

il significato nuovo della matematica. Se l'A. non si fosse fermato a quella contraddizione apparente, gli si sarebbe presentato un problema di grande importanza: quello dell'unità dell'empirismo e del razionalismo, che anche nella posizione di Galileo non è punto trascurabile. E gli si sarebbe così ancora maggiormente chiarito il concetto dell'esperimento, che non è costruzione arbitraria della ragione, ma, come Kant aveva visto ed espresso nel brano riportato sopra, costruzione secondo leggi immutabili. L'esperimento, insomma, si produce già universalizzato e matematizzato. Certo la soluzione kantiana è per molti rispetti insufficiente; ma tale questione non è qui da decidere. Vi ho soltanto accennato, per mostrare che sul terreno c'è un problema importante a cui l'A. non ha dato un giusto rilievo.

Ma questo errore non turba gran che la linea generale del lavoro, che è tracciata con mano molto sicura ed esperta, sì che ogni studio serio intorno al pensiero di Galileo dovrà per l'avvenire prendere le mosse da questo saggio. Galileo ne viene perfettamente inquadrato in quel movimento storico che va dalla Rinascenza a Kant. Il suo sperimentalismo è il presentimento della filosofia empiristica; la sua dottrina che la conoscenza umana si eguaglia, *intensive*, a quella di Dio, nelle matematiche, prelude al razionalismo.

Dopo di Galileo abbiamo in Italia Giambattista Vico: « La sua posizione è una reazione al movimento galileiano. Ma è anche un determinare positivamente ciò che Galileo aveva determinato negativamente. Galileo aveva ristretto la scienza alla natura; Vico fa rinascere la filosofia assegnandole un nuovo compito: lo spirito umano come storia, proprio quello cioè che Galileo aveva lasciato fuori del suo campo di ricerca. Kant, scoprendo nella scienza della natura fondata da Galilei il principio vi-chiano che lo spirito sa perchè fa, completa Vico, rendendo alla filosofia Galileo » (p. 168).

Piace nel lavoro del Fazio la grande chiarezza dell'esposizione di concetti molto difficili, la completa padronanza della storia del pensiero, il tono molto concentrato del discorso e lo stile nudo, schematico, talora anzi secco: *omni ornatu orationis, veluti veste, detracto*. E siamo perciò lieti di annunziare agli studiosi di filosofia questo libro, che è insieme un ottimo saggio di critica filosofica e la prima rivelazione di un forte e serio ingegno filosofico.

GUIDO DE RUGGIERO.

WINCENTY LUTOSLAWSKI. — *Volonté et liberté*. — Genève, Librairie Kündig, 1912 (pp. xi-352).

La tesi che questo libro vuol dimostrare non è differente da quelle che solevano proporsi le vecchie psicologie, fondate sulle distinzioni delle « facoltà dell'anima », e si propongono le pedagogie di conio cor-

rente, in uso nelle scuole, che ne sono la tarda eco. Si tratta del problema dell'educazione della volontà, considerato da un punto di vista pseudo-formale, per cui la volontà vien ridotta a una specie di motore a scoppio, e lo studio della volontà a quello della preparazione dei combustibili e dei lubrificanti.

Ma, a dispetto della tesi, il libro del Lutoslawski riesce interessante, perchè attraverso le stravaganze e le piccinerie di cui è infiorato (specialmente là dove tratta dei mezzi psico-fisiologici dell'educazione della volontà) s'intravede un animo serio e preoccupato, che intuisce nella fiacchezza della tempra e nell'abulia la causa dei mali dell'umanità, e in particolare della sua patria, la Polonia, e che, tutto preso dalla sua idea, considera come buono ogni mezzo che valga a sollevarne le sorti. È, insomma, l'anima del patriota, con quella certa intonazione mistica, profetica, messianica, che essa assume presso gli Slavi.

