

umoristica, è forma affatto esteriore e d'acatto: è imitazione di scrittori, dai quali il Rostagni distanzia Giuliano di un gran tratto, quando allo scetticismo di Luciano contrappone la fede seria, austera di Giuliano. La quale fede è il vero centro dell'anima, in cui bisogna cercare la sorgente dell'arte. Giuliano non è capace di ridere; e non ride mai, nè nei *Cesari* nè nel *Misopogone*; benchè la forma di cui egli si serve è l'ironia appunto di quegli scrittori che non sentono come lui, e quasi non hanno niente di comune con lui; e perciò possono ridere. Quando Giuliano atteggia le labbra a un sorriso, le labbra gli si contraggono subito per l'amarezza, e l'occhio scintilla di sdegno. Egli neppure è tanto superiore a quel mondo che rappresenta, da poter attingere l'ironia di Socrate, che guarda tranquillo all'errore dall'alto della verità del cui possesso è sicuro. Giuliano polemizza con gli anonimi Antiocheni che hanno riso di lui con giambi, che egli imperatore non disprezza; tanto da rispondere ad essi con un lungo scritto che indirettamente è un'apologia. È alle prese coi suoi avversari, che infine hanno il coraggio di opporre una religione propria alla sua. Così nei *Cesari* facendo la rassegna de' suoi predecessori, istituisce implicitamente un paragone tra sè e loro, tra il suo e il loro ideale; e non può ironizzare, perchè si tratta per l'appunto di giustificare se stesso innanzi a se stesso: che è ciò che di più serio e di più solenne l'uomo possa fare. Questo mi pare propriamente il tono dei due scritti e della personalità dello scrittore.

G. G.

VICTOR DELBOS. — *Philosophie française*. — Paris, Plon, 1920. (pp. iv-366, in-16.°).

È la quinta edizione dell'opera, in cui la mano pia del Blondel raccolse dopo la morte dell'autore (avvenuta il 16 giugno 1916) i resti d'un corso sulla filosofia francese che il Delbos tenne alla Sorbona nel secondo anno di guerra con l'intendimento di ricavarne appunto un libro. Appunti, per la maggior parte, presi dallo stesso autore per le sue lezioni, di cui soltanto un capitolo riuscì a stendere in forma definitiva per la stampa. Un capitolo poi desunto dalle note degli uditori. Dopo Maine de Biran, Saint-Simon e Augusto Comte, tutto il resto della filosofia francese del sec. XIX da Royer-Collard e Cousin a Lachelier e Boutroux era stato condensato dall'autore in una sola lezione molto compendiosa. Della quale lezione finale rimase tra le sue carte uno sbizzo troppo rudimentale perchè potesse pubblicarsi. E il Blondel ne dà in una nota un semplice cenno riassuntivo. Dopo tre lunghi capitoli consacrati a Descartes, Pascal e Malebranche, in forma molto stringata, ma accurata sempre e documentata, è esposto il pensiero di Fontenelle e Bayle, Voltaire, Montesquieu, Diderot e gli Enciclopedisti, Buffon e Lamarck, Rousseau, Condillac e

De Bonald oltre i già ricordati: in modo che tutto ciò che di notevole dal punto di vista generale della storia della filosofia fu pensato in Francia dentro i termini accennati, si ritrova in questo volumetto indicato con molta lucidezza. Ma, come tutti i libri ricavati da appunti scritti per uso personale, e che l'autore non abbia avuto agio di svolgere e comporre in una sintesi definitiva, il libro lascia insoddisfatti: e per quanto già in questi suoi appunti il Delbos si studiasse evidentemente di elaborare una ricostruzione del pensiero francese da Descartes in poi, e non si contentasse di raccogliere soltanto dalle opere degli scrittori i materiali da mettere a profitto nell'opera viva della lezione, si ha l'impressione di essere innanzi a un primo schizzo provvisorio, del quale l'autore si servirà per fermare i punti su cui dovrà poi lavorare. Manca quel lavoro che probabilmente fu fatto nelle lezioni; quel lavoro onde uno storico dell'intelligenza del Delbos, quale si fece conoscere nell'ampia monografia sulla *Filosofia pratica di Kant*, e anche meglio già nel volume sul *Problema morale in Spinoza e nella storia dello spinozismo*, investe in pieno la materia, e la fonde e riplasma nel proprio concetto.

