

R. MONDOLFO

La Vitalità della Filosofia

NELLA CADUCITÀ DEI SISTEMI

Prolusione a un corso di Storia della Filosofia
letta nella R. Università di Torino il 1° dicembre 1910

(Estratto dalla *Cultura Filosofica*
Anno V, fasc. I)



PRATO
TIPOGRAFIA CARLO COLLINI E C.
1911

Non per semplice omaggio a una tradizione gentile la mia mente ricorre oggi, nell'atto che io salgo questa cattedra, a coloro che in essa mi precedettero, ed associa, in un memore saluto, il ricordo loro al pensiero dei colleghi che sono illustrazione di questa facoltà.

Accade naturalmente, a chi s'accinga ad esercitare un ufficio, cui altri già valorosamente adempiva ed adempie, di far quasi un esame di coscienza, di chiedersi se le forze gli basteranno al compito che si assume: e il pensiero dei più provetti compagni di lavoro al pari del ricordo dei predecessori, gli è nel tempo stesso cagione di timore e di conforto. Di timore, che al confronto abbiano a risultar troppo impari le sue forze; di conforto e di incitamento a rivolgere tutta l'energia della propria volontà operosa, tutto l'amore e l'intelletto, di cui è capace, al superamento delle difficoltà che nell'esercizio delle proprie funzioni gli si avessero a presentare.

Questo è l'animo, col quale oggi io rivolgo il saluto ai colleghi e agli studenti, e risalgo con la memoria, oltre ai predecessori immediati, ai nomi di Romualdo Bobba e Gio. Maria Bertini. Nomi cui per un collegamento spontaneo s'associano in me ora quelli di due pensatori, che sono vanto d'Italia nella filosofia contemporanea: Felice Tocco e Roberto Ardigò, l'uno il maestro, che mi insegnò il metodo e mi diede l'avviamento a questi studi, l'altro il filosofo che nell'ateneo padovano mi onorò di sua fiducia.

Nomi venerati di morti, che sono pur sempre vivi nella memoria nostra e nelle opere che ci han lasciato; nomi illustri e viventi, la cui operosità valida e feconda noi auguriamo sia per lungo tempo conservata agli studi e alla patria nostra. Dagli uni e dagli altri io mi propongo di trarre ammaestramento ed esempio nel mio insegnamento di storia della filosofia.

In questo studio, ammoniva il Tocco, che si svolge « nelle serene regioni della storia, non v'ha nè reprobî nè eletti; e tutti gli eroi del pensiero, i quali dettero una nuova spinta al progresso filoso-

fico, debbono andare studiati con lo stesso amore (1). » Pensatori e sistemi, scuole e tendenze, si succedono in uno sviluppo continuativo: ma, insegnava il Bertini, soltanto a chi ricerchi come e per quali condizioni lo sviluppo si sia potuto compiere così, quale ci appare nel corso dei tempi, e fosse anzi *naturalmente* condotto a svolgersi in quella maniera, può la storia della filosofia apparire una delle più significative « storie intime del pensiero, e per questo rispetto una delle migliori psicologie, e un aiuto grandissimo allo studio e alla conoscenza dell'uomo (2). »

E per questa via, soggiungeva l'Ardigò, essa varrà, oltre che ad indicarci il processo e la legge di formazione naturale del pensiero, ad illuminarci anche sul vero significato di quei concetti, che noi troviamo nel pensiero contemporaneo, ma che male intenderemmo se non ne conoscessimo la genesi e lo sviluppo (3).

Per questo insegnamento il ricordo degli uomini, dei quali ho voluto in questo momento rievocare i nomi, a me riesce d'incitamento e di guida nell'esecuzione del compito che mi è affidato.

Un poeta, che fu anche filosofo, lo Schiller, disse una volta che forse di tutte le filosofie non resterà in piedi alcuna, ma la filosofia rimarrà eterna: la filosofia, come esplicazione di una tendenza e di un bisogno perenni dello spirito umano.

Ma nella varietà delle forme e degli atteggiamenti, che presenta ad ogni età, la filosofia, al pari di qualsiasi manifestazione dello spirito umano, non può esser compresa se non da chi ne sappia il processo di formazione e di sviluppo: e chi ne abbia seguito e rivissuto nel pensiero proprio lo svolgimento storico, non ha più lo sguardo limitato ai confini del momento attuale; può collocarsi ad un angolo visuale più ampio, e trascendere oltre le tendenze transitorie del presente. In quanto appunto sappia spiegarsene l'origine e le ragioni, comprende ch'esse non sono definitive: conoscere per tal modo è intendere; e intendere è superare.

Non può sfuggire, anche ad un frettoloso osservatore del movimento del pensiero e della cultura nell'età presente, un fatto, che le è caratteristico, e fu già indicato con una espressione forse, secondo che altri ebbe già a notare, un po' vaga e inesatta,

(1) *Pensieri sulla storia della Filosofia*, in *Giorn. napol. di filos. e lettere*, del 1877.

(2) Cfr. *Gio. M. Bertini* per Carlo Cantoni, estr. dalla *Filos. delle scuole ital.*, 1879.

(3) *Il compito della filos. e la sua perennità* e *Lo studio della filos.* (*Opere filos.*, vol. II e IV).

come un rinascimento dell'idealismo: è « un'aspirazione sempre « più intensa e più alta alla libertà dello spirito, intesa nel senso « di una ripugnanza sempre più evidente a imprigionare tutto « quanto è proprietà della coscienza entro le leggi della natura « esteriore. È precisamente lo sforzo opposto a quello compiuto, con « tanta entusiastica fiducia nelle proprie forze, dall'età preceden- « te (1); » allo stesso modo che questa aveva segnato una vigorosa reazione a tutto quell'ampio sviluppo di speculazione metafisica, che era succeduto alla critica Kantiana.

Sempre, quando noi, al di sopra dei singoli pensatori, cerchiamo di abbracciare in rapida sintesi i tratti caratteristici di tutta un'età, ci accade di non poterli determinare meglio, che per l'opposizione alle antecedenti e alle successive. Perché se da tale contrasto fra i vari periodi noi discendiamo all'analisi delle tendenze, che in ciascuno di essi hanno loro manifestazione, noi vediamo l'unità, che prima era apparsa allo sguardo complessivo, spezzarsi in divergenze e lotte, spesso accanite, di correnti molteplici di pensiero, che intendono affermar ciascuna la propria verità contro e per la falsità delle altre.

Un fatto, questo, che potrà apparir strano o anche motivo d'irridere alla vanità delle speculazioni filosofiche a chi non abbia coscienza dei problemi, che ci si affacciano dinanzi, solo che tentiamo di oltrepassare l'ingenua posizione del senso comune. Ma appena ci affacciamo oltre la soglia della immediata e frammentaria esperienza, accolta ciecamente come sufficiente spiegazione di se stessa, anche nella comune attività del nostro pensiero, anche nella consueta vita della coscienza, anche nella quotidiana condotta pratica quante intime opposizioni non si rivelano alla nostra riflessione, che così spesso rimangono celate o inconsapevoli? Quante difficoltà e contraddizioni non ci appaiono involgere i concetti dei quali più comunemente ci serviamo, quante le tendenze più profonde, i bisogni più intimi, le esigenze più forti del nostro spirito, quante le forme del nostro operare?

È qui, in fondo, quello che lo Stirling ha chiamato il *segreto di Hegel*, la ragione cioè per la quale, contro l'*Identitäts-System* dello Schelling, egli venne ad affermare, nella *Fenomenologia dello spirito*, quella dialettica, che al dire del nostro Rosmini « fa diventar

(1) Villa: *L'idealismo moderno*, Torino, Bocca, p. 2.

pazzo l'essere, introduce la pazzia in tutte le cose (1). » Io non intendo qui ricostruire questo paradosso dell'Hegel (2); intendo soltanto, seguendo in parte le orme di lui e d'altri pensatori, dare alcuni esempi dei contrasti, che più direttamente possono presentarsi alla nostra riflessione.

Prendiamo uno dei più semplici e comuni fatti d'esperienza: le percezioni, per le quali noi apprendiamo gli oggetti esterni. Per il senso comune nulla di più chiaro e piano di tale fatto: l'oggetto appare al soggetto conoscente: e in questo rapporto, che si stabilisce fra due esseri, i quali del resto possiedono un'esistenza indipendente l'uno dall'altro, consiste la conoscenza del reale esterno. Ma appena a questa fede del senso comune, che ebbe pure, nella scuola scozzese di Tomaso Reid, la sua filosofia, noi applichiamo la riflessione critica, vediamo inopinatamente un complicarsi di problemi

L'atto di conoscenza è apprendimento di ciò che percepiamo e di noi stessi come esseri percipienti, dell'oggetto cioè e del soggetto, ma come noi arriviamo all'uno e all'altro? Noi possiamo parlare di un oggetto, di un mondo esterno solo in quanto avviene in noi stessi quel fatto mentale, che chiamiamo conoscenza: ciò che noi ci troviamo di fronte non è in realtà nè un solo oggetto nè un intero mondo esterno, ma un gruppo o un sistema di idee, di elementi cioè della nostra soggettività: « tutto l'essere, come » scrive uno dei moderni filosofi dell'immanenza, tutto l'essere è « inchiuso nella coscienza; non vi sono che dati della coscienza, « non vi sono che contenuti della coscienza (3). »

Ecco la fonte onde, contro il comune realismo, scaturì già altra volta l'idealismo soggettivo del Berkeley, che negava a tutti i corpi, costituenti « l'intero coro dei cieli e l'arredamento della « terra » alcuna esistenza fuori della mente; la fonte onde poi, ai giorni nostri, sorse il fenomenalismo del Mach e, d'altra parte, con lo Schuppe, lo Schubert Soldern, il Rehmke ed altri, la filosofia dell'immanenza, la cui ultima parola è il solipsismo (4).

(1) *Saggio storico-critico sulle categ. e la dialettica*, p. 371, ricordato in Croce: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filos. di Hegel*, p. 27.

(2) La frase è del Royce, che del *paradosso* di Hegel ha dato una libera, ma viva ed efficace ricostruzione in una delle *Lecture su lo spirito della filosofia moderna*.

(3) Schubert Soldern: *Grundl. ein. Erkenntnisstheorie*, p. 65-6; citato in Villa: *L'ideal. mod.*, 254-5.

