

## NOTE

### SULLA PIÙ RECENTE FILOSOFIA EUROPEA

(Continuazione: vedi fascicolo IV, pp. 252-260)

---

#### IV.

#### IDEALISTI INGLESI (BAILLIE, COLLINGWOOD).

Ho citato in un articolo precedente<sup>(1)</sup> il Baillie, uno degli epigoni dell'hegelismo, il cui intelletto, turbato dalle visioni della guerra, s'è abbandonato a considerazioni pessimistiche sulle sorti della filosofia. Il caso non è nuovo, anzi, in altri rami dell'attività umana, è stato uno dei più comuni fenomeni del disorientamento spirituale del dopo-guerra. Ma in filosofia, esso presenta questo di particolare, che il pessimismo filosofico è a sua volta una filosofia, e ribadisce la servitù invece di dare la desiderata liberazione.

Ora, è accaduto al Baillie di cambiare un padrone migliore con un altro peggiore. Sconfessando il suo passato hegelismo, egli vorrebbe porsi al di sopra della mischia dei sistemi filosofici, in una posizione che si differenzia dal tradizionale eclettismo in ciò, che non tende a conciliare insieme delle dottrine già date, bensì a riserbarsi un terreno neutro, immune dai contrasti delle scuole, per esplicarvi un pacifico lavoro di dissodamento. L'ultimo suo libro *Studies in human nature* (1921) consta infatti di una serie di saggi quasi staccati, concernenti il significato dell'attività mentale per la vita umana, il valore della memoria, il concorso dei fattori emotivi e pratici nella conoscenza, ecc. ecc.; che nel loro complesso vorrebbero essere contribuiti ad una psicologia del lavoro mentale, valida egualmente per i realisti e per gl'idealisti.

Se egli non avesse fatto che condurre a termine una tale intrapresa, noi potremmo risparmiarci di esaminare il suo libro. In-

---

(1) V. in questo vol., p. 21.

vece gli accade che il suo ingegno filosofico reagisca quasi inconsapevolmente contro la superficialità di questo imparziale psicologismo; sì che, di fatti, egli finisce col darci di più e di meglio di quel che s'era proposto. Le parti più vive del suo libro sono appunto quelle in cui nella sua apparente imparzialità si nasconde un costante motivo polemico contro il realismo; ciò che conferisce ad esso una insospettata e inconfessata attualità nell'ambiente filosofico inglese contemporaneo.

Il realismo cerca di convertire i concetti in oggetti; ora, osserva il Baillie, se tali essi fossero realmente, non sarebbero affatto oggettivi, perchè non avrebbero più il carattere di funzioni mentali in riferimento agli oggetti, donde l'oggettività scaturisce (1). Inoltre il realismo pone sullo stesso piano la mente che conosce e gli oggetti conosciuti (si ricordi il *percipient event* dell'Alexander e del Whitehead). Questa tesi ripugna essa pure a un ingegno filosoficamente educato, come quello del Baillie. Nel conoscere, egli dice, la mente trascende il suo oggetto; essa ha una individualità da conservare, che è più alta, nell'ordine dell'essere, di quella dell'oggetto; la sua relazione conoscitiva con la natura non è che un gradino per il raggiungimento di un suo più elevato livello di esistenza. Ed è senza senso dire che la mente copia la natura delle cose o riproduce l'ordine del mondo in termini intelligibili. Questa veduta capovolge la realtà della situazione, perchè implica che la mente non porti nulla di nuovo nel mondo; e che questo sia già completo in sè senza la mente, la quale, può tutt'al più duplicare a guisa di ombra ciò che sostanzialmente è già dato. Invece la realtà non è conosciuta come completa fino a che la mente non ne raccoglie in sè tutta la sostanza. È impossibile copiare finchè non si conosce l'originale; e ciò significa che la conoscenza dell'originale non può essere essa stessa una copia. È egualmente impossibile copiare finchè l'originale non è tutto presente innanzi a noi; ma se è richiesta la mente per completare la realtà, l'originale non è tutto in essere finchè non c'è la mente, — vale a dire che la così detta copia è essa stessa un fattore costitutivo dell'originale (2).

Il motivo di queste critiche al realismo è evidentemente idealistico; ma invano ci aspetteremmo di vederlo svolto fino in fondo,

(1) BAILLIE, *Studies in human nature*, 1921, p. 26.

