

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

F. MENTRÉ. — *Cournot et la Renaissance du Probabilisme au XIX<sup>e</sup> siècle.* — Paris, Rivière, 1908 (8.º, pp. VIII-651).

L'oscurità e l'oblio, che per lunghi anni ricopersero la fama e l'opera di Antonio Agostino Cournot (1801-1877), matematico, economista, storico e filosofo francese, accennano a diradarsi. Già nel 1905 la *Revue de Métaphysique et de Morale* aveva consacrato al Cournot uno speciale numero; ed ora il prof. Mentré ne espone a lungo la vita e l'opera filosofica. Malgrado la mole non piccola, il libro del M. si legge volentieri, perchè scritto con chiarezza e vivacità. Data la scarsa erudizione filosofica dell'autore, molte teorie del C., che non son nuove, gli sembrano tali; e questo, unito con un entusiasmo eccessivo pel suo filosofo prediletto, lo induce a usare in tutta l'opera un tono esageratamente drammatico, che, se giova al calore dell'esposizione, non può essere approvato da una critica imparziale e serena.

Della svariata e molteplice produzione del C. il M. non considera se non il lato filosofico: e un sol capitolo (chap. II) dedica all'attività, che quegli esplicò nelle matematiche, nell'economia e nella pedagogia. Non a torto, del resto, perchè oggi il C. c'interessa soprattutto per la sua filosofia, la quale ci dà la misura più esatta della sua personalità. Coltissimo in matematiche, non legò il suo nome a nessuna scoperta veramente importante: « più che un geometra propriamente detto, era un dilettante della più alta specie » (p. 79). Restarsene nei regni della pura astrazione e lavorarvi, non era fatto per lui; e questo bisogno di realtà lo spinse fuori dal campo delle pure matematiche, rivolgendolo di preferenza alle scienze sociali e politiche. Ma dell'abito matematico non seppe mai del tutto spogliarsi: donde quel dualismo, che vedremo riapparire in tutta l'opera filosofica di lui. Così, riprendendo i mal riusciti tentativi del Canard e del Whewell (il quale ultimo egli ignorò fino a qualche anno prima della sua morte), fu il primo ad applicare, con metodo e profondità, la teoria delle funzioni ad alcuni problemi di Economia politica. Il M. si domanda meravigliato (pp. 55-9) come sia potuto accadere che un matematico si desse a studii di economia; ma egli non vede come l'Economia politica sia, di sua natura, essenzialmente matematica, ed appartenga a « quella sorta di discipline matematiche, che si chia-

mano *applicata*, perchè introducono nei paradigmi del calcolo alcuni dati attinti alla realtà, ossia presi fuori della pura concezione numerica » (1).

L'applicazione della matematica all'Economia è dunque giustificata e necessaria. Ed il C. predilesse e coltivò gli studii economici, appunto perchè vi trovava una materia concreta e reale, alla quale dare una forma matematica, e quindi il modo di soddisfare la natura, in pari tempo storica e scientifica, della sua mente. E, benchè la sua opera economica non abbia avuto maggior fortuna di quella filosofica, pure è giustizia considerarlo come il vero capo della scuola di Economia pura e matematica, che col Gossen, col Jevons, col Walras (2), e in Italia col Pareto e col Pantaleoni, doveva più tardi fare tanto cammino. Alcune sue analisi restano valide ancor oggi: valgano come esempio quelle dell'equilibrio degli scambi internazionali e della fissazione del prezzo in un sistema di monopolio.

Assai più interessante è, per altro, l'opera filosofica del C.; ed a questa il M. dedica la massima parte del suo volume. Ma esporla è difficile, perchè il C. non volle mai costruire un sistema, bensì fare talune considerazioni su particolari questioni filosofiche, e, cervello più critico che costruttore, le sue analisi sono talmente sottili e ricche di chiaroscuri, che non è facile afferrarne il senso e disporle in un ordine razionale. Ancora più difficile dell'esposizione è la critica della filosofia del C., oltre che per tutte le indicate ragioni, anche perchè bisogna tener conto della sua cultura in prevalenza scientifica, della sua scarsa erudizione in fatto di classici della filosofia (che egli conobbe poco, tardi e male), e della sua personalità veramente singolare e complessa: personalità di matematico e di scienziato, dotato in pari tempo di un vivo sentimento della realtà e dell'individualità. Il C. senti, forse come nessun altro, i limiti e l'insufficienza del determinismo scientifico e della costruzione matematica del mondo; ma quei limiti non riuscì mai a superare definitivamente, quella costruzione non riuscì mai definitivamente ad abbattere. Di qui l'aspetto singolare dell'opera sua, continuamente oscillante tra il determinismo e l'indeterminismo, tra una critica che superi le scienze ed una filosofia, che delle scienze si faccia la base.

