

e progressiva della storia. Ma che le due teorie non fossero radicalmente inconciliabili, intravedeva già colui che più di ogni altro seppe intendere il Rousseau, Emanuele Kant, che assesta il momento machiavellico nel momento rousseauiano, come *dottrina generale della prudenza*.

Su queste basi della funzione ideale di Ginevra nella civiltà europea il Ramat ricostruisce l'opera del Sismondi e spiega come la continuità storica col razionalismo settecentesco non impedisse allo storico ginevrino di fermare decisamente, più chiaramente di quanto si fosse fatto fin allora anche da Benjamin Constant e dalla signora di Staël, il nuovo liberalismo del XIX secolo, così permeato di senso storico; come dall'ideale, con tenacia ribadito in giorni avversi, egli deducesse una concezione nuova di educazione politica in cui si dovesse perpetuare il sentimento della dignità umana, retaggio calvinistico, odiosamente avversato dallo spirito clericale; come per questa sua austerità e per questo culto egli resistesse al fascino di Napoleone, il quale, nel suo crudo machiavellismo dispotico, preferiva i corrotti pronti a tradirlo, i Talleyrand e i Fouché, che confermavano la sua cinica dottrina, ai *virtuosi*, che volevano frenarlo; come però, pel sentimento della continuità storica, egli si volgesse a Napoleone reduce dall'Elba, quando pareva che gli *Ultras* potessero a repentaglio le grandi conquiste civili della Rivoluzione, e Napoleone a lui e a Benjamin Constant si appoggiò per essere accreditato nella sua nuova incarnazione. Cosa questa che, in qualunque intento fosse stata compiuta, documenta sempre che non si trattava di meri ideologi, ma di rappresentanti di una nuova forza, che l'imperatore aveva duramente provata avversa, di una nuova fede operosa nel mondo.

Tale nel suo complesso il felice volumetto del Ramat, che indubbiamente concorrerà a quell'ampliamento di orizzonti, che è un vivo bisogno dei nostri studi.

A. O.

HAROLD E J. LASKI. — *The rise of european liberalism. An essay in interpretation.* — London, Allen a. Unwin, 1936 (8.º, pp. 287).

Che il sentimento e l'idea della libertà siano oggi assai depressi negli animi e confusi nelle menti, — o, come si suol dire, che l'ideale liberale sia in decadenza —, che è la tesi di questo libro, — può esser comprovato, direi, dal fatto stesso di questo libro, dovuto al dotto professore di scienza politica nell'università di Londra. Nel leggerlo, a me pareva di tornare a quarant'anni fa, quando leggevo con giovanile entusiasmo il *Manifesto dei comunisti*, al cui primo capitolo corrisponde lo schema del libro del Laski, sebbene questo sia molto più ricco di svolgimenti e di riferenze a fatti storici. Ora è evidente che, quando si adottano i concetti del materialismo storico, quando l'economia è posta a fondamento, e tutto il rimanente, filosofia, religione, arte, vien trattato come soprastruttura, la libertà per ciò stesso s'identifica col capitalismo (« sottoprodotto di questa », come il

Laski ardisce chiamarla, p. 258) e, vacillando e cascando il capitalismo, deve cascare anch'essa. In Inghilterra, la scarsa attenzione data al marxismo (sul quale invece assai si travagliarono Italia, Germania e Francia, segnatamente tra il 1890 e il 1900) ha avuto per effetto che ora questa dottrina viene come scoperta per la prima volta e suscita entusiasmi: il che notai altra volta (v. *Critica*, xxxi, 461-2). Si aggiunga che la critica marxistica dell'ideale liberale trova terreno favorevole nella troppo stretta unione e quasi identificazione che nel pensiero inglese si stabilì tra liberalismo e liberismo, tra concetto etico e concetto economico, come nel manchesterismo. Qualche contrasto tra i due concetti dà tuttavia segno di sé nel libro del Laski: per es., dove si nota che il capitalismo, sentendo il pericolo che la libertà reca al suo assetto, butta via la libertà e si appiglia alla reazione (p. 235); o dove si dice che l'idea liberale come idea cerca di trascendere l'ambiente dal quale fu prodotta, ma che non riesce a ciò e rimane prigioniera del fine a cui è stata destinata a servire (p. 262). Il vero è che, per intendere la libertà e la sua storia, bisogna purgarsi di tutte le fallacie materialistiche, e concepire la libertà come bisogno e disposizione spirituale e morale; e, con la libertà, intendere nella sua purezza la forza della filosofia e della poesia e di tutte le altre forme che il Marx, nella sua rozzezza materialistica, disconosceva e irrideva. Solo movendo dalla libertà come esigenza morale è dato interpretare la storia, nella quale questa esigenza si è affermata e ha creato di volta in volta le proprie istituzioni, secondo che di volta in volta era possibile nelle varie epoche: come monarchie feudali e come repubbliche comunali, come monarchie assolute e come monarchie costituzionali, e via dicendo, e anche come vario ordinamento della proprietà nell'economia a schiavi, a servi e a salariati, nella massima del lasciar fare e lasciar passare, e nell'altra, diversa, dell'intervento statale, e via. L'idea liberale può avere un legame contingente e transitorio, ma non ha nessun legame necessario e perpetuo, con la proprietà privata della terra e delle industrie: essa si oppone primamente e direttamente all'oppressione e falsificazione della vita morale, da qualunque parte si eserciti, da assolutisti o da democratici, da capitalisti o da proletarii, da czar o da bolscevici, e sotto qualunque finzione mitica, sia quella della razza ariana, sia l'altra della falce e martello; e il promovimento della libertà è il criterio con cui misura istituti politici e ordinamenti economici, in rapporto alle varie situazioni storiche, a volta a volta accettandoli o respingendoli, secondo che quegli istituti serbino o smarriscano efficacia per il suo fine. L'ideale liberale ha natura religiosa, e la storia della libertà è storia religiosa che di continuo e giudica e domina la storia economica, e non è già storia economica che della religione si serva di maschera, come immaginava Carlo Marx.