Ma una dottrina, che ammetta la possibilità di un'educazione puramente formale del volere, deve presupporre una completa metafisica della volontà che la giustifichi. Quale è la metafisica del Lutoslawski? Egli ne dà un abbozzo nei primi capitoli del suo libro, e la battezza col nome di « *eleuterismo* ». Tale battesimo però non era affatto necessario, trattandosi di una teoria battezzata già una volta in Francia dal Ravaisson e dai suoi seguaci, col nome di « nuovo spiritualismo ». Ne daremo tuttavia un accenno, nella formulazione che ha assunto nell'A.

Questi, come già il Ravaisson, comincia con l'indirizzare la sua critica contro l'idealismo e il materialismo, i quali, a malgrado delle differenze, hanno un tratto fondamentale in comune: quello di fermarsi alle idee generali, in cui ogni diritto della personalità e dell'individualità resta assorbito e annullato. « L'uno e l'altro non conoscono che leggi generali: ora, ogni atto libero, emanante da una volontà, è un'eccezione che, anche se fosse unica, porrebbe la legge in iscacco » (p. 10). « La volontà non esiste nella materia nè nelle idee; essa non si trova che nell'individuo autonomo, cosciente della sua autonomia e delle sue relazioni con altri individui che sono distinti da lui » (p. 11). Una filosofia della volontà non sarà dunque nè idealistica, nè materialistica, ma spiritualistica.

Il modo d'intendere questo spiritualismo concorda esattamente nel Lutoslawski e nel Ravaisson. Il punto di partenza della speculazione è il soggetto umano; e l'analogia rende poi possibile la conoscenza del principio costitutivo di tutte le cose. « Il soggetto pensante e volente è per noi l'oggetto meglio noto; quello secondo il quale noi possiamo concepire ogni altra esistenza ». « Lo spiritualismo esplica il mondo esteriore per analogia col soggetto volente e pensante, e, giunto alla sua piena espansione e alla sua maturità, esso fa del volere il centro di ogni spiegazione dell'esistenza; noi quindi gli diamo il nome di eleuterismo, che significa filosofia della libertà ». « L'eleuterismo unisce il misticismo religioso allo spiritualismo filosofico, riconoscendo al di sopra dell'umanità una gerarchia di esseri spirituali, la cui volontà agisce al di là degli orga-

nismi che essa anima » (p. 22). Ciò vuol dire, in altri termini, che lo spiritualismo, logicamente svolto, porta allo spiritismo. E in effetti, posto il soggetto cosciente come una monade, ne deriva che tutti gli esseri si dispongono di fronte a lui come per una scala, dai più bassi ai più alti, in virtù del principio di analogia, che dissimula soltanto, e non spiega. L'impenetrabilità delle monadi l'una all'altra, la loro *Fensterlosigkeit*. E ne viene ancora che, dato il procedimento tutto estrinseco che è simboleggiato dalla « scala », la realizzazione piena del principio dell'essere, non che venir cercata nel soggetto umano, vien riposta in certe individualità soprannaturali (le schiere degli angeli, da cui non seppe liberarsi Leibniz), come quelle che son più libere dalle contingenze dell'essere umano. Questa struttura piramidale della realtà, avanzo dell'aristotelismo, si presenta, oltre che nel macrocosmo, nel microcosmo. Anche il soggetto umano vien risolto in un complesso di monadi disposte gerarchicamente, come già aveva sostenuto il Leibniz. La sola differenza sta in ciò, che l'A. è convinto della necessità di aprire le finestre alle monadi, cioè di ammettere delle influenze reciproche di esse tra loro. In ciò egli svolge un motivo tutto moderno, che a Leibniz era ignoto: quello della dinamica della vita spirituale. Ma questo motivo, inserito nel monadismo, è una vera stonatura: una volta ammesse le monadi, bisogna tenere ben chiuse le loro finestre; altrimenti si cade nello spiritismo, nella dottrina dei rapporti fantastici dell'anima e del corpo. Se il Lutoslawski avesse avuto una cognizione più approfondita della storia della filosofia, avrebbe inteso come quella dinamica della vita spirituale è stata scoperta solo attraverso una critica a fondo del monadismo.