Con la sua mentalità di scienziato e di matematico, il C. ammise, e non poteva non ammettere, il determinismo universale: ma il suo vivo senso storico gli faceva, se non chiaramente vedere, almeno oscuramente presentire, come quel determinismo fosse insufficiente, nella sua angusta unilateralità, a spiegare la prodigiosa produzione del nuovo nel mondo e l'universale anelito degli esseri verso la libertà. Ed allora, per conciliare

(1) Cfr. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1909, p. 261.

(2) L'efficacia delle idee del C. sul Walras è riconosciuta dal Walras stesso nella sua *Autobiografia*, pubblicata dal *Giornale degli economisti*, dicembre 1908 (cfr. p. 607).

le due tendenze opposte del suo spirito, non trovò di meglio che costruire la teoria del caso, concepito come incontro di due serie causali, tra le quali non v'è solidarietà nessuna. Quest'incontro è bensì dovuto ad un rigido meccanismo di cause ed effetti; ma le due serie mutuamente interferentisi non hanno nulla di comune, ed il loro incontrarsi fa sorgere il *nuovo* nel mondo (chap. V) (1).

Basta un esame anche sommario per mostrare, come questa teoria sia da tutti i lati insostenibile. Chi ammette il determinismo universale, non può ammettere l'esistenza di serie causali indipendenti. Chi concepisce queste serie causali come rigorosamente distinte e indipendenti fra loro, deve pur ammettere che esse reggano e governino fenomeni qualitativamente diversi (come, per esempio, anima e natura nel sistema ateo dualistico del Sankhya, estensione e pensiero nello Spinoza e nel Malebranche, le varie monadi nel Leibniz). Ma è allora evidente, che tra queste serie, o tra i fenomeni da esse retti e governati, non può esservi incontro, presupponendo questo una base ed un terreno comune dove incontrarsi. Tra quelle serie vi può essere parallelismo, non incontro; ed il parallelismo o suppone un Dio personale, che creando le serie indipendenti, le abbia anticipatamente messe d'accordo (Leibniz), o le venga mettendo d'accordo continuamente (Malebranche), o, negando l'esistenza di questo Dio personale, non ci sa dare di quell'accordo una spiegazione soddisfacente, e si rifugia nel mistero (Sankhya, Spinoza). In tutti i casi, il determinismo universale non è più sostenibile. Se poi tra quelle serie causali pretese indipendenti, v'è incontro, vuol dire che esse reggono fenomeni svolgentisi sullo stesso fondo, materiale o spirituale che sia. Ed allora, la serie A, che lega fra loro un certo numero di fenomeni, avrà influenza, sia pur lontanissima ed incalcolabile, sulla serie B, che governa anch'essa fenomeni qualitativamente identici ai primi. Le modificazioni, imprime alla materia o allo spirito dalla serie A, non possono restare senza efficacia sui fenomeni materiali o spirituali, retti dalla serie B. Questo vuole il rigido determinismo matematico.

Ed invano, accettata che si sia la concezione deterministica, si tenta di sfuggirle e di provocare l'illusione dell'indipendenza delle serie, comparando fra loro solo gli ultimi anelli di esse, e domandando quale influenza abbia mai potuto avere il mio camminare per una data via sulla serie causale, che, a un certo punto, ha fatto sì che una tegola mi cadesse sul capo. Un rigido determinista risponderebbe che, oltre l'efficacia

---

(1) Per una strana coincidenza, nulla sapendo l'uno dell'altro, il C. e lo Stuart Mill enunciarono la stessa teoria del caso, il primo nella sua *Théorie des chances et des probabilités*, il secondo nella sua *Logica*, opere stampate entrambe nell'anno 1843. Com'è noto, per il Mill il caso è « una coincidenza, dalla quale noi non abbiamo ragione d'inferire un'uniformità » (*Système de Logique* (trad. franc.), Paris, Ladrangé, 1866, II, p. 49, e cfr. in genere i capitoli XVII e XVIII del libro III).

immediata, per quanto minima, del mio passeggiare sulle cause, che hanno prodotto la caduta della tegola, non bisogna dimenticare gl'infiniti anelli precedenti delle due serie, e le infinite serie intermedie, per mezzo delle quali l'immenso groviglio di cause e di effetti, che, a distanza di anni e di secoli, ha messo capo in un certo giorno alla mia passeggiata per una data via, ha potuto influire sul non meno complicato intrico di cause e di effetti, che, nello stesso giorno e nella stessa via, ha determinato la caduta della tegola. E, se queste reciproche complicatissime influenze tra le serie causali restano e resteranno sempre incalcolabili al più acuto e reciso determinista, ciò non avrebbe dovuto spaventare il C., che, dopo aver recato un gran contributo alla teoria delle probabilità con la sua *Théorie des chances*, vide benissimo, reagendo agli assurdi tentativi del Laplace, che l'esatta valutazione delle probabilità matematiche presuppone unità discrete suscettibili di essere numerate (così, in pura matematica, la probabilità, che, gettando a casaccio un dado sulla tavola, esca l'asso, è valutabile ad un sesto), e che quella valutazione non è quindi possibile nel seno della realtà, refrattaria alle divisioni recise, alle categorie nette, in cui le combinazioni sono in numero infinito, e il passaggio da una probabilità all'altra si opera senza discontinuità (chap. IV).

