Bergson pelos alemães não constituiu, por tal insistência de parentesco com a *Lebensphilosophie* e pela utilização do crivo do transcendental para julga-la, uma má recepção, cujos efeitos, conceitualmente falhos, teriam somente um valor documental (HENCKEMANN, 2004, PFLUG, 1991). Não acreditamos ser o caso, uma vez que mesmo os “mal-entendidos” de uma recepção podem ser, como espero ter conseguido mostrar, essenciais no que concerne a formação dos conceitos ao longo da história da filosofia. Afinal, vista de um certo ângulo, a *história da filosofia não passa da história das recepções da filosofia*.

Conclusão: para além do transcendentalismo?

Se as críticas dos filósofos alemães à Bergson foram norteadas em grande medida pela filosofia transcendental (no sentido de Bergson, ao fim e ao cabo, carecer deste norte), não deixa de ser curioso perceber que uma das recepções mais interessantes de sua filosofia provém do chamado “realismo especulativo”, corrente de pensamento contemporânea encabeçada por Quentin Meillassoux e cujos sinais de fecundidade são sentidos, não sem ironia, no mundo anglo-saxão, a despeito do eco quase inexistente entre os “continentais”. Tendo como umas das inspirações justamente a teoria da percepção apresentada no primeiro capítulo de *Matéria e memória* (MEILLASSOUX, 2007) (que, como vimos, foi duramente criticada pelos fenomenólogos, para ficar com o exemplo mais evidente), em que a consciência não seria senão uma parte do todo do Universo, Bergson teria deixado em aberto a possibilidade de se pensar *um mundo sem consciência*, ou, para falar com o vocabulário do livro maior de Meillassoux, de se recuperar a ideia de qualidades primárias contra o “correlacionismo”, modo dominante na filosofia desde Kant, que desqualificaria “toda pretensão de se pensar as esferas da subjetividade e da objetividade independentemente uma da outra” (MEILLASSOUX, 2006, p. 19). Talvez os receptores mais fiéis ao espírito do bergsonismo estejam aí, numa tradição anti-transcendental (anti-correlacionista) que louva precisamente esta dimensão na filosofia da duração e que, não por acaso, tenha Deleuze como outro horizonte teórico, e cuja repercussão e acolhida se dê não na outra margem do Reno, mas, no outro lado da Mancha ou mesmo do Atlântico, em solos estadunidenses ⁵.

NOTAS

1. Isto não implica, obviamente, numa condenação de possíveis aproximações conceituais entre Bergson e a filosofia clássica alemã (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), como inclusive já foi feito em excelentes estudos.
2. Também a longa nota do §82, em que Heidegger equipara e critica as concepções de tempo de Aristóteles, Hegel e Bergson.



3. Em tempo: Bergson possui uma correspondência vasta e muito amistosa com Hermann Keyserling, mestre de Driesch e próximo de Thomas Mann e de Scheler.

4. Deixemos indicado a sugestão de Arnaud François de que há uma “filosofia do trágico” em Bergson, mas que, no entanto, ela fugiria da tutela da tradição germânica (hegeliana), dominante na abordagem do tema. Segundo ele, o “trágico” bergsoniano estaria baseado na “imprevisibilidade do tempo”, e não na “dimensão do conflito”. Com o filósofo francês, seríamos forçados a pensar uma “tragicidade” marcada pela contingência absoluta não somente da condição humana, mas também do universo. Em contrapartida, a “tragicidade” conflitual (hegeliana) seria marcada pelo dilaceramento no interior da plenitude, em que o devir do mundo é visto sob o prisma do regime da necessidade. FRANÇOIS, 2013. Em tempo: no fim de *O Riso* Bergson dedica um bom tempo de sua argumentação para apontar a superioridade estética da tragédia em relação à comédia.

5. Ainda que distinto da iniciativa de Meillassoux, outro projeto interessante de inspiração bergsoniana e oposto a fenomenologia foi apresentado por Pierre Montebello em seu livro *L'autre métaphysique* (Paris, Desclée de Brouwer, 2003).

REFERÊNCIAS

AGARD, O. 2011. Max Scheler entre la France et l'Allemagne. *Revue germanique internationale* 13.

BARTHÉLEMY-MADAULE, M. 1966. *Bergson adversaire de Kant*. Paris: PUF.

BEISER, F. 1914. *After Hegel: German Philosophy: 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 2016. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press.

BENRUBI, I. 1945. Entretien avec Bergson. In BÉGUIN, A. et THÉVENAZ P. (org.) *Henri Bergson. Essai et témoignages recueillis*. Paris: Neuchatel.

_____. 1942. *Souvenirs sur Henri Bergson*. Paris: Delachaux & Niestlé.

BERGSON, H. 2002. *Correspondances*. Paris: PUF.

_____. 2008. Histoires des théories de la mémoire (Leçon du 13 mai 1904). In WORMS, F.(éd.). *Annales bergsoniennes II*. Paris: PUF.

_____. 2008. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF.

_____. 1972. *Mélanges*. Paris: PUF.

BOLLNOW, F. O. 1958. *Die Lebensphilosophie*. Heidelberg: Springer Verlag.

CASSIRER, E. 1933. Henri Bergson Ethik und Religionsphilosophie. *Der Morgen*, 9.

DIGEON, C. 1992. *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*. Paris: PUF.

DRIESCH, H. 1908. Bergson: der biologische Philosoph. *Zeitschrift für des Ausbau der Entwicklungslehre*, II 1-2.