(4) Quando non ricorra, come con lo Schuppe, ad un soggetto puro sopra le coscienze dei singoli individui.

Ma prendiamo ad esaminare il fatto della conoscenza dall'opposto angolo visuale. Noi in ogni conoscenza sentiamo noi stessi: ma come possiamo avere questa autocoscienza? Noi arriviamo alla nostra interiorità in quanto essa ci si offre come un ricco e vario contenuto, come un complesso sistema di idee, di sentimenti, di aspirazioni; ma le idee, i sentimenti, le aspirazioni si riferiscono a ciò che è fuori di noi; il contenuto della nostra coscienza ci viene dall'esterno. A questo angolo visuale si collocano per es. il materialismo e il sensismo, quando suppongono il nostro spirito come una *tabula rasa*, sulla quale soltanto l'esperienza possa scrivere.

Noi non possiamo cogliere il nostro più intimo io, se non ricorrendo a ciò che è fuori di noi: se volessimo far astrazione da tutto ciò che è in qualche modo esterno alla nostra coscienza e immergerci nel puro io, troveremmo il vuoto. Non soltanto per ciò che riguarda la conoscenza, quanto, e più, per ciò che riguarda i sentimenti e le tendenze: noi viviamo una vita interiore solo in quanto viviamo nell'universo naturale e sociale; godiamo e soffriamo, amiamo ed odiamo, desideriamo o temiamo solo perchè il nostro *io* è pieno degli altri esseri. « È nell'essenza della coscienza, come scrive il « Royce, di trovare la sua interna realtà col perdere se stessa « in relazioni esteriori (1). » Considerate in queste relazioni il loro carattere di esteriorità, ed avrete la teoria della formazione naturale e sociale della coscienza (2) e, nell'etica, il principio dello Smith e dello Stuart Mill dell'ipotetico *spettatore imparziale e disinteressato*, cui fa sempre richiamo il nostro sentimento morale; considerate invece il carattere di spiritualità, e in questo essere ogni coscienza un appello a un'altra coscienza troverete il fondamento della teoria dell'*io più profondo*, che dall'Hegel riprendono gli odierni filosofi dell'assoluto.

Le difficoltà accennate si complicano, se esaminiamo il movimento e il flusso della vita. L'antico Eraclito diceva che non ci è possibile immergerci in uno stesso fiume due volte, anzi neppure una sola, perchè nell'atto stesso che noi vi scendiamo, l'acqua è mutata per il sopravvenire di nuove onde, e noi non siamo più

(1) *Lo spir. della filos. mod.*, trad. Rensi (Bari, Laterza), I, 275.

(2) Che si complica poi con le questioni intorno all'uguaglianza o differenza originaria delle coscienze, e col problema se le diversità individuali sian dovute soltanto all'azione di fattori esterni o ad un principio intimo attivo; onde le opposizioni del sensismo passivistico e dell'individualismo istintivistico.

quelli del momento prima. L' Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, ha svolto ampiamente questa difficoltà, che riguarda tanto la conoscenza dell' oggetto, quanto l' autocoscienza. Noi diciamo: *questo* oggetto, e vogliamo intendere quello che è *qui, ora*; ma intanto che lo diciamo il *qui* e l' *ora* non son più: l' è si è mutato in *fu*, l' essere è *aufgehoben*, è divenuto non essere: noi cogliamo il presente solo come passato. Ma inoltre il presente è per noi un che di essenzialmente unico e individuale, e noi crediamo di conoscerlo e d' esprimerlo; ma non possiamo che pensarne le qualità e gli elementi in forma di concetti e servirci delle parole, che sono universali. In questo contrasto, se noi diamo valore soltanto agli universali, che esprimono ciò che permane attraverso alla fluidità e alla molteplicità degli individuali, arriviamo all' idealismo di Platone; se invece vogliamo attenerci esclusivamente all' individuale, giungiamo all' estrema posizione di Cratilo, che s' era ridotto ad esprimersi unicamente per cenni, essendo la parola incapace di rendere la singolarità e la fluidità perpetua degli esseri. Precursore, a modo suo, del moderno prammatismo, che, per es., con lo Schiller (1) ha voluto trasformare la conoscenza in una forma di attività pratica variabile coi bisogni del momento, proclamando il regno dell' azione sul fallimento dell' intelletto.

Guardiamo ora l' altro aspetto della fluidità degli esseri: la nostra coscienza. Pensieri e sentimenti, tendenze e avversioni s' avviciano continuamente nell' intimità del nostro io: ma proviamoci a coglierne il momento attuale: l' attimo fuggente è passato, e nessuna invocazione di Faust può arrestarlo. Non è più l' io che gode o che soffre, che spera o teme quello, che riflette sulla gioia o sul dolore, sulla speranza o il timore: « la coscienza di se stesso, come diceva « l' Hegel, raggiunge il suo appagamento solo in altra coscienza di « sè (2). » Come possiamo dunque noi riconoscerci e saperci identici a noi stessi nei nostri sentimenti o nelle nostre azioni? È possibile, dicono gli uni, perchè vi è un io più ampio e più profondo, che comprende e unifica i momentanei e transitori io, al pari dei molteplici io individuali. È un' illusione, dicono altri, perchè noi non possiamo aver mai che il nostro stato di coscienza attuale, anche quando crediamo di rivivere tutta una continuità di altri stati di coscienza.

Ed ecco da una parte la filosofia dell' assoluto, per es. del Royce;

(1) *Studies in Humanism*, London, 1903.

(2) *Phänom. d. Geist.*, A. IV.

dall' altra la tendenza della filosofia dell' immanenza non soltanto al solipsismo, ma, secondo l' acuto rilievo del Bradley (1), a ridurre tutto al puro stato di coscienza attuale.

Ad ogni passo, nel campo della conoscenza come in quello della vita morale, ci troviamo di fronte a simili contraddizioni e dualità di tendenze. Vogliamo tentar di spiegarci la costituzione e l' origine dell' universo? Ed eccoci dinanzi da una parte alla nostra incapacità di concepire positivamente l' infinità del tempo e dello spazio, dall' altra alla impossibilità di pensare ad essi dei limiti che non siano altro tempo e altro spazio all' infinito; da una parte alla contraddittorietà del supporre che la serie delle cause non abbia mai un principio, dall' altra alla difficoltà di stabilire una causa prima, che sia causa di se stessa e che senza intervento d' altra causa abbia cominciato solo ad un certo istante la sua azione; da una parte alla necessità d' ammettere per la materia elementi reali che segnino il limite della sua divisibilità, dall' altra all' illogicità di questo limite, che, per quanto condotto lontano, ci appare pur sempre superabile.

Sono qui le celebri antinomie kantiane, che ci presentano del resto l' antitesi tra concezioni cosmologiche, che sono tutte quante rappresentate nella storia del pensiero umano o da intieri periodi, o da scuole filosofiche o almeno da isolati pensatori: nè appaia strano al pensiero moderno, così avvezzo ai procedimenti all' infinito, che nella stessa età nostra la preoccupazione di evitare tali processi sia stata fra le predominanti in un pensatore eminente come il Renouvier (2), non meno che, circa un secolo prima, nel D' Alembert, cui pure lo studio della matematica avrebbe dovuto conferirne l' abito (3).

Egli è che su questi punti noi sempre ci troviamo condotti, dalla aspirazione del nostro pensiero a comprendere ciò che l' esperienza ci offre, a superare le barriere dell' esperienza stessa; e un simile tentativo, per quanto si cerchi di condurlo sulla via tracciata dagli insegnamenti dell' esperienza medesima, presenta pur sempre ardue difficoltà, che han fatto disperare non pochi della possibilità della

(1) *Appearance a. Reality*.

(2) Dall' *Esq. d' une classif. systèm. des doct. philos.* alla *Hist. et solut. des probl. métaph.*

(3) Negli *Elements de philos.* (*Euvres*, 1805, T. II, p. 136) il D' A. scriveva che occorre assumere dei principi, veri o supposti tali, in ogni scienza: « autrement il « faudrait admettre un progrès à l' infini, qui serait aussi absurde qu' un progrès à « l' infini dans les êtres et dans les causes et qui rendrait tout incertain. »

sua riuscita. Se da una parte una molteplicità di pensatori, d'accordo in ciò col pensiero comune, ha creduto di trovare nei concetti di materia e di spirito la soluzione dei problemi del mondo esterno e interno, è poi accaduto non solo che il problema del reciproco rapporto di tali sostanze abbia costituito, dall'affermazione cartesiana del loro dualismo sino alla recente ipotesi della *Mind-Stuff* del Clifford e del Morton Prince, la difficoltà intorno alla quale si sono affaticati pensatori e scuole; non solo che si sia tentato, nell'opposizione tra il materialismo e lo spiritualismo, la riduzione di ognuna delle due sostanze all'altra; ma ancora che si sia rilevata l'insufficienza di ipotesi che ricorrono ad una sostanza, sempre identica, per spiegare la mutabilità del divenire fenomenico, e che la critica della conoscenza abbia messo in evidenza il carattere puramente negativo che ha il nostro concetto di sostanza (1), e la contraddizione del supporre che, qualora la realtà in sé sia diversa da quanto alla nostra capacità d'esperienza si offre, sia tuttavia raggiungibile dalla nostra mente. Onde in tutti coloro, che han supposto un dualismo tra il *fenomeno* e la *cosa in sé*, la conclusione che questa sia un *noumeno*, come s'esprime il Kant, o un *incondizionato*, come lo chiama l'Hamilton, o un *inconoscibile*, come dice lo Spencer, sottratto per sempre al nostro apprendimento.

E a chi pure rifiuti simile conclusione non sfugge il fatto che ogni conquista compiuta, ogni problema risolto mette di fronte al pensiero un crescente moltiplicarsi di problemi nuovi. Fatto, questo, che moveva Socrate a dire esser la sapienza una consapevolezza della propria ignoranza; fatto, che deriva naturalmente dal contrasto fra la nostra aspirazione infinita a tutto comprendere e la limitazione delle nostre forze, onde la contraddizione fra il tendere incessante, fra l'inquietudine perpetua, che muove l'attività del nostro pensiero e che fu così nobilmente espressa nell'*illuminismo* del Lessing e del Kant, e l'aspirazione a una sistemazione definitiva e completa, in cui ogni nostro conato s'acqueti, ogni nostra brama trovi il suo soddisfacimento e la coscienza appagata riposi, come nell'*amor dei intellectualis* dello Spinoza.