Il 6 novembre 1915 iniziando questo corso, lo stesso autore scriveva a un amico di voler « *montrer en quoi la France s'est révélée dans ses façons de philosopher autant que dans ses doctrines, indépendamment de l'influence anglaise ou allemande* ». Voleva fare anche nella storia della filosofia opera patriottica. E infatti in una lezione preliminare si cerca di determinare alcuni caratteri generali della filosofia francese, che dovrebbero essere i titoli di gloria di essa, contraddistinguendola — non occorre dirlo e il Delbos infatti non lo dice — dalla speculazione tedesca: affiatamento della filosofia con la scienza e interesse pratico del filosofare, diretto per lo più a suscitare l'azione, e ripugnante a chiudersi dentro il circolo della pura vita contemplativa. Ma queste generalità preliminari hanno, per lo meno, il difetto di essere semplici generalità, per se stesse, in astratto, insignificanti; e nell'esecuzione del lavoro si direbbe che l'autore si dimentichi de' suoi propositi. E non occorre aggiungere che è costretto a non tener più conto di quel suo primitivo desiderio di dimostrare la filosofia francese libera da ogni influsso inglese o tedesco, dovendo esplicitamente prendere in considerazione l'effetto del pensiero inglese durante il secolo XVIII, e quello dell'idealismo tedesco nella prima metà del XIX. Ma, a parte quel qualsiasi carattere che egli storicamente poteva assegnare al pensiero francese, questo carattere, comunque determinato, può ritrovarsi soltanto in una individualità storica, vivente una vita propria; la quale, a sua volta, è pensabile soltanto per mezzo di un concetto che trascenda i singoli pensatori e i singoli sistemi e giovi a spiegare la logica interna ad essi: per mezzo cioè di quella ricostruzione che nel libro, allo stato a cui è rimasto, manca affatto. Manca come ricostruzione filosofica *stricto sensu*, e manca come ricostruzione storica; perchè nè si vede una linea di svolgimento logico da Descartes a Comte o Boutroux, nè si vede in che modo tutta la storia della Francia, come

confluisce nella storia della sua cultura, o del suo spirito, si muova attraverso il progresso del suo pensiero speculativo. A cominciare da Cartesio. Comincia forse con lui il pensiero francese? E Montaigne e lo scetticismo del sec. XVI? Donde sorge Cartesio? E Pascal, così diverso da Descartes, come si spiega dopo di questo? Non già che il pensiero di un autore si possa ridurre a quello dei suoi predecessori; ma nessuna idea è isolata, e ogni sistema è parte di un sistema che è tutta la storia. È appunto questa totalità della storia difetta nel libro del Delbos. Donde un che di scheletrico nella struttura generale, e un che di angusto, di ingiustificato nei particolari, quantunque i particolari siano scrupolosamente ed esattamente determinati. Manca lo spirito, il pensiero dello storico. E questa mancanza importa che gli stessi particolari rimangano privi del loro intrinseco significato, e quantunque materialmente esatti, siano effettivamente falsati nel loro valore ideale, che è il loro preciso valore storico.