(2) *Ibid.*, pp. 53-58.

fino cioè al punto in cui l'originale e la copia si unificano in un sol testo. Sembra che il Baillie dopo aver negato che la mente abbia una funzione di amanuense, voglia attribuirle quella di un disegnatore che tracci, a suo gusto, degli arabeschi. La mente, nel conoscere, non mira a rivelare un mondo oggettivo, ma a realizzare sè stessa nella sua libera individualità; essa opera *for its own sake and for nothing else*. Certo, anche il mondo oggettivo è in qualche modo pervaso da questa attività che gli conferisce un nuovo significato: però siffatto modo d'essere della natura, come sostegno della vivente individualità, lascia sempre supporre un modo di essere diverso e più primitivo, in cui potrà sempre rifugiarsi il realismo. Quest'ultimo non sarà mai sorpassato, fino a che gli verrà opposto soltanto che « la verità non è la realtà, ma una conscia realizzazione di una individualità totale » (1). Siamo qui in presenza di una forma di prammatismo idealistico, esposta alla stessa difficoltà del comune prammatismo: come si spiega il realizzarsi della mente nella conoscenza, se la funzione oggettiva della conoscenza stessa viene frustrata?

Si può osservare infine una curiosa analogia tra questa veduta del Baillie e le idee esposte dal filosofo francese Rémacle in una serie di articoli pubblicati tra il 1893 e il 1897 nella *Revue de Métaphysique et de Morale*. Che cosa sono, si chiedeva il Rémacle, la riflessione, la conoscenza, la scienza? Non rappresentazioni di oggetti preventivamente dati, ma creazioni, che non riproducono il reale, ma lo continuano, lo completano e rispondono a bisogni del tutto soggettivi di stabilità e di equilibrio interno (2). Non so se il Baillie sia consapevole di questa stretta rassomiglianza; poichè nel suo libro gli scritti del Rémacle non sono citati, e non è lecito dubitare della sua probità mentale, è da ritenere il rapporto sia soltanto fortuito.

Col Baillie una generazione filosofica tramonta; col Collingwood ne sorge una nuova. Il Jettore italiano degli scritti di questo giovane filosofo vi si trova in un ambiente che le opere del Croce gli hanno già reso familiare; pure egli non può non avvertire che l'accento del pensiero e il contenuto stesso delle esperienze spirituali sono nuovi, e irriducibili alle fonti italiane. Il libro finora

(1) *Ibid.*, pp. 58, 66, 75.

(2) V. anche: PARODI, *La philosophie contemporaine en France, 1920*<sup>2</sup>, p. 297.

più importante del Collingwood ha per titolo *Speculum mentis* e per oggetto lo studio dei rapporti dialettici tra le forme dello spirito. Di esso discorse ampiamente il Croce ne *La Critica* (1) e vi osservò « tale copia di pensieri che richiederebbe lungo e particolareggiato esame ». « Può darsi, egli soggiungeva, che io più in là mi risolva a questo esame e torni a discorrere di alcune sue parti »; intanto si limitava a giudicarne la prima, che tratta dell'estetica, e che in certo modo è la chiave di volta delle rimanenti. Ma prima di accennare alle obiezioni crociane, gioverà indicare i tratti differenziali della costruzione del Collingwood di fronte alle sue fonti italiane. Diversamente dal Croce, egli ritiene che il nesso delle attività spirituali risulti da una dialettica di opposti e non di distinti; su questo punto egli aderisce alla veduta del Gentile, o meglio, rendendo a Cesare quel ch'è di Cesare, dello Hegel; — senza per altro accettare la triade hegeliana — arte, religione, filosofia — che costringe le attività spirituali in un letto di Procuste, annullando alcuni caratteri peculiari e differenziali di esse: p. es. l'autonomia della scienza naturale. E dell'opposizione dialettica il Collingwood ha, come pochi altri il sentimento profondo, aderente alla ricchezza e varietà delle forme dell'esperienza umana. Leggendo il suo libro, noi non c'imbattiamo mai in quel mero formalismo in cui ha finito con l'adagiarsi beatamente il Gentile e che, condito di retorica, serve spesso a dissimulare l'aridità e il vuoto mentale.