Questa viva coscienza dei limiti delle matematiche il C. la dimostrò pure, trasportando in esse la sua nozione del caso, e definendolo come « l'incontro di fatti razionalmente indipendenti gli uni dagli altri, incontro che non è esso stesso che un puro fatto, al quale non si può assegnare nè legge nè ragione » (pp. 193 e sgg.). Così, per esempio, il rapporto del diametro alla circonferenza ( $\pi$ ) è indipendente dai criterii e dalle regole della nostra aritmetica decimale; non vi è nessun legame tra queste serie razionali, di cui l'incontro (la valutazione, cioè, di quel rapporto, di  $\pi$ , in 3,14) è puramente fortuito. Qui davvero può aver luogo la nozione cournotiana del caso, o, più filosoficamente, il riconoscimento della natura pratica (e quindi logicamente, arbitraria, casuale e fortuita) delle matematiche. E' questa traccia avrebbe dovuto seguire il C., se veramente avesse voluto superare il determinismo matematico. E che non lo avesse per nulla superato, lo riconosce implicitamente egli stesso, quando confessa che il principio dell'indipendenza delle serie causali non è razionalmente dimostrabile, ma è un postulato, un principio, una credenza di senso comune (pp. 198 sgg.), e quando, in ultima analisi, ammette, che in pura matematica non v'è e non può esservi se non il determinismo assoluto, ma che, fisicamente, *per noi*, sono indipendenti quelle serie, che non hanno fra loro influenza apprezzabile. Quale efficacia può avere sul movimento dei satelliti di Giove il mio batter del piede a terra? (pp. 200 sgg.). Un matematico, ed il C. lo sapeva, avrebbe avuto risposta anche a questo: noi ci contenteremo di osservare che, per produrre l'illusione dell'indipendenza, il C. è obbligato a mettere in confronto anelli quantitativamente diversi di serie causali lontanissime. Dunque, fuori dell'assoluto determinismo non v'ha salute? — si chiederà. Certamente, — risponde

remo — quando si ammetta quel determinismo, ed ammessolo, si vogliono trovare ad esso delle eccezioni. Ma, quando si riconosca la natura meramente convenzionale e pratica del principio di causalità, allora si avrà la vera e sola conciliazione di causalità e libertà, e si assisterà alla continua creazione del mondo per opera delle infinite sintesi volitive, operanti sulla situazione di fatto, prodotto, a sua volta, di tutte le sintesi volitive, che sembravano perdute nell'infinito storico precedente, e che, invece, tutte rivivono in quella situazione e nella sintesi, che l'assorbe e la supera. Fuori di ciò, non è possibile vera conciliazione di libertà e necessità, d'individualità e causalità. Per non avere compreso questo, il C., falli al suo assunto.

Infatti, volendo spiegare come mai sia possibile un momento, in cui, *fisicamente*, le cause non hanno più alcuna importanza apprezzabile, il C. ammette la formazione, nel seno dell'universale determinismo, d'individualità irriducibili alle cause precedenti, e che, all'urto di queste cause e di quelle partite dai più remoti confini dell'universo, reagiscono in modo imprevedibile, e riescono così a vivere di vita propria. Ognuno di questi mondi, chiuso in sé, forma una serie, che, urtandosi con un'altra (con un altro mondo), dà luogo al caso. Asceso a questa vetta (per salire alla quale, aveva dovuto sacrificare il suo determinismo universale), il C. non seppe mantenersi, e sciupò la sua concezione, ricadendo mani e piedi legati nel determinismo matematico. Egli ammise infatti, e il determinismo circuente tutt'intorno queste monadi (è evidente per me in questa concezione l'influsso della monadologia leibniziana, che il C. conobbe, se non assimilò, assai bene, cfr. pp. 46-64), e il determinismo interno, operante in ognuna di esse, e il determinismo, che provoca l'urto e l'incontro delle monadi. Con tutto ciò, dice ancora il C., se un'intelligenza perfetta dominasse l'ordine fenomenico, per essa il caso, come interferenza di due serie indipendenti, continuerebbe ad esistere, essendo il caso alcunchè di oggettivo e reale (pp. 202-9). Dopo tutto ciò — rispondiamo noi — per quest'intelligenza perfetta caso e individualità sarebbero parole senza senso; unica possibile visione del mondo sarebbe il più rigido determinismo; ed essa « potrebbe — con una convenevole discussione della sua formola [matematica] universale — dire chi fu la Maschera di ferro » e leggere « nelle sue equazioni il giorno in cui la croce greca brillerà sopra la moschea di Santa Sofia » (1).