(1) « De bonne foi avons nous une idée claire de ce que c'est que *substance*?... La *substance* est ce qui existe en soi-même... Que est-ce qu'exister en soi? on sent bien que par cette façon de parler on veut distinguer la *substance*... d'avec la *modification*; mais... faite abstraction de toutes les modifications... il ne vous restera plus l'idée de rien, et la *substance* ne sera plus qu'un mot, que vous prononcerez. » Così il D' Alembert negli *Elem. de philos.*, ed. cit., 163.

Tale antitesi ha il suo campo specialmente nella vita morale, dove così efficacemente l'ha descritta lo Schopenhauer.

Ciò che v'ha di più profondo in noi è l'impulso alla conservazione, la volontà di vivere: e questa volontà si esplica nel conato continuo, perchè la vita è attività, ed ogni attività tende a un fine, è desiderio di raggiungerlo. Se non che il raggiungimento è cessazione dello sforzo e dell'aspirazione, l'appagamento è la morte dell'attività: ogni nostra volontà, ogni nostra speranza tende adunque all'annullamento di se stessa. E la vita si avvera nella sua continuità, appunto perchè questa contraddizione perennemente si rinnova: e da ogni inquietudine cessata sorge un'inquietudine ulteriore in progresso infinito. Dalla contraddizione così inerente all'essenza stessa della nostra vita, noi vediamo aprirsi la via alle due concezioni opposte del pessimismo e dell'ottimismo: questo, che s'appropria la massima hobbesiana: *foelicitas progressus perpetuus est ab una cupidine ad alteram* (1), o con l'Hegel arriva alla concezione dello spirito assolutamente attivo e trionfante (2); quello, che dai buddisti sognanti il *Nirvana* ad Egesia il *persuasor di morte*, dai seguaci del misticismo ascetico a Schopenhauer ed Hartmann, cerca « in luogo di quel tumulto di aspirazioni senza scopo; in luogo « di quei passaggi continui dal desiderio alla inquietudine, dalla « gioia al dolore; in luogo di quelle speranze sempre insoddisfatte « e sempre rinascenti, che fanno della vita umana, fin che la volontà « lontà le ecciti, un sogno non interrotto, » cerca la soppressione della volontà e la riduzione di tutto questo universo, « coi suoi « soli e con le sue vie lattee, » al nulla (3).

Tutta la vita morale, nella molteplicità delle sue manifestazioni come nella sua stessa essenza, è campo di lotta per queste due visioni antagonistiche del pessimismo e dell'ottimismo, perchè essa medesima è lotta di tendenze contrarie. La virtù e il bene, osservava l'Hegel, giungendo a una conclusione essenzialmente ottimistica, non sono l'ignoranza e l'assenza del male: bisogna esser passati attraverso al momento negativo e averlo superato, perchè la sintesi finale abbia il suo positivo valore. Non bisogna non aver mai saputo che cosa sia la tentazione, ma aver lottato per vincerla:

(1) *Leviathan*, XI; e nel *De homine*, XI, 15: « bonorum maximum est ad fines semper superiores minime impedita progressio. »

(2) La frase è del Royce, op. cit., I, 337.

(3) *Il mondo come volontà e come rappres.*, IV, § 71 (nella vers. di O. Chilesotti, pp. 187-8).

il bene ha necessità per esistere del suo termine antagonistico. La gioia stessa non avrebbe significato senza il dolore: la vita, secondo l'osservazione ottimistica del Dühring (1), perderebbe ogni valore ed attrattiva, se non vi fossero contrasti e battaglie, che eccitassero il nostro sentimento.

Ma questa lotta, si domanda il pessimismo, conta nella vita degli individui e in quella dell'umanità maggior somma di vittorie o di sconfitte? Predomina il bene o il male? Anche nello stesso sviluppo sociale noi vediamo che si tende con ogni sforzo sempre al perfezionamento; ma ogni condizione più progredita non involge forse una somma di difetti e di mali superiore a quelle degli stadi meno avanzati? La civiltà non accresce forse, come osservava l'Hartmann, più rapidamente i bisogni, che non i mezzi di soddisfarli? Il progresso è dunque un bene o un male? La stessa domanda e la stessa possibilità di sconforto, che nel campo della conoscenza nascono dal moltiplicarsi dei problemi a mano a mano che taluno se ne sciolga, insorgono con maggior veemenza passionale sul campo della vita etica, perchè più direttamente e fortemente investono i nostri sentimenti e le nostre aspirazioni più vive.

Io sin qui ho accennato esempi delle antitesi inerenti alla stessa attività del pensiero, alla stessa vita della coscienza morale per mostrare come naturalmente da esse possano svilupparsi i contrasti delle varie scuole filosofiche. Non senza ragione il Renouvier, quando volle tentare un abbozzo di classificazione sistematica delle dottrine filosofiche (2), le dispose in una serie di opposizioni: la cosa e l'idea, l'infinito e il finito, l'evoluzione e la creazione, la necessità e la libertà, la felicità e il dovere, l'evidenza e la fede, l'ottimismo e il pessimismo: tutte opposizioni che sono, a chi ben guardi, intrinseche alle condizioni della nostra esperienza, alle esigenze della nostra mente, alle forme della nostra operosità pratica.

Osservava il Royce che coloro, i quali hanno l'abitudine di annotare i loro pensieri nel punto che si presentano, confrontando poi le riflessioni dei più diversi momenti della loro esistenza, trovano fra esse divergenze profonde: ebbene tutti quei pensieri, che esprimono la visione della vita e del mondo quale nei più vari istanti era colorita e illuminata dalla passione del momento, possono dirsi

(1) Cfr. Höffding: *Storia della filos. mod.*, II, 542.

(2) Cfr. *Esquisse d'une classif. systèm. des doct. philos.* nella *Critique relig.*, 1882-85, e *Les dilemmes de la métaph. pure*, 1901.

tutti ugualmente falsi e veri. Veri per la loro rispondenza a un brano di vita vissuta, falsi per la pretesa di vedere in quel brano la vita intiera. « Nessuna esperienza individuale, sia essa la momentanea intuizione del genio registrata in una lirica, sia la « paziente accumulazione di anni di fatica attorno ai problemi della « filosofia, racconterà mai pienamente tutti i segreti che la vita « ha da rivelare (1). »

Per considerazioni analoghe concludeva, quasi sconfortato della capacità della filosofia, il D'Alembert col detto di Pascal che « la religione sola può impedire che la condizione dell'uomo in questa vita sia un enigma. » Se non che la religione stessa, allorché voglia darci una soluzione di questo enigma, è essa pure una forma di filosofia.

Una forma di filosofia per un duplice riguardo: come tentativo cioè di spiegazione sia della causalità sia della finalità del mondo, nel quale secondo aspetto la fede, come ben osservava l'Höffding (2), rappresenta la profonda aspirazione umana alla conservazione dei valori nella realtà e nasce quindi dall'esperienza del contrasto fra la volontà e la vita. « La religione, aveva già detto il Feuerbach, suppone il contrasto, la contraddizione fra *volere e potere, desiderio e attuazione, intenzione e riuscita, immaginazione e realtà, pensiero ed essere...* annullare questa contraddizione, tale la tendenza, tale il fine della religione (3). » Ora qui, negli antagonismi che più fortemente ci urtano, è in fondo l'origine di ogni forma di filosofia, in quanto è riflessione sui problemi della vita e del mondo. La coscienza di un problema ci si pone dinanzi allorché un contrasto ci colpisce: contrasto specialmente fra l'aspettazione e l'esperienza, l'aspirazione e la realtà. L'antitesi più forte, che ha segnato, come altri già notava (4), per tanti uomini insigni il principio del raccoglimento spirituale, nello stesso modo che segna generalmente l'inizio della più chiara coscienza del problema filosofico, è precisamente l'antitesi fra la vita e la morte: fra la volontà di vivere, fra l'aspirazione a conservare tutto ciò che costituisce la nostra più intima esistenza, l'oggetto dei nostri affetti, il fine della nostra attività — e la lacerazione interna, lo strappo doloroso quasi di tanti

(1) *Lo spirito della filos. mod.*, II, 31-32.

(2) *Filosofia della religione.*

(3) *Wesen d. religion*, XXV.

(4) Gentile: *Il concetto della storia della Filosofia*, in *Riv. filos.* del 1908.

brani del nostro io, che avviene nella perdita delle persone care. Questo urto violento fra l'essere, che vorrebbe persistere nella sua esistenza, e il non essere, che gli sopraggiunge e lo annienta, ci pone nella sua tragicità più netto e pressante il problema: ma che cosa è la vita? E a questo problema assillante, il quale è in fondo ad ogni filosofia, che è sempre concezione dell'universo in quanto vuol essere intuizione della vita, o, come s'esprimerebbero i tedeschi, è *Weltanschauung* perchè intende essere *Lebensanschauung*, a questo problema assillante nessuna mente mai può sottrarsi.

Accettiamo pur dunque la definizione, che il Condorcet racconta solesse dare la nutrice del D'Alembert: « Che cosa è un filosofo? Un pazzo che si tormenta per tutta la vita, perchè si parli di lui quando sarà morto (1). » Ma soggiungiamo subito che questa pazzia è ben di tutti, perchè nessuno mai, per il fatto stesso che vive, rinuncerà a spiegarsi a modo suo la vita e il mondo; e quand'anche dovesse concludere col negare la possibilità di tale spiegazione, la sua negazione sarà null'altro che una tra le possibili forme di filosofia, lo scetticismo.

*
**

La lotta tra le varie tendenze filosofiche è il dramma che ci è narrato dalla storia della filosofia: dramma che ha pure la sua passionalità, in quanto le varie posizioni che la mente umana può assumere di fronte ai problemi sono le visioni della vita, riguardano cioè i più alti interessi del nostro pensiero e della nostra coscienza morale. E drammatico è questo sforzo perpetuo di raggiungere una mèta, e questa illusione che via via anima tutti i fondatori di sistemi e di scuole di aver toccata l'*ultima Thule*, mentre poi essa pare, come il miraggio del deserto, esser sempre ugualmente lontana da chi l'agogna anelante.