_____. 1909. *Philosophie des Organischen. Gifford-vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908* (Erster und Zweiter Band). Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.

ESPAGNE, M. 2004. *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIXe siècle*. Paris: Cerf.

FERRARI, M. 2014. Il giovane jankélévitch tra Simmel e Bergson. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, p. 209-218.

FITZI, G. 2002. *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*. Konstanz: UVK.

FRANÇOIS, A. 2005. Bergson plagiaire de Schopenhauer? Analyse d'une polemique. *Études germaniques*, Paris, t. LX n° 4, pp. 469-490, octobre-décembre.

_____. 2010. La critique de schélérienne des philosophies nietzschéenne et bergsonienne de la vie. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 2.

_____. 2012. La réception de Bergson en Allemagne: la vie et la conscience. In ABIKO, S., FUJITA, H., SUGIYAMA, N. (éds.). *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson*. Hildesheim: OLMS.

_____. 2013. Le risque et la décision: pour une philosophie bergsonienne du tragique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. In ABIKO, S., FRANÇOIS, A. (éds.). *Annales bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. Paris: PUF.

FREULER, L. 1997. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Paris: Vrin.

_____. 1995. Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900. In PANZA, M. et PONT, J.-C. (org.). *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Paris: Blanchard.

FUJITA, H. 2007. Introduction à l'étude de Cassirer. In WORMS, F. (éd.), *Annales bergsoniennes III*. Paris: PUF.

HANNA, M. 1996. *The mobilization of Intellect. French scholars and writers during the Great War*. Cambridge: Harvard University Press.

HEIDEGGER, M. 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe 26). Vittorio Klostermann.

_____. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

HEIDLER, I. 1998. Exkurs: Bergson im Eugen Diederichs Verlag. In *Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896-1930)*. Wiesbaden, 1998.

HENCKEMANN, W. 2014. La réception schélérienne de la philosophie de Bergson. In WORMS, F. (éd.) *Annales bergsoniennes II*. Paris: PUF.

HORKHEIMER, M. 1988. Zu Henri Bergsons *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. In HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*, (Bd. 3). Frankfurt am Main: Fischer.



- _____. 1988. Zu Bergsons Metaphysik der Zeit. In HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*, (Bd. 3). Frankfurt am Main: Fischer.
- INGARDEN, R. 1922. Intuition und Intellekt bei Bergson. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, pp. 285-461.
- INVERNIZZI, G. 1994. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia.
- JANKÉLÉVITCH, V. 2008. *Henri Bergson*. Paris: PUF.
- KRONER, R. 1910-1911. Henri Bergson. *Logos*, t. I, pp. 125-150.
- MARQUET, J.-F. 2004. Durée bergsonienne et temporalité. In VIEILLARD-BARON, J.-L. (co.) *Bergson. La durée et la nature*. Paris: PUF.
- MEILLASSOUX, Q. 2007. "Soustraction et contraction: à propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire". *Philosophie*, 4, n° 96.
- MEILLASSOUX, Q. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- MEYER, C. W. 1982. Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung. *Phänomenologische Forschungen*, Freiburg, Bd.13, pp. 10-64.
- PFLUG, G. 1991. Die Bergson-Rezeption in Deutschland. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Frankfurt am Main, Bd. 45 H. 2, pp. 257-266, Apr.-Jun.
- _____. 1990. Eugen Diederichs und Henri Bergson. In ESTERMANN, M., KNOCHÉ, M. (ed.). *Von Göschen bis Rowohlt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- RATES, B. B. 2017. Vie et histoire humaine dans *L'évolution créatrice* de Bergson. In EBKE, T., ZANFI, C. (Hrsg.). *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.
- RICKERT, H. 1920. *Die philosophie des Lebens*. Tübingen: Verlag von J.C.B Mohr (Paul Siebeck).
- RIQUIER, C. 2009. La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatische: Heidegger lecteur de Bergson. In JOLLIVET, S., ROMANO, Cl. (éd.) *Heidegger en dialogue, 1912-1930: Rencontres, affinités et confrontations*. Paris: Vrin.
- SCHELER, M. 1913. Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson. In SCHELER, M. *Gesammelte Werke – Bd. III*. Bern/München: Francke-Verlag.
- SCHNÄDELBACH, H. 1983. *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*. Frankfurt: Suhrkamp.
- SEPP, H. R. 2004. Illusion et transcendance: Ingarden lecteur de Bergson. In WORMS, F. (éd.), *Annales bergsoniennes II*. Paris: PUF.



SIMMEL, G. 1922. Henri Bergson. In *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze von Georg Simmel*. Potsdam: Kiepenheuer Verlag.

SOULEZ, P. 1989. *Bergson politique*. Paris: PUF.

SPIEGELBERG, H. 1982. *The Phenomenological Movement: A historical introduction* (volume 2). La Hague: Martinus Nijhoff.

VIEILLARD-BARON, J.-L. 2008. L'événement et le tout: Windelband, lecteur de Bergson. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2 Tome 133.

WINDELBAND, W. 1924. Geschichte und Naturwissenschaft. In *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer geschichte*, Bd. II, Tübingen, J.C.B Mohr.

WINDELBAND, W. 1908. Vorwort. In BERGSON, H. *Materie und Gedächtnis*. Iena: Diederichs.

ZANFI, C. 2013. *Bergson e la filosofia tedesca: 1907-1932*. Macerata: Quodiblet.