Assai importante per la comprensione della filosofia del C., e difficilissimo ad esporre e caratterizzare, è il concetto della « ragione » (2). Questo concetto e quello di « caso » formano i due cardini del pensiero

(1) Cfr. DU BOIS-REYMOND, *Sopra i limiti della filosofia naturale* (trad. it.), Napoli, Detken, 1883, pp. 2-3.

(2) Cfr. l'eccellente articolo di G. MILHAUD: *Note sur « la raison » chez Cournot*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, pp. 307-18.

del filosofo di Gray. Che cosa sia la « ragione », il C. preferisce dirlo in modo negativo. Essa si trova in tutti gli uomini, ed anche nei bambini: è diversa dai sensi, dall'intelletto, dalla logica, dal ragionamento, e, pur utilizzando questi modi di conoscenza, li supera. La ragione è soggettiva ed oggettiva. La ragione soggettiva è la facoltà di cogliere, di afferrare la ragione oggettiva, cioè « l'ordine secondo il quale i fatti, le leggi, i rapporti, oggetti della nostra conoscenza, si concatenano e procedono gli uni dagli altri » (p. 214). La nostra ragione deve scoprire quest'ordine esterno oggettivo, il quale si mostra nella permanenza, nella ripetizione dei rapporti osservati tra fatti distinti, e risulta dal grado di semplicità della legge, costruita per rilegare fra loro questi fatti diversi, e dall'impressione di beltà e di armonia, che essa produce sul nostro spirito. L'ordine, perciò, si sente e non si dimostra, s'intuisce e non si prova, soddisfa la mia ragione e non quella di un altro: il suo carattere più notevole è la semplicità, con la quale congiunge fatti svariati. L'ordine razionale, che coglie la generazione dei fatti, delle leggi e dei rapporti, e ci fa assistere così alla produzione della realtà, sia ideale che reale, si distingue dall'ordine causale e dall'ordine logico. Questo si esercita con le proposizioni, con le forme e con l'ordine del linguaggio, il quale, essendo di sua natura unilineare e discontinuo, non può cogliere e serrar da presso la realtà continua e multiforme (chap. VI).

Queste idee del C. sono molto importanti e suggestive: qualcuna, in séguito, sarà ripresa e sviluppata, come quella dell'impotenza del linguaggio a chiudere, nella sua serie di morti segni spaziali, unilineari e discontinui, la mobile continua multiforme durata della realtà (Bergson); ma, così come sono esposte dal C., ci mostrano, nella loro confusione caratteristica, l'incertezza del pensiero di quel filosofo. Evidentemente, il C. ebbe coscienza, oscura ma forte, dei limiti delle scienze e della necessità di un nuovo organo, che, andando oltre i metodi della ricerca scientifica, cogliesse la realtà nell'atto del suo generarsi. Ma, messi su questa via, si fermò ai primi passi, e non seppe concepire chiaramente che cosa fosse quell'organo, se un'intuizione estetica (Bergson), o intellettuale (Schelling), se un sentimento immediato dell'assoluto (Jacobi), se un concetto concreto (Hegel), col quale noi, oltrepassando le antinomie dell'intelletto astratto, ci poniamo nel cuore dell'essere ed assistiamo al perpetuo divenire, all'eterna creazione della realtà. Il C. comprese benissimo che assistere a questa creazione — rifarla, cioè, idealmente — è il compito della ragione soggettiva; ma sciupò subito una sì bella idea, concependo questa o come un mero ricettacolo di forme vuote, o come una facoltà puramente passiva, che, non si sa come, assiste alla generazione della realtà. La mancanza di una critica approfondita della ragione gli impedì di far tesoro della giusta idea che ne aveva avuto, e lo cacciò in un pelago di contraddizioni, facendogli dire che la ragione soggettiva ha per iscopo di scoprire l'ordine oggettivo della realtà (p. 214), e che quest'ordine si rivela a noi, perchè produce sulla ragione (individuale, si badi bene) sentimenti di armonia e

di semplicità, che la soddisfano e rallegrano! (pp. 234 sgg.). E la stessa concezione della ragione oggettiva egli non l'approfondì abbastanza, perchè il legame, in virtù del quale una cosa è subordinata ad un'altra, che la determina e la spiega, è da lui pensato come un legame *astratto* (p. 214 n), e, come esempio di una generazione ideale di leggi e rapporti, è data la matematica, quella matematica, che, falsificando le forme pure dell'intuizione, pone arbitrariamente assiomi e postulati, e ci fa assistere alla nascita dei varii teoremi e corollarii, eseguendo operazioni razionalmente indimostrabili ed ingiustificabili, come sovrapposizione di figure, rotazione di linee e di superficie, e così via.