Invece, la dottrina della gerarchia delle forme, unita a quella (spiritistica) dell'influenza delle monadi tra loro, doveva rendere la volontà, per il Lutoslawski, qualcosa di misterioso e di fantastico, quasi come un piccolo Dio trascendente, che fosse necessario propiziarsi in tutti i modi. Ed in effetti egli svolge con molta coscienziosità la sua promessa. Il problema è: come si può volere fortemente? Chi, come il Lutoslawski, non capisce l'inconcludenza di un tale problema, deve per necessità affannarsi a escogitare una comicità terapia della volontà, e cercar di rimuovere tutti gli ostacoli che possano guastarne il funzionamento. Il nostro A. ci ammannisce una ricetta molto abbondante, studiando minuziosamente gli effetti del tabacco, dell'alcool, degli stimoli sessuali ecc. ecc., sul funzionamento del volere, e sottoponendo a un lungo esame le pratiche in uso presso gl'Indiani, presso gli asceti cristiani, e perfino presso i seguaci (americani, s'intende) del *New Thought*.

Ma sorvoliamo su queste considerazioni ben poco meritevoli d'esame, per illustrare qualche idea più interessante del pensiero dell'A. Tra gli altri mezzi di educazione della volontà, egli annovera il suo nazionalismo; ma, in realtà, chi pensi allo scopo tutto propagandistico del suo libro, non tarderà ad accorgersi che quel nazionalismo è fine piuttosto che mezzo. Il nazionalismo polacco prende nome di messianismo. « Si chiama

Messianismo in Polonia una corrente di pensiero e di azione, che ha per oggetto la riforma sociale politica e religiosa dell'umanità, grazie ad una trasformazione profonda degl'individui e dei popoli, sotto l'influenza di una nazione diretta dalla Provvidenza, come fu quella dei Giudei nell'antichità ». « È in questo senso che i messianisti comprendono la missione della Polonia, e che fanno appello a questa nazione tutt'intera, perchè vi risponda, divenendo il Messia delle nazioni, inaugurando la vera vita nazionale e la carità tra i popoli » (p. 250). Per fortuna, non è precisamente identico il senso in cui i Giudei e i Polacchi sono intesi come popoli messianici. Osserva, infatti, altrove l'A. che « il popolo giudeo non ha che un'unità di razza e non un'unità nazionale: gl'individui che lo compongono hanno in comune molti tratti esteriori, ma non hanno una vera fisionomia spirituale » (264). Benissimo; ma il messianismo ha per sua premessa necessaria appunto il concetto di razza, e una volta che questo è liquidato e al suo posto è subentrato il concetto spirituale di nazione, è scomparso anche il messianismo. Quando non v'è più elezione fatale o provvidenziale di un popolo, ma ciascuno di essi, in quanto realizza con le sue forze un'intensa vita spirituale, è guida agli altri, non è più il caso di parlar di Messia. Ma l'A. tiene al primato della sua Polonia e, quanto più vede la sua patria depressa e incapace di sollevarsi, tanto più è propenso a volgere il suo nazionalismo tutto moderno verso l'antico messianismo. Chi saprebbe rimproverargli questo ingenuo patriottismo?

Interessanti sono le notizie che egli ci dà sulla storia del Messianismo polacco. Questa espressione è stata, com'egli ci dice, usata per la prima volta da Hoene Wronski, « che ha pubblicato tra il 1810 e il 1853, soprattutto in francese, molte opere di matematica, di filosofia, di politica, di polemica e sopra invenzioni tecniche » (p. 253). Nondimeno ha avuto poca efficacia. Dopo di lui, l'interprete più profondo della dottrina è stato Augusto Cieszkowski, uno scrittore, che il Lutoslawski considera come il maggior rappresentante della filosofia europea e delle cui idee s'è fatto banditore. Questi messianisti, conforme alla loro dottrina della gerarchia delle forme, ammettono un'autorità spirituale sopraordinata: la Chiesa; ma pare che questa non si sia data mai soverchia pena per i suoi zelanti figliuoli (v. p. 259).

Leggendo la lunga storia del messianismo, ho provato un'impressione curiosa. Di tratto in tratto, mi pareva che si trattasse d'una storia antica di più secoli, ed ero poi costretto a riscuotermi, e a pensare che quella era storia dei nostri giorni.

G. B. R.