Ma i momenti di questo dramma non si succedono senza una regola: in parte la legge che ne governa la successione è la dialettica del pensiero, in parte si connette con la generale vicenda storica dei popoli. Ogni sistema vuol determinarsi in antitesi ai precedenti; vuole cioè costituire una reazione agli errori, alle deficienze, alle incoerenze che vi scorge, pur giovandosi, consapevolmente o no, del nuovo contributo, delle vedute originali, della coscienza di esi-

(1) *Eloge de D'Al.* par Condorcet, lu à l'Acad. d. sciences, in *Œuvres philos. et littér.* del d'Alembert, Paris, 1805, t. I, p. 63.

genze non prima sentite, che essi han recato. D'altro lato il filosofo, anche nel suo apparente isolarsi nella intimità del pensiero, è sempre figlio del suo tempo: e il mondo e la vita gli appaiono in quella luce speciale, che il momento storico presenta, per l'azione sia delle condizioni sociali, sia dello sviluppo delle forme particolari dell'attività mentale nelle arti, nelle lettere, nelle scienze.

Questi vari elementi noi dobbiamo richiamare se vogliamo spiegarci i caratteri che presenta nel suo complesso il movimento filosofico del sec. XIX. Non che i pensatori e le scuole di questo periodo appartengano tutti ad uno stesso indirizzo: nessuna età mai, possiam dire, ha sentito il risuonare di una sola voce; nessuna ha visto, neppure colla violenta soffocazione delle voci discordi, il trionfo completo di una tendenza unica. Sempre ognuna è stata il teatro di lotte fra i sistemi opposti; ma come ogni lotta ha le sue vicende di vittorie e di sconfitte, così la corrente di pensiero che nei vari momenti è riuscita a sopraffare le antagonistiche, ha conferito il carattere generale predominante alla propria età. E di questi lineamenti peculiari intendo appunto parlare, affermando che sin dalla prima metà del secolo XIX il movimento filosofico in Francia e in Inghilterra, come transitoriamente anche in Germania e più tardi in Italia, è caratterizzato dalla diffusione del positivismo, cui mentre fluisce accanto anche qualche tendenza materialistica, procede parallelo e talvolta associato un ampio movimento politico-sociale, che costituisce lo sviluppo progressivo del moderno socialismo.

Certamente questi indirizzi teoretico-pratici non si spiegherebbero con la semplice antitesi ai precedenti: sotto questo punto di vista ha ragione l'Höfding quando osserva che « sarebbe un errore il concepire il positivismo solamente come una reazione contro la filosofia del romanticismo (1), » tanto più che l'uno sorge prima che l'altro sia giunto a completo sviluppo. Ma se noi, più che ai primi inizi o alle affermazioni isolate, guardiamo alla formazione delle scuole e alle caratteristiche di un'età, vediamo la successione delinearsi come un contrasto. È ben vero che romanticismo e positivismo sono collegati dalla comune concezione storica della realtà intesa tutta quanta come processo di sviluppo; ma questo carattere comune si atteggia in loro in forme nettamente antagonistiche, appunto perchè nella realtà cercano soprattutto l'uno lo spirito e l'altro la natura, l'uno il soggettivo e l'altro l'oggettivo: « Io, diceva

(1) *Storia della filos. mod.*, II, 280.

il Comte a proposito dell'Hegel, non amo affatto il suo *spirito*, al quale egli attribuisce una parte così singolare (1). »

Ora con l'Hegel la filosofia del romanticismo era giunta alla sua più alta espressione: la tendenza che le è caratteristica, ad elevare una costruzione puramente idealistica della filosofia, s'era convertita, secondo l'aspirazione che l'Hegel aveva espressa in una lettera giovanile allo Schelling, in un *sistema*. Ma questo per tre ragioni principalmente doveva aprire il passaggio ad angoli visuali opposti: in quanto concentrava nel pensiero e nel concetto l'attività dello spirito; in quanto, per accentuare la sua opposizione alla concezione meccanica della natura, costruiva una filosofia naturale, che meritamente potè dirsi la *partie honteuse* del sistema hegeliano; in quanto finalmente pretendeva identificare in modo definitivo la razionalità dell'assoluto con la realtà presente, data in filosofia dal sistema hegeliano, in politica dallo stato prussiano della restaurazione, negando il valore alle masse e agli interessi materiali.

È facile vedere come l'opposizione a questi tre punti si sia presentata in primo luogo nella corrente volontaristica (2), che nel Feuerbach e nello Schopenhauer ebbe vigorose affermazioni, la cui efficacia è stata profonda sulla filosofia posteriore, dall'Hartmann e dal Nietzsche alla odierna filosofia dei valori; in secondo luogo col materialismo del Vogt, del Moleschott e del Büchner e col positivismo, che nella stessa Germania ebbe rappresentanti nel Feuerbach e nel Dühring; in terzo luogo con quel vasto movimento di rivendicazione dei diritti delle masse e dei loro interessi materiali, la cui teoria culmina nel comunismo critico e nel materialismo storico marxista.

Ma è altrettanto facile vedere come così vasto sviluppo di correnti teoretiche e pratiche, se costituisce nel campo della teoria un'opposizione all'hegelismo in Germania, e, in Francia, all'eclettismo talora hegelianizzante del Cousin, dominante alla scuola normale (3); e, nel campo sociale e politico, alla reazione difesa dall'Hegel come dal De Maistre e dal De Bonald, non potrebbe certo

(1) Cfr. Littré: *A. Comte et la philos. posit.*, p. 157.

(2) In Francia invece il presentarsi del volontarismo con Maine de Biran è opposizione al sensismo passivistico della scuola del Condillac.

(3) È noto che l'opposizione fra la scuola normale e il politecnico ha un'importanza non trascurabile nella storia del positivismo.

in tale opposizione trovare una spiegazione sufficiente. Occorre che noi ripensiamo, per rendercene conto, da una parte a tutto il complesso delle condizioni storiche, e dall'altra al vigoroso sviluppo delle scienze naturali e della concezione meccanica dell'universo.

Questa concezione, della quale Keplero, Galileo, Cartesio e Newton avevano posto le fondamenta, riceveva un forte incremento dallo sviluppo della chimica, la quale mostrava la conservazione e la circolazione della materia dal mondo inorganico al vivente, e dalla scoperta del principio della conservazione della forza, cui giungevano il Mayer e l'Helmholtz quasi contemporaneamente all'inglese Joule e al danese Colding. E per quanto gli scopritori di questo principio movessero da concezioni tutt'altro che materialistiche, pure esso doveva, come poi anche la teoria dell'evoluzione, dare vigore nuovo al materialismo. Era, contro la filosofia idealistica, la quale aveva cercato la spiegazione di tutto nell'interiorità dello spirito, l'estremo tentativo opposto, di spiegar tutto con l'esteriorità della materia: il segreto della coscienza e dell'intelligenza veniva, col Vogt e col Moleschott, cercato nella attività fisiologica e nella composizione chimica del cervello. La fiducia nel potere della chimica arrivava al punto caratteristico di sognare, per es. con Federigo Engels, la possibilità di creare la vita solo che si fosse riusciti a far la sintesi degli elementi costitutivi dell'albumina (1): e con la vita forse si sarebbe creata la sensibilità, la coscienza. Ingenua fiducia, che ci rivela una contraddizione tipica del materialismo, per il quale l'unica teoria della conoscenza possibile è il sensismo passivistico, non potendo secondo esso la coscienza essere se non l'epifenomeno rispondente ai movimenti impressi alla materia dagli urti esterni. Ma quando poi immaginava l'uomo capace di questa suprema creazione attiva e del dominio sulla natura e sulle sue leggi, veniva ad ammettere quel principio di attività spirituale, che Carlo Marx, non del tutto a ragione, gli rimproverava d'aver sempre trascurato (2), mentre dall'Hobbes al Cabanis, col *conatus* o con l'istinto, il materialismo (volente o nolente, consapevole o no) s'era trovato a riconoscerne l'esistenza (3). E anche nei mo-

(1) Si vegga per tutti il passo veramente caratteristico contenuto in quella prefazione inglese al *Passaggio del social. dall'utopia alla scienza*, che la *Critica sociale* pubblicò nel 1892 col titolo: *Il material. storico* (V. il cap. I).

(2) Nelle note critiche sul Feuerbach.

(3) Questa concezione dinamica, come riconosceva anche il Moleschott, poteva

derni suoi rappresentanti, quel vivo interesse idealistico per l'umanità e il progresso, che il Büchner loro rivendicava, rinnovava la contraddizione rivelatasi già nei materialisti riformatori dall'Helvetius all'Owen, aspiranti a una praxis innovatrice da parte di quegli stessi uomini, che dichiaravano prodotto passivo dall'ambiente naturale e sociale (1).

Questo contrasto intimo fra meccanicismo causale e dinamismo finalistico, non meno che le difficoltà rivelate dall'ulteriore sviluppo della scienza, di spiegare i punti critici, nei quali appaiono la vita e la coscienza, doveva fatalmente segnare la disfatta del materialismo. Orbene, se dalla considerazione più viva di quei punti critici è derivato modernamente nella fisiologia (contro la concezione meccanica, che era pur stata così validamente difesa da uno spiritualista come il Lotze) il neovitalismo, con una schiera di seguaci, tra i quali basti ricordare il Reinke, l'Ostwald e il Driesch (2); se ne è sorta nella filosofia, contro il concepimento dell'evoluzione come prodotto di necessità causale, la dottrina della contingenza, nella forma che le han data il Boutroux e il Bergson (3); conviene anche dire che quei punti critici non erano trascurati dal positivismo e dalla stessa teoria dell'evoluzione, che anzi dal Comte e dal Darwin all'Ardigò noi ne troviamo affermata l'importanza.

Nè questo deve parer strano. La ragion d'essere e la caratteristica fondamentale del positivismo è nell'esigenza, che dal campo delle scienze particolari esso intende trasportare nella filosofia, di tenersi sempre ai dati dell'esperienza. Ora in base appunto a questa esigenza il Comte affermava l'irriducibilità dei gruppi di fenomeni superiori agli inferiori, e l'esagerava anzi fino ad asserire, contro la teoria dell'evoluzione, un'assoluta discontinuità; là dove il Darwin

facilmente condurre anche alla dottrina antagonistica: « io so benissimo che si potrebbe anche invertire l'intera concezione e, poichè ogni materia è dotata di forza, « penetrata dallo spirito, si potrebbe anche parlare di un'intuizione spiritualistica. » (*La circolaz. della vita*, 221).

(1) Per l'Owen la contraddizione fu acutamente rilevata dal Marx nelle sue note al Feuerbach.