Oscurissima è la distinzione posta dal C. tra ordine razionale e ordine causale (pp. 229-34). Alle volte, sembra che, per ordine razionale, intenda nient'altro, che la causa permanente e di maggiore efficienza. Ma io credo che, per ragione oggettiva, egli intendesse oscuramente la situazione di fatto e la sintesi volitiva, che sorge su quella, bene conformandosi ad essa. Ragione, quindi, equivarrebbe per lui a finalità interna, teleologia, continua produzione di realtà. Ed anche in ciò sarebbe evidente l'influsso leibniziano del principio di ragion sufficiente, col quale, come assai bene l'Hegel ha messo in luce (1), il Leibniz intendeva il principio teleologico, in opposizione al mero determinismo causale. Ma, ripeto, il pensiero del C., a questo riguardo, è così confuso ed immaturo, che, dopo avere alla meglio distinto la ragione soggettiva dall'ordine logico, torna da capo a confondere quella con questo, cioè con l'intelletto astratto, additando, come principale caratteristica dell'ordine razionale, la semplicità, e, come ufficio della ragione soggettiva, quello di scoprire le leggi più semplici e generali dei fenomeni, cioè quelle, che, col minimo sforzo, rilegano fra loro il maggior numero possibile di fatti (pp. 237-42). Così, facendo anticipatamente adesione alla teoria economica delle scienze, il C. attribuisce alla ragion soggettiva quello, che è il compito esclusivo dell'intelletto astratto, e s'impiglia in un intrico inestricabile di contraddizioni. Infatti, la costruzione di leggi semplici e generali facendosi per un puro scopo pratico, e queste essendo inette a chiudere tutta la realtà nelle loro reti, chi, come il C., creda compito della ragione costruir quelle leggi (ossia cercar l'ordine nel mondo), è obbligato a riconoscere che vi sono numerosi casi di eccezione ad esse, numerosi casi di disordine nel mondo (p. 247); che la ragione soggettiva non tocca l'essenza delle cose (p. 249, n. 3) (dopo aver detto che assiste alla loro generazione!); e che alle facoltà dell'uomo quell'essenza rimarrà sempre preclusa, essendosi esse acconciate al mondo esterno in modo da comprenderlo e rifletterlo.

---

(1) Cfr. *Wissenschaft der Logik, Erster Theil, Zweite Abtheilung (Werke, IV<sup>2</sup>, Berlin, Dunkler und Humblot, 1841)*, pp. 74-5: « Unter dem zureichenden Grunde hat Leibnitz daher einen solchen verstanden, der... nicht die blossen Ursachen, sondern die *Endursachen* in sich begriffe » (p. 75).

in sè, solo nella misura strettamente necessaria alla sua conservazione! (p. 248).

La stessa incertezza nell'esposizione dei rapporti tra scienza e filosofia. La parola filosofia e gli aggettivi corrispondenti assumono nel C. i significati più svariati. Una volta, per lui filosofia significa la ricerca delle ragioni delle cose e dell'ordine più adatto a mostrare come esse procedano razionalmente le une dalle altre. Un'altra volta, per lui filosofia vuol dire la critica dell'intelletto umano, cioè di quelle idee fondamentali, che, ben lungi dall'esser tratte dall'osservazione o dall'esperimento scientifico, sono presupposte dalle scienze, di cui forman la base (p. 263). Ma, poichè, come s'è visto, il C. non ha saputo dare un vero contenuto alla ragione soggettiva e all'intelletto, nè farne una vera e compiuta critica, così abbandona subito quest'idea, e, riducendo positivisticamente la filosofia alla scienza, o assumendo a suo riguardo un atteggiamento scettico, le assegna per compito, o di torturarsi intorno a problemi insolubili, metafisici scientifici (problema di Dio, dell'anima, dell'origine delle specie), o di anticipare soluzioni di problemi scientificamente risolvibili (p. e., quello dei due infiniti) (p. 286). Insomma, quando la filosofia è filosofia, non servirebbe a nulla; quando servisse a qualcosa, non sarebbe più filosofia!