Quel che qui ripeto è in fondo cosa ovvia: ma l'ondata di materialismo storico che ha investito il Laski, gli ha tolto, mi sembra, di vedere la sostanza dell'ideale liberale, alla cui sorte sono congiunte non le sorti del capitalismo, ma quelle spirituali e della civiltà umana. È da sperare

che il velo, messogli ora innanzi agli occhi da quelle acque spumeggianti, si dissolverà presto.

B. C.

ARTURO MONI. — *L'antica e la nuova dialettica*. — Firenze, 1935 (estr. dalla *Civiltà moderna*, a. VIII, p. 8).

Opportunamente il Moni torna sulla differenza della nuova dall'antica dialettica, sul « principio di contrarietà », che corregge e compie il « principio d'identità ». Ci sono ancora degli sventati, tra i professori di filosofia, che credono e dicono che Hegel con l'opporli alla vecchia logica e al suo principio d'identità e contraddizione (o piuttosto, come ben dice il Moni, di non-contraddizione) si aggirasse tra le nuvole o combinasse sofismi; e non si avvedono del mondo che si muove intorno a loro e che è tutto permeato dal pensiero dialettico. A me, che or son trent'anni scrissi il libro su « ciò che è vivo e ciò che è morto di Hegel » e che non posso essere sospettato di negare o disistimare il pensiero dialettico, sia lecito tuttavia dire che, forse, alla sostanziale verità di quella teoria non corrisponde nello Hegel e negli hegeliani l'elaborazione od espressione logica della teoria stessa, e che essa può formularsi in termini più corretti, meno immaginosi e paradossali e più limpidi. Direi perciò che non si tratta già di scuotere il principio d'identità come principio del pensiero e di ogni attività umana, nè di contrapporgliene o sovrapporgliene un altro, ma anzi di adoprare quell'unico principio in modo coerente; e che l'identità stessa, la *constantia* del pensiero, richiede per l'appunto che le cose siano pensate nella loro contrarietà che è il loro svolgimento e pertanto la loro concretezza e realtà, giacchè, come ben dice il Moni, il vero essere è il divenire. In fondo, la teoria della dialettica è una polemica del pensiero storico contro le astrazioni naturalistiche, quando, uscendo dal loro ambito proprio, pretendono di fornire il pieno e concreto pensiero della realtà; o, se così piace dire, la polemica del secolo decimonono contro il decimottavo, dal quale sorse e sul quale assorse. Chi si sforza di pensare la storia, ossia la realtà, naturalisticamente e matematicamente, la sforza, la viola, ma non la pensa secondo la logica profonda dell'identità e non contraddittorietà, conforme alla quale bisogna coglierla nel ritmo di unità e distinzione e opposizione. Anche la scissione e contrapposizione di pensiero antico e pensiero moderno gioverà che sia intesa con discretezza, cioè come un preponderare, nell'antichità, dell'interesse naturalistico su quello storico-speculativo; chè tutto quanto nella filosofia antica ebbe e serba valore filosofico, necessariamente fu prodotto di un effettivo e spontaneo pensiero dialettico e non certo di astrattismo naturalistico. Se fosse altrimenti, non si potrebbe parlare di una filosofia antica, ma solo di un'antica scienza naturale e matematica.

B. C.