(2) Cfr. H. Driesch: *D. Vitalismus als Gesch. u. als Lehre*, Leipzig, Barth, 1905. Si veggano in proposito in questa rivista (anno I) gli articoli dell'Aliotta e del De Sarlo, e degli stessi (anno II) gli studi sul Reinke e sull'Ostwald.

(3) Mi richiamo qui particolarmente al *De la conting. des lois de la nature* del Boutroux e all'*Evolut. créatrice* del Bergson.

si limitava a considerare un enigma l'origine della vita e l'Ardigò, più vicino in questo alla dottrina della contingenza, differenziava i passaggi dall'inorganico al vivente, dalla pianta all'animale e all'uomo come l'apparizione di forme di autonomia sempre più alte capaci di imprimere direzioni nuove, e proprie e indipendenti, che è quanto dire contenenti in sé il principio della finalità (1).

Orbene questo punto, dei rapporti tra la causalità e la finalità, tra meccanicismo e teleologia, è stato nella scienza moderna (2) e nella filosofia positiva uno dei più delicati e difficili, non meno che il problema della spiegazione ultima del mondo dell'esperienza. Due problemi che han fatto sentire tutta la loro gravità nella filosofia moderna, da quando E. Kant li poneva nettamente, con l'ipotesi di una conciliazione dei due nessi meccanico e teleologico appunto in quel fondamento delle cose, che per lui trascende la nostra conoscenza e la nostra ragione (3).

Il positivismo e l'evoluzionismo, volendo farsi guida e metodo della fedeltà all'esperienza, non dovevano risentir meno la gravità di questi problemi, intorno ai quali si aggirano e coi quali si complicano i contrasti fra il soggettivo e l'oggettivo, fra l'orientamento volontaristico e l'intellettualistico. Chi ha considerato il positivismo come una concezione esclusivamente intellettualistica, che voglia imprigionare tutto quanto è proprietà della coscienza entro le leggi della natura esteriore, rinnegando per il meccanismo causale ogni principio di libertà dello spirito e ogni concetto di finalità, ha dimenticato la molteplicità delle tendenze, che entro al positivismo si svolgono, e talora negli stessi positivisti singoli si combattono, non riuscendo sempre a conciliarsi in una sintesi armonica. Esempio pur questo della impossibilità, per filosofi e scuole, di sottrarsi alla consapevolezza di esigenze anche — sia pure in apparenza — contrastanti con quelle che essi vogliono più energicamente affermare.

(1) Cfr. *La morale dei positivisti*, 129-131 e *La nuova filos. dei valori*. Nell'uomo poi l'autonomia è detta potere d'imporre a sé e alle cose la legge dei propri tipi ideali: riconoscimento evidente, questo, della finalità nel pensiero, nella volontà e nell'azione umana.

(2) Si vegga per es. la polemica sulle cause finali fra Ch. Richet e Sully Prudhomme (*Le probl. des causes finales*, Paris, Alcan). Già il Lange nella *Storia del mater*, aveva espresso l'opinione che « vi sia una teleologia non soltanto conciliabile, ma anzi quasi identica col darwinismo (Cfr. tutto il cap. su *Darwin e teleologia* nel secondo volume dell'opera, e i richiami alla teoria kantiana).

(3) Cfr. in *Critica del giudizio la dialett. del giud. teleologico*.

Certo è caratteristico, per esempio, ciò che noi vediamo nel rappresentante del positivismo che ha lo sguardo più aperto ad ampi orizzonti, nell'Ardigò: la massima del Vico, che *il vero si converte col fatto*, è passata ad esprimere, in luogo dell'identità pragmatica del vero con ciò che noi facciamo per l'attività individuale e storica, la necessità di attenerci sempre al dato dell'esperienza. È caratteristico, in quanto esprime in modo singolare la aspirazione del positivismo a giungere dal soggettivo all'oggettivo; ma io non consentirei con chi (1) interpeta questa tendenza come ripugnanza a considerare i processi propriamente umani come degni di studio, riconducendo tutti i fenomeni psicologici ed etici alle condizioni esterne ed oggettive.

Effettivamente simile tendenza a subordinare il concetto dell'uomo al concetto del mondo, che si dimostrò in modo spiccato nel Littrè, ci fu anche nel Comte (2), specialmente quando, nello stabilire la classificazione delle scienze, non fece posto alla psicologia tra la biologia e la sociologia; ma dallo Stuart Mill all'Ardigò ci fu anche tutta una reazione, col riconoscimento esplicito del principio che il fatto, del quale noi abbiamo certezza immediata e assoluta, è il fatto di coscienza. Del principio cioè sul quale venne modernamente a fondarsi quello, che potrebbe chiamarsi idealismo positivistico, col Mach, collo Schubert Soldern e con altri filosofi tedeschi. E a parte il fatto, che, più tardi, il Comte stesso, nella *Politique positive*, ebbe a dare la preminenza all'aspetto soggettivo, anzi allo stesso sentimento sopra la conoscenza (3), non è senza significato nè di scarsa importanza quell'intima fusione tra il positivismo e l'umanismo, che troviamo sempre, dal Comte e dal Feuerbach fino all'Ardigò, in tutto lo sviluppo della filosofia posi-

(1) Il Villa nell'*Idealismo moderno* a p. 239 (dove per altro parla del positivismo in genere, non particolarmente dell'Ardigò).

(2) *Cours*, III, 188.

(3) Questa mutazione di angolo visuale si collega strettamente con l'umanismo, che il Comte bandì poi come *religione dell'umanità*, sviluppando a giudizio dell'Eucken, la tendenza idealistica e teleologica inerente allo stesso umanismo: « un mutamento, anzi un rivolgimento interiore è visibile già in questo, che la descrizione del puro dato di fatto si trasforma nel mondo umano, con un tentativo di riforma: nel punto critico del passaggio dal conoscere all'agire manca la forza propria del realismo, e soltanto il soccorso dell'idealismo gli permette di superare questo punto e di progredire dal puro essere ad un dover essere » (*La visione della vita nei grandi pensat.*, 497-8).

tiva: nello stesso Spencer, propugnatore della lotta per la vita, i *Principi dell'etica* si chiudono con la visione di una religione dell'umanità.

Ora quest'umanismo non è semplicemente la proclamazione del valore del sentimento dell'amore; è anche affermazione di un conato verso un fine. E chi dice finalità dice anche affermazione dell'aspetto soggettivo e del principio d'attività; dice autonomia dell'interiorità di fronte al mondo esterno e tentativo di dominarlo; dice infine valutazione. Anzi la finalità, una volta posta, tende facilmente ad estendere il suo dominio; tanto che il Comte, come affermava l'istintivo impulso dell'uomo allo sviluppo e al perfezionamento (1), così contro il materialismo rivendicava a tutta la vita organica il principio della indipendenza e della spontaneità (2); e cercando nelle forme superiori la vera spiegazione delle inferiori, apriva la via a quella sintesi di positivismo e idealismo, che il Fouillée ha tentato poi come intuizione più ampia dell'umanità e del mondo, e quale più alto sviluppo, non negazione della filosofia comtiana (3).

In modo ancor più spiccato in Germania il Feuerbach iniziava, prima dello Schopenhauer, tutta una visione volontaristica della vita; e il Dühring giungeva fino al punto di proclamare la teoria della finalità nella natura.

Analogamente nel positivismo e nell'evoluzionismo inglese il contrasto fra esterno e interno, passività e attività, determinismo e telismo non può dirsi risolto col sacrificio del secondo termine di queste opposizioni al primo, poi che il principio dell'individualità vi trova, per parte del Mill come dello Spencer, affermazioni vigorose, ispirate dalla tendenza verso un fine superiore dell'umanità, che trascende gli individui stessi, ma che per l'attività operosa di questi dev'essere conseguito.

Tipico il caso dello Stuart Mill, che fu uno di quei rari spiriti aperti alla consapevolezza delle più diverse esigenze, si da rispecchiare nel proprio sviluppo i più vari problemi della sua età (4). Dal Comte al Carlyle, dal Bentham al Coleridge, egli sapeva accogliere le *seminal minds* più diverse; ma non seppe unificarle in

(1) *Plan des travaux etc.*, *Cours*, IV, 262.

(2) *Catéch. positiv.*

(3) *Le mouvem. positiv.* Cfr. specialm. l'*Introd.* e l'*Append.*

(4) In questo giudizio convengono pienamente l'Eucken (op. cit., 500) e l'Höfding (*St. della filos. mod.*, II, 418).

guisa, che non apparisse in lui una dualità di tendenze. Le teorie dello spirito come *tabula rasa*, dell'onnipotenza dell'educazione, del meccanismo associativo come spiegazione di tutte le forme mentali, e dell'utilitarismo nell'etica, che egli, come suo padre, traeva specialmente dall'Helvétius e dal Bentham, e che rappresentano tutti elementi di una generale concezione meccanica, che tende a ridurre il soggetto all'oggetto, entrano in lotta con l'affermazione del principio unificatore della coscienza, con la vigorosa proclamazione della filosofia dell'individualità, con l'ammirazione per il progresso etico segnato dal *Gorgia* di Platone, che pone il dovere per se stesso al di sopra di tutti i calcoli utilitari: elementi, questi, di una visione finalistica, che al soggetto, alla sua attività, ai suoi valori restituiscono tutta l'importanza che pareva prima negata (1).

Se dunque la reazione moderna al positivismo ha preso nella filosofia dei valori, e particolarmente nel prammatismo, anche la forma di un più potente richiamo alla finalità e alle energie volitive, non ha con ciò fatto se non dare più energica espressione ad esigenze non certo preponderanti nel positivismo, ma ad esso non del tutto ignote, nè con esso inconciliabili, come provano le tendenze verso un positivismo idealistico, uscite dalla scuola dell'Ardigò (2).

Il mutamento dell'angolo visuale dalla ricerca della causalità a quella della finalità è anche una reazione alla conclusione agnostica che tanti rappresentanti del positivismo avevano affermata. La filosofia positiva, volendo, al pari della scienza, tenersi ai fatti e alle loro connessioni sperimentabili, aveva circoscritto il campo della sua indagine: ma al di là dei fatti e delle connessioni, quali si presentano a noi, che cosa v'è onde gli uni e le altre traggono esistenza e spiegazione?