Questi i pensieri fondamentali della filosofia del C.: le altre sue teorie non ne sono che applicazioni. E perciò le esporremo e criticheremo assai più brevemente, benchè piene d'interesse, sopra tutto per la storia della filosofia francese. Nei tempi in cui il C. esordì come filosofo era in gran voga la questione della classificazione delle scienze. Bentham, Ampère, Comte se n'erano variamente occupati, e, a dir vero, in modo tutt'altro che soddisfacente. Il C. se ne occupò anche lui, e con molta genialità. Distinse tre ordini di scienze: tecniche, teoriche, storiche. Le scienze teoriche aggruppano le verità eterne, le leggi permanenti della natura, che derivano dall'essenza delle cose; le scienze storiche, invece, hanno per oggetto un concatenamento di fatti, che si sono prodotti successivamente e che si spiegano gli uni con gli altri, rimontando così fino a fatti primitivi, che bisogna ammettere senza spiegazione. Ma si noti bene che, pel C., storico non è sinonimo di temporale. Una successione di fatti tale, che ci permetta di risalire da ciascun fatto a quello precedente, senza fare intervenire nuovi dati, col solo mezzo della ragione, è una serie teorica. Ma, se la fase attuale, benchè derivata dalle fasi anteriori, non ci permette d'indovinarle, bisogna fare appello al dato storico, bisogna ricorrere a fatti arbitrari, contingenti, irriducibili ad ogni teoria. Allora la serie è storica. La sola matematica ci offre l'esempio di una scienza meramente teorica. Le altre scienze includono sempre in sè un elemento storico ed accidentale, che continuamente cresce, passando dall'astronomia alla geologia, alla storia naturale, fino a diventare assolutamente preponderante nelle umane società (pp. 289-309).

Tralascio di far notare la somma importanza di queste idee del G.

per la storia della filosofia francese, specialmente del contingentismo e della così detta *Philosophie nouvelle*. Un esame più approfondito gli avrebbe mostrato che tutte le scienze empiriche hanno necessariamente in sè questo elemento storico, in quanto tutte lavorano sui prodotti dell'attività storica dello Spirito. La sola matematica, come acutamente vide il C., è una scienza affatto priva di elementi storici, perchè lavora sulle forme dell'intuizione; e così si spiega come l'edificio dei suoi teoremi sia un tutto ben unito e compatto, risolubile in una sola equazione, nella quale — per dirla con lo Jacobi — passato, presente e futuro fanno tutt'uno. Donde, nelle scienze empiriche, quell'antinomia tra la forma matematica, che, riducendo il futuro al presente, il presente al passato, il nuovo al vecchio, e distruggendo il movimento nel mondo, tende ad eliminare del tutto l'elemento storico, e quest'elemento, che può essere bensì indefinitamente spostato o allontanato, ma giammai distrutto, e che a volte, reagendo, ripiglia il sopravvento (di che un esempio l'offre il trionfo del Darwinismo in biologia).

Le scienze teoriche, secondo il C., comprendono cinque gruppi: le scienze matematiche, fisiche, biologiche, noologiche, politiche. Ogni gruppo della serie è più complesso del gruppo antecedente e meno del susseguente: presuppone le leggi di quello, ma ad esse aggiunge idee e leggi tutte sue proprie ed irriducibili. Così da un gruppo all'altro vi è iato, sbalzo, vuoto: i singoli gruppi sono luminosi, ma tra gl'intervalli si addensa e si addenserà sempre tenebra (pp. 309-18). Come è facile vedere, vi è gran somiglianza tra le classificazioni del Comte e del C. ed i criterii con cui son fatte (pp. 323-7); e, per mio conto, credo che la concezione del mondo a piani sovrapposti, diffusa dal Boutroux e adottata dal contingentismo francese, ripeta la sua origine, non tanto da una tarda e fievole eco della filosofia romantica tedesca, quanto dalla classificazione delle scienze del Comte, e forse anche del C. Solamente, il Boutroux ed i suoi seguaci diedero un significato *obiettivo* e *reale* a quella concezione, che nel Comte e nel C. ondeggiò continuamente tra questo significato e un altro, meramente critico e soggettivo.

Le due classificazioni del C. e del Comte rassomigliano anche in questo, che della psicologia fanno entrambe una provincia della biologia. Veramente, al riguardo della psicologia, la posizione del C. è, secondo il solito, assai indecisa: ora la nega del tutto, ora ne fa una scienza biologica, ora ne afferma la possibilità di divenire una scienza. Nè a noi preme assodare questo punto con precisione: solo faremo notare che le sue critiche alla psicologia serbano tutto il loro valore anche oggi, e colpiscono in pieno coloro, che col metodo psicologico sognano di rinnovare la filosofia. Del resto, date le sue obiezioni alla psicologia (identità di soggetto osservante e di oggetto osservato, snaturamento dei fenomeni psichici per effetto della riflessione su di essi, necessità di servirsi del linguaggio, discontinuo e lineare, per esaminare lo spirito continuo, multiforme e produttore del linguaggio stesso, dipendenza della psiche dall'organismo

e sopra tutto dalla società, e così via) (chap. IX), segue che la psicologia non potrà essere mai altro che una scienza empirica e naturale. E, difatti, il C. l'esclude dal novero delle scienze filosofiche.