Un esempio. A proposito dell'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, quale si ritrova in Cartesio, l'autore, messo già sull'avviso dallo stesso Cartesio, sente il bisogno di indicare la differenza che lo distingue nettamente dall'argomento com'era stato formulato dalla filosofia medievale e confutato da Tommaso d'Aquino. E la determina dicendo che la prova cartesiana « *part non pas d'une idée dont le sens n'est que nominallement fixé, mais d'une idée qui représente une nature ou une essence* »; e soggiunge: « *Or ce que pour la défendre Descartes soutient énergiquement, c'est que l'existence n'est pas une propriété à part qui pourrait manquer d'être réelle alors que la pensée la conçoit nécessairement comme telle; c'est que la restriction du droit de la raison à affirmer dans ce cas la nécessité de l'existence, comme elle affirme dans d'autres cas la nécessité de telle propriété mathématique, est une restriction arbitraire* » (p. 38). Pensiero che si ritrova infatti in Cartesio, ma che non rappresenta il reale motivo del suo ritorno all'argomento ontologico, nè quindi la sua storica caratteristica. Giacchè infatti Cartesio deduce dall'analisi della idea vera di Dio i caratteri della chiarezza e distinzione propri d'ogni idea vera; ma non può perciò fondare la verità di quell'idea su questi caratteri. Quell'idea è vera pel presupposto dogmatico del suo filosofare, che lo trae fuori dal *Cogito*, ossia dall'essere che è realizzato dallo stesso pensare, per farlo passare a un essere che è presupposto dallo stesso pensare: presupposto perfettamente identico a quello di Anselmo d'Aosta e d'ogni platonico. La differenza profonda sta in ciò, che Cartesio non muove dall'idea di Dio, ma a questa idea arriva partendo dal *Cogito*, e per renderci conto della limitatezza o imperfezione di quell'essere che gli si presenta dapprima come pensiero; ma pensiero che dubita e perciò imperfetto, finito, e inconcepibile quindi senza il concetto dell'infinito. È questa immanenza del concetto dell'infinito al concetto del finito, di quel reale che Cartesio ha testè scoperto, che lo differenzia dalla filosofia medievale. Credere che un realista come Anselmo d'Aosta e come tutti gli altri che accettarono per buona la prova ontologica possa

prender le mosse da un'idea il cui significato non sia fissato se non nominalmente, è chiudere gli occhi sopra la serietà dei pensatori da cui si vuol distinguere Cartesio; ma per voler vedere così soltanto Cartesio, si finisce col non vedere nemmeno Cartesio.

Un altro esempio. Della filosofia del Condillac, che, secondo il Delbos, racchiude elementi molto complessi e difficili a definire, egli dice che è stata eccessivamente semplificata e giudicata su dati incompleti. Certo, anche pel Delbos, volendola caratterizzare con una parola, si deve conservare la qualifica usuale di sensualismo. Ma, egli avverte, « *il faudrait observer que le terme de sensationniste vaudrait beaucoup mieux, et il faudrait sur tout marquer que son sensualisme ne l'orient à aucun degré vers le matérialisme* » (p. 252). E altrove insiste su quest'avvertenza, ritenendo sbagliato il giudizio che gli spiritualisti dei primi decenni del secolo XIX diedero di Condillac considerandolo come materialista. E anche qui mi pare bensì che, giudicando Condillac con Condillac, si possa parlare di sensualismo, o sensazionismo, che è piuttosto idealismo che materialismo. Ma Condillac appartiene alla storia della filosofia, dove oltre di lui ci sono anche i suoi critici che lo giudicarono materialista; e dovettero pure avere le loro ragioni. E il Delbos da questo punto di vista superiore, che è quello dello storico, avrebbe potuto riconoscere anche il valore di queste ragioni, soltanto se avesse riflettuto che lo spirito ridotto a mera sensazione, ossia a un mero fatto, variabile sì, ma per cause puramente meccaniche, è esso stesso concepito materialisticamente, anche se non ridotto a una fantastica realtà esteriore.

G. G.

TOMMASO CAMPANELLA. — *Città del sole*: testo critico, introd. e note a cura di GIUSEPPE PALADINO. — Napoli, Gennaro Giannini, 1920 (pp. xxxiv-63, in-16°).

Finalmente abbiamo un'edizione attendibile del testo italiano, che è pure il testo primitivo, di questo celebre opuscolo del Campanella: contendo, com'è noto, le edizioni italiane anteriori a quella del Solmi, una traduzione italiana del testo latino pubblicato dall'Adami in Germania nel 1623, e ripubblicato con aggiunte e modificazioni dallo stesso autore a Parigi nel 1637. Ricorse bensì il Solmi ai manoscritti, ma senza cercarli tutti, e senza quindi vagliarli per trarne la lezione più genuina che si potesse. E dei difetti gravi del suo tentativo discorse qui il Croce (*Critica*, II, 405), mostrando quanto in molti casi fosse evidentemente da preferire il testo offerto da un codice della Bibl. naz. di Napoli, sulle cui peculiarità il Croce stesso aveva richiamato l'attenzione fino dal 1895; e come la lettura del Solmi fosse non di rado evidentemente erronea. Venne più tardi una delle solite acciabbature di D. Ciampoli,