Fuori della coscienza, diceva lo Stuart Mill, v'è la possibilità di nuovi stati di coscienza; ma restava ancora la domanda: e questa possibilità in che consiste e da che deriva? L'Ardigò a tale problema risponde col concetto dell'*indistinto*, che soggiace alla di-

(1) Quindi non ci stupisce di vedere nello scritto sul *Theism* le aspirazioni del sentimento alla conservazione dei valori non rinnegate, ma poste come problema alla filosofia futura, e il fine futuro dell'attività umana indicato nella cooperazione alla finalità del bene nell'universo.

(2) Verso una filosofia della contingenza nel Tarozzi, verso un prammatismo nel Marchesini. (Cfr. del primo specialmente *Della necess. nel fatto natur. ed umano, Ricerche intorno ai fondam. della cert. razion.*, del secondo *Le finzioni dell'anima*; v. anche gli articoli del Marchesini e del Ranzoli nella *Riv. di Filos.*, 1904-1906.

stinzione dei fatti d'esperienza: un concetto limite, che segna il punto al quale la nostra conoscenza arriva, ed è quindi essenzialmente negativo. Ma con altri positivisti l'affermazione della relatività del nostro conoscere conclude, come già col Kant, alla inconoscibilità dell'assoluto.

Dal Comte, che alla filosofia positiva segnava il limite della sola ricerca del *come*, non del *perchè* delle cose, si viene al Littré, il quale dietro i fenomeni e le leggi (il *come* delle cose) asserisce l'*Inconoscibile* (il *perchè*), oceano senza rive, per il quale noi non abbiamo nè barca nè vela. E lo Spencer, seguendo lo stesso ordine di idee, per il quale l'Hamilton negava la possibilità di giungere all'*incondizionato*, e il Darwin veniva a dichiararsi agnostico, affermava l'impenetrabilità del mistero e la necessità di fermarci dinanzi all'*Inconoscibile*. La conclusione non era nuova nella storia dell'indirizzo positivisticò. Anche a non voler risalire a quegli scettici posteriori, che furon chiamati *i positivisti dell'antichità*, nè ad altri, pur meno lontani, precedenti, nel secolo XVIII il D'Alembert, volendo fissare i limiti e stabilire le cautele necessarie al processo conoscitivo e ad ogni indagine filosofica, aveva espresso eloquentemente un agnosticismo analogo.

« Tutti gli esseri (egli scriveva negli *Elementi di filosofia*) e, « quindi, gli oggetti della conoscenza nostra sono legati da vin- « coli che ci sfuggono; del grande enigma del mondo noi non in- « doviamo che qualche sillaba, da cui non riusciamo a ricavare « un significato.... Tutti i principi delle nostre conoscenze, per es. « in fisica.... si collegano alla costituzione interna della materia che « noi non conosciamo affatto e mai arriveremo a conoscere....; in « metafisica alla natura, ancor più ignota, se è possibile, di ciò che « in noi pensa e sente....; in morale.... a una differenza fra l'uomo « e l'animale.... il cui principio filosofico ci è sconosciuto.

« Noi non sappiamo, per così esprimermi, nè il *perchè* nè il *come* « di nulla; eppure a questo *come*, a questo *perchè* dovrebbe risalire « la nostra conoscenza, per innalzarsi ai veri principi di tutte le « verità, sia pratiche sia speculative. *Perchè mai esiste qualcosa?* « chiedeva un re indiano a un missionario danese, che dovette sen- « tire in tale domanda a qual distanza il principe fosse ancora da « ciò ch'egli a lui predicava. *Perchè mai esiste qualcosa?* terribile « problema, del quale i filosofi stessi non mi sembrano (se oso dirlo) « abbastanza spaventarsi; tanto esso è adatto, appena lo si scruti « in tutta la sua profondità, a scoraggiarli dalle loro ricerche. Se noi

« sapessimo perchè esiste qualcosa, saremmo probabilmente ben avanti
« per risolvere il problema come esistono la tale e la tal altra cosa?
« Perchè verosimilmente tutto nell'universo è collegato ancor più
« intimamente di quel che noi pensiamo; e se noi sapessimo questo
« primo perchè, questo perchè tanto imbarazzante, terremmo il capo
« del filo che forma il sistema generale degli esseri, e non avremmo
« che a svolgerlo e direi quasi a dipanarlo senza fatica, per cono-
« scerne tutte le parti, invece di strapparne, come facciamo, qualche
« frammento isolato, che ci lascia in una piena ignoranza del tutto,
« e del vero posto che il frammento vi occupa. E non ci lusing-
«hiamo di poter uscire da questa ignoranza. Tutti i problemi che
« si riferiscono ai primi principi delle cose son chiariti così poco
« da che v'han filosofi, come prima che ve ne fossero; e conti-
« nueranno, fin che ve ne avrà, ad essere altrettanto vivamente di-
« battuti quanto profondamente oscuri. Lo spirito umano, occupato
« da sì lungo tempo a cercare queste verità prime, tentando mille
« vie per arrivarvi, senza trovarle, e affaticandosi *en pure perte* ad
« aggirarsi sopra se stesso, rassomiglia a un delinquente chiuso in
« carcere tenebroso, che s'aggiri vanamente per trovare un'uscita
« e tutt'al più intraveda un barlume fioco per qualche spiraglio
« stretto e tortuoso che invano si sforzi d'allargare. Se in queste
« tenebre vi siano oggetti sparsi qua e là che ci sia possibile rag-
« giungere, non possiam conoscerli che a tentoni e quindi ben im-
« perfettamente: e siam costretti ad accostarci passo passo, con
« precauzione saggia e paurosa; chè precipitandoci su questi oggetti
« rischieremmo d'esserne feriti, e di non conoscerli che per il male
« che ci farebbero sentire.

« Sadi racconta che richiesto il saggio Lockman a chi dovesse
« la sua saggezza: « ai ciechi, rispose questo filosofo indiano, che
« non posano il piede in nessuna parte senz'essersi assicurati della
« solidità del suolo (1). »

In questa conclusione, per cui la conoscenza umana, come un cieco
al quale la vita dei colori e lo splendore della luce sono negati,
sarebbe condannata a brancolar fra tenebre impenetrabili quando
cercasse la ragione delle cose, in questa conclusione è in parte
l'impulso, onde mosse la filosofia, successiva al positivismo moderno,
a cercar vie diverse. Nelle sue forme estreme la reazione si affermò

(1) Nell'ediz. citata, II, p. 28 ed *Eclairciss.*, pp. 63-65. Questo bel passo del
d'Alembert mi fu segnalato dal prof. Adolfo Faggi.

quale proclamazione del fallimento della scienza e necessità del
ritorno alla fede; ma nel campo più strettamente filosofico venne a
determinarsi in vari indirizzi, accomunati da un fondamentale orien-
tamento idealistico (1). Indirizzi che non si svolgono tutti fuori del
positivismo stesso, in quanto alcuni ripetono il loro principio fon-
damentale da quel soggettivismo del Berkeley al quale, per tacer
d'altri, si collegava la teoria della conoscenza dello Stuart Mill. Se
non che in due distinte correnti e sotto due aspetti diversi, rivive la
dottrina del Berkeley: in quanto egli riduceva l'essere alle nostre
esperienze (*esse est percipi*) il suo insegnamento risorge col positivismo
idealistico rappresentato dal Mach e, più ancora, dall'immanentismo
dello Schubert-Soldern, dello Schuppe e d'altri, che dicono non
esistere se non i dati della coscienza; in quanto poi, correggendo
la prima formula, egli identificava l'essere con la possibilità delle
nostre esperienze future (*esse est posse percipi*) e traduceva ogni no-
stra conoscenza in termini di previsione, da lui deriva il pragma-
tismo, nella forma che gli ebbe a dare il Peirce col canone: « il
solo mezzo di determinare e chiarire il senso di una asserzione con-
siste nell'indicare quali esperienze particolari si intenda con essa
affermare che si produrranno, o si produrrebbero, date certe cir-
costanze (2). »

La prima di queste due correnti scansa lo scoglio della incono-
scibile *cosa in sé*, riducendo tutto alla interiorità della coscienza;
ma va ad arenarsi, come fu replicatamente osservato, sopra le aride
secche del solipsismo, che nulla può ammettere fuori della coscienza
personale, ed è anzi condannato a non riconoscere che l'esistenza
del puro stato di coscienza attuale.

L'altra muta la direzione della ricerca, rivolgendola non più alla
causa, ma al fine, tanto che il Peirce stesso poteva esprimerla con
la formula: « il significato di una concezione consiste nelle sue
conseguenze pratiche. »

Senza dubbio è naturale che quando la ricerca della ragion prima
delle cose abbia dichiarato con un *inconoscibile* la sua impotenza,
venga domandato alla visione finalistica quel perchè, che la inda-

(1) Si veggano su questo punto, fra i molti scritti che potrebbero ricordarsi, i
libri del Villa: *L'idealismo moderno*; e del Chiappelli: *Dalla critica al nuovo idea-
lismo*.

(2) Cfr. *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo* di Calderoni e Vailati
(in *Riv. di psicol. appl.*, 1909).

gine causale non ha saputo dare. Ma a determinare questo orientamento teleologico nella filosofia contemporanea, concorse tutto un complesso di condizioni storiche, le quali nella varietà delle loro forme d'azione spiegano anche la varietà degli indirizzi, che entro questa comune direzione finalistica noi possiamo distinguere.

Noi troviamo nell'età nostra da una parte l'affermarsi vigoroso della questione sociale, nella forma di una lotta di classi che abbisogna di energie operative deste e vivaci; e la rivendicazione, accanto ai bisogni materiali, dei diritti e delle aspirazioni della cultura e dello spirito, anche per reazione contro la tendenza del lavoro meccanico delle industrie a togliere all'operaio ogni autonomia e a farne quasi parte integrante del meccanismo. D'altra parte la stessa diffusione del socialismo, che, pur mirando a una generale elevazione delle personalità individuali (1), ha bisogno nella sua lotta di una solidarietà disciplinatrice, cui gli individui si sottomettono, determina per contrasto più viva l'affermazione dell'individualismo. E questa trovò nuovo alimento nello sviluppo, che la filosofia ha assunto presso gli americani, assertori tipici, nell'azione prima ancora che nella teoria, del *vigor di vita* (2). E concorsero con essa le tendenze imperialistiche, che dall'America e dall'Inghilterra si estesero anche ad altre nazioni, e che generarono una molteplicità di tendenze, da quella, che fece suo ideale la *bionda belva da preda* del Nietzsche, a quelle che si esprimono nel nazionalismo in politica, nel sindacalismo della violenza con Giorgio Sorel sul terreno economico sociale, nel futurismo sul campo dell'arte (3). Altrove, secondo notava il Vidari (4), le tendenze imperialistiche apparvero alleate invece, come nella recente affermazione storica del popolo giapponese, ad una fanatica fede religiosa; a quella fede religiosa, che nella crisi generale della coscienza moderna s'è rivelata persistente e tenace, ripresentandosi anche nelle forme del misticismo.