Ma dove risalta tutta la superiorità del C. sul Comte, tutto il suo vivissimo senso della continua creazione della realtà e dell'insufficienza del determinismo matematico a spiegar questa creazione, è nella filosofia biologica (chap. X). Per lui, la vita, l'organismo è irreducibile al non vivente, all'inorganico. Nell'organismo operano bensì le forze fisico-chimiche, ma rette e frenate da un principio vitale e creatore. La prodigiosa crescita del reale su sè medesimo, visibile, più che altrove, nel mondo biologico, rivela l'insufficienza del nesso causale, e ci sforza ad ammettere un principio teleologico. Il quale opera accumulando realtà su realtà e spingendo la vita in tutte le direzioni: sovrapponendo la vita animale alla vegetativa, l'intellettuale all'animale, la morale all'intellettuale (ognuna di queste irreducibile all'inferiore), ed operando, non in modo continuo ed unilineare, ma col moltiplicare le divisioni ed i tipi in tutti i versi. Così, è vero che il regno vegetale è inferiore all'animale, ma esso non mette capo direttamente in quest'ultimo: quei due regni sono come due linee divergenti, che a loro volta ne danno luogo ad altre infinite: idea anche questa tesaurizzata dal Bergson, nell'*Évolution créatrice* (1). È notevole, in questa filosofia biologica del C., un'interessantissima critica del Darwinismo, allora appena ai suoi inizi. Il C. comprende benissimo che la lotta per la vita e la selezione naturale (inesplicabili, del resto, senza un principio teleologico) non possono spiegare se non il passaggio da una specie ad un'altra affine e quasi simile, ma che, per spiegare il sorgere di nuove specie, *toto coelo* differenti dalle vecchie, bisogna ammettere la generazione spontanea di tipi distinti fra loro, dotati di un' indefinita capacità di evoluzione, tale da permetter loro, in momenti determinati, di esplodere — per così dire —, dando luogo a nuove specie. Solo così si può spiegare il sorgere dell'uomo dai vertebrati superiori. Che cosa hanno detto di meglio, ai giorni nostri, Standfuss e De Vries?

Se non che, mentre il Comte afferma la complessità sempre crescente e l'oscurità sempre aumentante delle singole scienze, a misura che si salga nella scala della classificazione, il C. sostiene invece che il massimo d'oscurità non è al vertice, ma al centro, non nella sociologia, ma nella biologia. Il massimo di chiarezza è nei due punti estremi: nelle matematiche e nell'economia politica (pp. 312-18 e 323-7). Opinione, che ci resterebbe incomprendibile, se non sapessimo che pel C. l'ideale della scienza è la scoperta di leggi, che, in un mondo turbato dal caso e dal disordine, mettano ordine e razionalità. Perciò le leggi tipiche sono per lui le leggi statistiche, e tutta la sua filosofia è una filosofia della statistica (p. 324, n. 3).

---

(1) Cfr. H. BERGSON, *L'évolution créatrice* 3, Paris, Alcan, 1907, chap. II, soprattutto pp. 115-46.

È naturale che, con questo metodo, quando ci si trovi in presenza di un fatto singolo, il quale, per essere spiegato, richiede, non di essere messo in rapporto con altri, ma di essere analizzato a fondo per sé stesso, si sia obbligati ad ammettere il mistero, e, quando quei fatti sieno più, a moltiplicare i misteri. Nello stesso modo si spiega anche la stranissima filosofia della storia del C. (1).

All'occhio del C. tutta la realtà si svela come un'ascensione verso più alti destini, come un anelito continuo verso la consapevolezza. Perciò egli ammette un principio teleologico, che la governa. Ma, d'altra parte, per isfuggire al determinismo matematico non ha trovato nulla di meglio che l'idea del caso, concepito come incontro di serie causali indipendenti. Ma l'idea del caso è antitetica dell'idea di fine: il contingentismo è l'opposto del finalismo. Quindi, nell'atto stesso che il C. ammette, nella sua classificazione delle scienze, una prevalenza sempre maggiore del caso sulla ragione, dell'elemento storico sull'elemento razionale, fino a dire che, giunti alla storia umana, quello annienta quasi e distrugge questo (pp. 301-7), in pari tempo, per salvare il suo teleologismo e la sua concezione del mondo, come uno sforzo continuo verso la coscienza, è obbligato bruscamente a cambiare direzione, e ad ammettere che nella storia dell'uomo il caso va sempre decrescendo. Per lui, infatti, la storia traversa tre periodi: un periodo *preistorico*, in cui le società sono ancora in preda alle forze biologiche. Si formano le lingue, le religioni, le razze: è il periodo anonimo. Ad esso segue il periodo propriamente detto *storico*: è il periodo delle lotte politiche. Si costituiscono e si rovesciano le caste, le dinastie, gl'imperi. È il tempo delle grandi individualità. Il caso, prima assoluto padrone del campo, lotta adesso con la ragione. Ma come il C. ha concepito la ragione? L'abbiamo visto. Dopo essersi un po' sollevato sull'intelletto astratto, è finito per ricadervi, ed ha concepito come massimo grado dell'intelligenza dell'uomo (fine ultimo della storia, e quindi *principium movens* di essa) la formazione delle leggi statistiche. Non c'è quindi da meravigliarsi, se nel terzo periodo della storia — il periodo *post-istorico* — non vi sono più grandi individualità, grandi avvenimenti, fatti passionali. È il periodo della ragione: grigio, uniforme, monotono, livellatore, di durata indefinita. Non più geni, ma masse; non storie, ma gazzette; non narrazioni di avvenimenti, ma statistica e fisica sociale; non azioni eroiche e sacrificii inauditi, ma il pallido dovere quotidiano (chap. XI). È, insomma, il periodo della distruzione dell'individualità e della vita; e non dobbiamo meravigliarci che il C. lo ponesse come fine ultimo della storia, egli, che non aveva saputo della vita e dell'individua-

---

(1) Nella quale mi pare visibilissima l'influenza del Vico, che il C. non ebbe, se non di prima mano, attraverso l'opera del Michelet. Cfr. MENTRÉ, op. cit., pp. 51 n., 326 e 490.

lità farsi mai un vero concetto, nè svincolarsi definitivamente dal determinismo meccanico.

Ma, concepita l'intelligenza (verso cui ascende la realtà) come costruttrice di forme vuote, di vacue astrazioni, inetta quindi a muovere essa stessa la realtà, come spiegare che, nell'atto stesso che il caso va crescendo, il principio teleologico si afferma sempre più, fino a stabilire il regno completo della ragione e del calcolo? Ammettendo l'esistenza di un Dio personale e provvidenziale, con tutta la scorta degli attributi tradizionali (bontà, giustizia, saggezza, e così via), la cui esistenza la ragione non può nè affermare nè negare, ma a cui l'uomo crede per un istinto superiore ad essa e non meno sicuro. E, poichè la scienza non lascia posto per questo Dio personale, i suoi difensori dovranno appoggiarsi alla storia (al regno del caso!), per mostrarvi l'esecuzione di un piano provvidenziale, che mira alla fondazione e alla durata illimitata del cristianesimo e del periodo post-istorico. Nel quale, se non vi saranno più i forti sentimenti religiosi del periodo preistorico, nè i grandi fondatori di religione del periodo storico, vi sarà una religione (la cristiana), calma, quieta, monotona, di durata indefinita, finchè piaccia a Dio (alla sua saggezza o al suo capriccio) di sconvolgere tutto, e tutto far rientrare nel caos primiero (chap. XII). E così, ancora una volta, la filosofia delle scienze ricorre al soprannaturale e naufraga nel mistero.

ADRIANO TILGHER.

F. BALDENSPERGER. — *Les définitions de l'humour* (in *Études d'histoire littéraire*. — Paris, Hachette, 1907, pp. 176-222).

LUIGI PIRANDELLO. — *L'umorismo*, saggio. — Lanciano, Carabba, 1909 (8.º, pp. 187).

Il B. dà un'accurata storia (pp. 176-192) delle parole « umore » e « umorismo », in Italia, in Francia, in Inghilterra e in Germania, adoperando anche le ricerche da me pubblicate nel *Journ. of compar. liter.* del 1903. Qualche nuovo elemento è stato recato posteriormente dallo Spingarn, nella introduzione (p. LVIII sgg.) al primo dei due importanti volumi, nei quali ha raccolto i monumenti più cospicui della critica letteraria inglese del secolo decimosettimo (1). Il problema capitale circa

---

(1) *Critical Essays of the Seventeenth Century*, edited by J. E. SPINGARN, Oxford, Clarendon Press, 1908 (8.º, CVI-255, 362). Fanno séguito alla raccolta, data da Gregory Smith, dei critici del periodo elisabettiano. — Dei testi italiani sarebbe ancora da ricordare quella lettera del Tasso al Duca di Ferrara, dove si dice: « Creda pure che dei persecutori ne ho e non mi dia sempre dell'umorista quando le dico..... »; parola a cui il Duca, in una lettera ai suoi agenti, conferiva il giusto senso, scrivendo: « Bisogna prima ch'egli riconosca che è pieno d'umore