Tutto un complesso di fatti storici e di correnti spirituali, da me accennato soltanto in parte, che sebbene rispecchino una molteplicità

(1) Basta ricordare quelle parole del *Manif. dei comun.*: « alla società borghese... subentrerà un'associazione, nella quale il libero sviluppo di ciascuno sarà la condizione del libero sviluppo di tutti. »

(2) Mi richiamo qui al noto libro di Teodoro Roosevelt.

(3) Cfr. Chiappelli: *Per la diagnosi morale del nostro tempo*, in *N. Antol.* del novembre 1910.

(4) *Pragmatismo e intellettual. di fronte alla morale*, in questa rivista.

cità di bisogni e di tendenze antagonistiche, coincidono in due punti fondamentali: nel riconoscimento dell'interiorità dello spirito e dei suoi diritti, e nella affermazione della finalità nella vita, dell'attività volitiva sopra l'intelletto teorizzatore.

Non ci deve far meraviglia pertanto di vedere che il prammatismo, appoggiandosi su quella filosofia della contingenza che, dal Renouvier al Boutroux e al Bergson, aveva inteso salvare il principio della libertà dello spirito e del volere, abbia rinnovato un movimento di idee, che nella prima metà del sec. XIX s'era presentato con la filosofia della *praxis* del Feuerbach e del Marx.

Aveva scritto fra i suoi pensieri il Feuerbach (1): « Si dice: la scienza non risolve l'enigma della vita. Ebbene, e poi, che conseguenza ne trarresti? che si debba ricorrere alla fede? Ma sarebbe mettersi sotto la doccia per evitar la pioggia. Ciò che devi fare è vivere e operare. I dubbi, che la teoria non può risolvere, spariranno nell'azione. »

E il Marx, delineando una teoria della conoscenza: « La questione, se al pensiero umano pervenga la verità oggettiva, non è una questione teoretica, ma pratica. Nella praxis può l'uomo provare la verità, cioè la realtà e potenza, la oggettività del proprio pensiero (2). »

Questa filosofia della praxis sorgeva allora, come oggi il prammatismo, dall'aspirazione a risvegliare le energie operative: se non che allora si trattava delle energie collettive delle masse, e ne derivava un umanismo (*reale humanismus*) di significato universale; ora invece si tratta di energie individuali, e ne viene un umanismo, che fa sua la massima di Protagora nel significato particolaristico.

La natura delle cose, secondo lo Schiller e il Dewey, che han dato lo sviluppo logico e gnoseologico del prammatismo (3), non è determinata in sé, ma si determina secondo l'interesse, che volta a volta dirige le nostre ricerche: la conoscenza è una forma di valutazione in vista del fine al quale tendiamo (4): l'idea di valore

(1) Nel volume *La religion*, trad. dal Roy (Paris, 1864), questo pensiero è a p. 349 fra *Pensées diverses*. Non ho qui a mano la collez. delle opere originali per verificare se appartenga ai *Gedanken üb. Tod. u. Unsterblichk.* o ad altro scritto.

(2) Nelle note critiche al Feuerbach.

(3) Si veggia in questa rivista l'acuto studio dell'Aliotta sul *Pragmatismo anglo-americano*.

(4) Si è osservato più volte che nel soggettivismo di Protagora, la cui formula il prammatismo volle assumere a sua insegna, questa prevalenza dei valori pratici

è più primitiva della nozione di fatto. Così il canone del Comte: *voir pour prévoir*, è qui capovolto: *prévoir pour voir*.

Ma facendo fine della scienza l'individuale, in luogo dell'universale e della legge, questa sofistica nuova (1) arriva a ridur tutto per noi al puro bisogno del momento, nello stesso modo che il solipsismo era giunto a ridur tutto al puro stato di coscienza attuale. Nell'orientamento volontaristico l'uno, come nell'intellettualistico l'altro, giungono a conclusioni analoghe e ugualmente inaccettabili; non perchè l'esigenza, che intendono far sentire, non abbia il suo profondo valore; ma perchè assunta da sola, a fondamento di tutta una concezione filosofica, viene a perdere quella stessa validità che avrebbe, se ricondotta nei suoi giusti limiti.

Per altre vie s'indirizza la filosofia dei valori col neohegelismo, rappresentato specialmente dal Royce e dal Bradley e vivamente combattuto dai pragmatisti. Anche questa filosofia dell'assoluto tenta d'identificare la conoscenza con la valutazione; ma la finalità, che i pragmatisti cercano nell'individualità e nei suoi transitori bisogni, viene dal neohegelismo cercata in una visione generale della vita e del mondo, ascendendo verso l'assoluto.

In Italia, mentre da anni il pragmatismo ebbe una schiera balanzosa e irruenta di seguaci, che ne han diffuso ampiamente i principî, la filosofia anglo americana dell'assoluto soltanto in recenti studi e traduzioni ha cominciato ad esser nota (2). Esaminiamola dunque brevemente, sopra tutto in quell'opera del Royce, che da poco ha visto la luce in veste italiana, e che vuol presen-

non è implicita (Cfr. Chiappelli: *La nuova filos. dei valori*): ma quanto breve fosse il passo dall'una all'altra concezione appare, allorchando si osservi, che il conoscere le cose non in sè, ma relativamente a noi stessi può ben tradursi nel « conoscere relativamente ai nostri bisogni. » Così il passaggio naturale da Protogora al prammatismo può esserci rappresentato da quella affermazione del D'Alembert: « c'est pour satisfaire nos besoins et non pas nôtre curiosité, que les sensations « nous sont données; c'est pour nous faire connaître le rapport que les êtres extérieurs ont au nôtre, e non pour faire connaître ces êtres en eux-mêmes. » (*Elem. de philos.*, ed. cit., 137).

(1) Il giudizio è dello Stein (*Der Pragmat. in Arch. f. syst. Philos.*, 1908) e del Münsterberg (*Philos. d. Werk*, Leipzig, 1908).

(2) Il Bradley veramente fin dal 1897 fu studiato dal De Sarlo (*Saggi di filos.*, Torino, Clausen, vol. II); ma sugli altri non abbiamo che dal 1908 in poi gli studi del Calò (*Josiah Royce*) e del Levi (*La filosofia dell'Assoluto in Inghilt. e in Amer.*) nella benemerita *Cultura Filosofica*. L'opera del Royce, tradotta recentemente dal Rensi, è *The spirit of modern Philosophy* (nella *Bibl. di cultura moderna* del Laterza).

tare l'idealismo come unica via d'uscita dalle contraddizioni delle scienze positive.

La fisica, dice il Royce, trova nell'universo un duplice processo: consolidamento della materia e dispersione dell'energia: estendiamo questa legge all'infinito, e mentre per l'avvenire più remoto siamo condotti a prevedere il contrarsi del mondo in un enorme blocco gelato in mezzo all'immensità dell'etere, risalendo all'infinito nella notte dei tempi dobbiamo assumere un momento primordiale, in cui ogni particella di materia fosse a distanza infinita da ogni altra. Una contraddizione in termini, dunque, perchè avrebbe dovuto essere infinita la distanza fra due particelle reali, che segnan quindi i limiti di un segmento finito di retta (1).

Ma la contraddizione della scienza positiva scompare secondo il Royce nell'idealismo.

La nostra conoscenza del mondo si risolve in un sistema di idee: la realtà che esiste oltre queste idee, dunque, o è in sè stessa mentale o è un misterioso inconoscibile. Ma inconoscibile per il Royce è soltanto l'assurdo e il non senso; e d'altra parte conoscibile per una mente è soltanto una realtà mentale.

Orbene questa realtà mentale ci è testimoniata dalla nostra stessa esperienza. Noi cerchiamo, per es., un nome dimenticato, e, quando ci torna alla mente, lo riconosciamo per quello che si cercava: vuol dire che facciamo appello ad una coscienza più ampia, la quale abbracciando il momento del nostro pensiero e il suo oggetto, ne riconosca l'identità. Ugualmente in ogni fatto di conoscenza, sia la ricerca o sia il dubbio, sia il sentimento della verità o dell'errore, sia la comunicazione delle idee nostre ad altri, noi facciamo un riferimento del nostro *io* momentaneo ad un *io* più ampio e profondo, a un pensiero tipo di cui il nostro è solo una copia, al *Logos* di cui tutte le nostre coscienze son parte.

Il mondo ci si presenta come oggettivo (mondo della descrizione) e soggettivo (mondo della valutazione): ma ogni volta che noi

(1) Questa critica può parere a tutta prima più decisiva che non sia. Perchè la scoperta della contraddizione su esposta è subordinata all'assunzione d'un momento primordiale, che pur essendo reale, sia a distanza infinita di tempo dal momento presente: ipotesi quindi contraddittoria, perchè deve affermare infinita la distanza temporale fra due momenti reali e quindi segnanti i limiti di una porzione finita del tempo. Si tratta dunque sempre e soltanto delle difficoltà inerenti ai processi all'infinito.

descriviamo un fatto oggettivo tendiamo a suscitare negli altri le stesse esperienze soggettive che sono in noi; quindi il mondo della valutazione è la più profonda realtà e l'universo morale ne è la migliore espressione; mentre il mondo della descrizione, con lo spazio e il tempo, la necessità fisica e la causalità naturale, non è che l'aspetto esteriore, l'apparenza fenomenica del Logos; non è la verità, insomma, e per questo non ha più alcun peso le contraddizioni, contro cui s'infrange il tentativo di una spiegazione scientifica dell'universo fisico (1).

Ma perchè il mondo ci appare così, come la nostra conoscenza esterna ce lo offre?

Solo l'autocoscienza assoluta lo sa, risponde il Royce (2) al pari del Bradley: e così ricadiamo nell'agnosticismo (3). Ora, come il Bradley afferma che « l'esperienza è la realtà e ciò che non è tale non è reale (4), » così il Royce, per dimostrare la realtà mentale dell'assoluto parte dalla nostra coscienza: ma se poi dichiara in questa illusorio tutto quel contenuto e quelle forme, che costituiscono il mondo della descrizione, non fa vacillare il fondamento della realtà e non apre la via al dubbio scettico?

Strano destino, del resto, quello di un idealismo che non rinnega soltanto lo spazio e il tempo, ma anche idee fondamentali come la causalità e la necessità; e che d'altra parte, nel concepire l'Assoluto come una volontà che tende al suo fine e lo raggiunge, viene a includere tra le condizioni della realtà lo sviluppo temporale, che voleva relegare fra le apparenze illusorie (5).

La distinzione fra reale e irreali forse voleva fondarsi sul criterio espresso dal Bradley: « ciò che è reale non può contenere contraddizioni. » Ora il mondo fisico, nota il Royce, ci appare in sé contraddittorio; ma è forse privo di contraddizioni quell'Assoluto

(1) Si veggano per ciò che ho riassunto in poche parole, le letture del II vol. dello *Spirito della filos. mod.*

(2) Cfr. nella trad. ital. II, 136, 143.

(3) Si ritorna per tal modo a quel tentativo di spiegazione del mondo, che il Bradley criticava come contraddittorio, che colloca la realtà in un mondo per noi inconoscibile, diverso da questo nostro di apparenze illusorie. Vi si ritorna decisamente per il mondo della descrizione, e un po' anche per quello della valutazione.

(4) *Appearance and Reality*, 144.

(5) L'acuta osservazione è del Levi, nello scritto già citato. Per evitare simile conseguenza invece il Bradley non ammette uno sviluppo nell'Assoluto, che essendo perfetto esclude la mutazione.

che egli vuol contrapporgli? Quel Logos, che deve essere una personalità libera, mentre ognuno di noi ne è un frammento, pur essendo del pari libera personalità (1)? Prescindendo dal non senso di questa divisione della personalità, cioè di un'attività unica e indivisibile, in parti coesistenti, che risente del concetto spaziale (2), se sono libere e autonome le parti, come può esser libero il tutto (3)? E se il Logos, come dice il Royce, ha bisogno per poter essere una volontà buona, trionfante sul male, di contenere in sé il male e il peccato, e se « deve aver eseguita dall'eternità la scelta » di questo universo e del suo ordinamento (4), dove va a finire la libertà delle singole personalità umane (5)?

La contraddizione ci appare dunque nel mondo della valutazione quanto in quello della descrizione: e non resta in conclusione nel Royce, come nel Bradley, che la volontà di concepire l'Assoluto, con la fede che in esso tutte le antinomie si risolvano. Sorto contro il misticismo, questo idealismo assoluto si chiude, come fu osservato (6), con una fede mistica: anche questo sistema dunque al pari di tutti i precedenti, ha in sé le ragioni della sua caducità (7).

E continua così ad avverarsi quel processo storico, che tutto lo

(1) II, 152. Anche il fare della nostra conoscenza una copia delle idee della mente tipo è un risuscitare tutte le difficoltà dell'idealismo platonico.

(2) Perciò il Mac Taggart invece sostiene che l'Assoluto debba essere differenziato in persone, cioè concepito come sintesi unitaria di spiriti individuali (v. su ciò lo studio del Levi); ma tale monadologia è combattuta dal Royce. Ora il confronto, che in sostegno della propria concezione, questi fa con l'unità della nostra coscienza, non escludente ma includente la molteplicità, non regge, perchè nella personalità individuale si tratta di unità di momenti successivi (i coesistenti, che si unificano nei singoli stati di coscienza, non hanno se non nella e per la loro sintesi unificatrice il carattere della personalità), in quella dell'Assoluto si tratterebbe di unità di coesistenti. Il Bradley vuol sfuggire a questa difficoltà col dire che l'assoluto non sia nè personale nè impersonale, sì bene super-personale: ma questa è una scappatoia, non una soluzione.

(3) Il panteismo (e l'*idealismo sintetico* del Royce, come osservava il Calò, è un panteismo) non può ammettere nella libertà del tutto l'autonomia delle parti. Non per nulla Spinoza identificava la libertà con la coscienza della necessità.

(4) II, 163.

(5) Predestinazione e libertà non si conciliano tanto agevolmente. E il Royce stesso ammette quasi un orgoglio del peccatore di servire ai disegni dell'Assoluto

(6) Dal Levi, nella *conclusione* dello scritto citato.

(7) Osservazioni che possono valere contro questa forma di filosofia dei valori, come in parte anche contro l'altra del prammatismo, si veggano nell'articolo del De Sarlo: *Filosofia e scienza dei valori*, in questa rivista.

sviluppo anteriore della filosofia ci mostra, della negazione che ogni pensatore e ogni età compie di fronte al passato e che l'avvenire compirà di fronte al presente.

Tuttavia questa negazione non è distruzione e annientamento. Se nel *Faust* di Goethe il coro cantava:

O dolore, o dolor! le tue potenti
mani han distrutto
questo vago universo!
crollato è tutto,
tutto sovverso!
... or noi dolenti
portiamo al nulla le macerie e il pianto
della beltà rapita!...
ma tu, ma tu che tanto
sopra i mortali di poter t'elevi,
n'edifica un più bello
nel tuo gran cor!

noi non sapremmo ripeterne il lamento e l'invocazione. Noi non portiamo al nulla le macerie e il pianto, non innalziamo edifici completamente nuovi sopra rovine annientate: secondo un'espressione hegeliana la negazione invero ciò che nega, in quanto non ripudia le esigenze già messe in luce, ma cerca di integrarle con le nuove che si fanno sentire, e di far loro il debito posto fra i momenti della nuova costruzione.

In luogo della vana fatica di Sisifo, ci appare in tal guisa una continuità di lavoro fecondo, che nel presente coglie i frutti del passato, compiendo al tempo stesso quella nuova seminazione di idee, dalla quale il futuro vedrà crescere piante rigogliose. Una continuità ininterrotta ci appare di età in età nello sviluppo del pensiero come di tutta la vita dell'umanità. Noi non possiamo in alcun modo accogliere l'insegnamento del Feuerbach: « L'umanità « deve, se vuol fondare un'era nuova, romperla del tutto col passato: deve fissare che tutto ciò che è stato finora è nulla. Così « soltanto guadagnerà ardore e forza per creazioni nuove; tutto « ciò che si collegasse allo stato attuale non potrebbe che paralizzare la sorgente della sua attività. Essa deve quindi essere in- « giusta, parziale: la giustizia è un atto di critica, ma non mette « mai capo all'azione, non può che esserle successiva (1). »

(1) Nel vol. citato a p. 340.

La ribellione aperta, l'opposizione recisa, la negazione esclusiva di fronte al passato è, sì, talora, l'unico mezzo di aprir le porte all'avvenire. Ma se tale è la posizione, che momentaneamente assume una età, a chi poi, superando il limitato angolo visuale cui quella è storicamente costretta, abbracci in uno sguardo unico la successione dei vari periodi, l'opposizione appare conciliata, la negazione audace si rivela affermazione di elementi che all'età precedente mancavano, e il cui difetto costituiva la ragione della sua transitorietà (1).

Perciò lo studio della storia, se vuol essere, nel campo della filosofia come di ogni altra manifestazione della vita, mezzo d'intendere e spiegarci il presente, non deve farci dimenticare che di questo l'avvenire dovrà costituire un superamento, perchè la vita dell'umanità continui a svolgere la sua attività indefinita. Qui veramente noi possiamo col Feuerbach affermare: « Il presente si « conosce solo per mezzo della storia; ma la storia, che mostra le « somiglianze dei fatti attuali coi passati, non fa conoscere la differenza, l'originalità, l'individualità. Il presente dev'esser conosciuto per se stesso e tu non puoi comprenderlo se non a patto « di non appartenere più al passato, di non essere più fra i morti, « ma fra i vivi (2). »

E dalla critica, dall'insoddisfazione del passato e del presente rampolla la vita dell'avvenire. Come nel campo della moralità il conato verso il perfezionamento risorge inesauribilmente da ogni progresso raggiunto, per la coscienza sempre più affinata di imperfezioni e aspirazioni nuove, così nel campo della conoscenza ogni conquista apre la visione di nuovi problemi, ed ogni età che sopravviene presenta esigenze non prima sentite, e in forme ed aspetti sempre diversi. Le stesse ipotesi antiche quando riappaiono non sono semplicemente riprese, ma rinnovate (3): il progresso si avvera in una sempre più adeguata posizione dei problemi, e per questo la risposta ad essi non è e non può esser mai definitiva.

(1) Lo Stuart Mill (*On liberty*, cap. II) afferma che il progresso per lo più non consiste in un aumento del patrimonio della verità, ma solo nella sostituzione di una verità parziale e incompleta ad un'altra, che sia divenuta meno adatta ai bisogni del momento storico. Ora questo non è del tutto vero neppure per i singoli momenti storici, giacchè il frammento di verità, che cede il posto al sopravveniente non è passato mai invano, secondo osservo più oltre.

(2) Nel vol. citato, p. 347.

(3) L'osservazione è dell'Höfding: *Storia della filos. mod.*, II, 527.

E non è desiderabile che sia, perchè dove manca il contrasto non è l'energia fattiva della vita, ma una morta quiete stagnante (1). Il valore delle verità nel campo della conoscenza si afferma soltanto per la lotta attiva contro gli errori o contro altri frammenti di verità che pretendano essere il tutto, nello stesso modo che sul terreno della moralità dalla consapevolezza vigile del male, che s'esprime nelle lotte interiori, nasce la vita operosa del bene. Per questo noi non dimentichiamo l'insegnamento profondo, che si racchiude in quelle nobili parole del Lessing: « Non il possesso della verità, ma il sincero sforzo per giungervi determina il valore dell'individuo.... Il possesso rende inerte, pigro, superbo.... Se Dio tenesse nella sua destra tutta la verità e nella sua sinistra il solo eterno impulso verso la verità e ancora con la condizione di dover andare errando per tutta l'eternità, e mi dicesse: scegli! io mi precipiterei alla sua sinistra dicendo: Padre, ho scelto! la verità pura è per te solo! »

(1) Si veggano su questo punto le osservaz. del Mill (*On liberty*, ch. II).