Per il Collingwood l'ordine irriversibile e progressivo delle attività spirituali consta di cinque momenti: arte, religione, scienza naturale, storia, filosofia; e il loro moto ascensivo è determinato da ciò, che ponendosi ognuna di esse come definizione della verità o dell'assoluto, rivela la propria natura contraddittoria e svolge dal suo seno stesso un'esigenza che solo la forma superiore può adempiere; così, di forma in forma, si ascende fino alla filosofia, che tutte le spiega, le riscatta e le armonizza nell'unità dello spirito. Questa unità non è soltanto un bisogno architettonico della ragione; essa è, più ancora, un'esigenza vitale dello spirito moderno, che, avendo rotto, fin dagli albori del Rinascimento e della Riforma, la compatta unità della coscienza medievale e sparpagliato in un logorante particolarismo le sue numerose attività, sente i danni di questa dispersione e il valore della riconquista di una umanità totale.

(1) Vol. XXIII (1925), pp. 55-59.

La prima e più elementare forma di attività spirituale è l'arte, che il Collingwood considera come « immaginazione » (*imagination*) non già nel senso peggiorativo criticato dal Croce, ma nel senso crociano di « fantasia ». Con questo termine vien designato, essenzialmente, il carattere non assertivo dell'arte, che, come tra breve vedremo, è di grande momento nella crisi della coscienza artistica e nel superamento di essa. In generale la dottrina dell'arte delineata in « *Speculum mentis* » e poi più largamente svolta in un bel libriccino divulgativo « *Outlines of a philosophy of art* » è di stretta ispirazione crociana, senz'essere però una parafrasi del pensiero del Croce, contenendo applicazioni originali, le quali rivelano una diretta esperienza artistica. Per non addentrarci troppo nei particolari, sorvoliamo sugli sviluppi dei temi crociani a noi ben noti della « totalità dell'opera d'arte », della polarizzazione dell'attività estetica nel bello e nel brutto, del carattere monadistico dell'arte, per cui essa è nelle sue manifestazioni essenzialmente discontinua. « Senza dubbio, soggiunge l'A., la storia dell'arte mostra una certa continuità di sviluppo, ma la mostra allo storico, non all'artista » (1).

Però, in contrasto col Croce, il Collingwood afferma l'incapacità dell'arte di sostenersi come un tutto spirituale *self-contained* ed autonomo. Il pensiero, di cui essa è l'espressione più elementare, la rode dall'interno e la spinge a sorpassarsi. Questa crisi è rappresentata dall'antitesi, insita alla coscienza stessa dell'artista, tra l'arte e la critica: « o l'artista è un sognatore incoerente, o è un critico; e se non è l'uno è l'altro. Ma, benchè ogni artista sia un critico, il suo successo nell'arte sta nel dimenticare e negare di essere un critico ». Di qui la natura contraddittoria di questi due elementi, che pure sono egualmente necessari, del suo spirito. Inoltre, come Kant ha detto, la bellezza è un fine senza fine; il bello ha l'aria di condurre a compimento un fine, di significare o d'intendere qualche cosa; ma quando si chiede che cosa intenda o significhi, non si può dire che cosa sia. L'arte è *significance without signification*; essa è pregnante di un senso che non può rivelare, ma la cui rivelazione s'impone allo spirito umano, che è, sì, artistico, ma è più che soltanto artistico. « Questo stadio esiste per essere superato. Se noi scopriamo che cosa esso significa, lo stadio estetico è già oltrepassato. L'arte deve morire come la conoscenza

---

(1) *Speculum mentis* (1924), pp. 71-72.

cresce. Ma essa perisce come la fenice che risorge dalle proprie ceneri... Il valore dell'arte come forma di esperienza è l'auto-trascendenza. L'arte non è attaccata e distrutta dalla filosofia come da un esterno nemico; ma si distrugge da sè, per la sua intima contraddizione, definendo sè stessa come pura intuizione ed espressione, immaginazione e pensiero, significazione senza significato, concetto intuitivo » (1). Qui, come si vede, siamo in presenza di temi schiettamente hegeliani; e ci si spiega che il Croce, il quale ha costantemente combattuto l'idea romantica della « morte dell'arte » contesti la validità anche di questa ultima incarnazione di essa. Nella recensione di cui ho testè parlato, il lettore de *La Critica* troverà svolte le principali istanze critiche contro siffatto modo d'intendere il superamento dell'arte.

Dunque, per il Collingwood, l'arte fallisce perchè non afferma (la realtà); la religione invece afferma ciò che immagina. Il punto in cui il fanciullo comincia a chiedere se le storie sono vere, è un punto di già più avanzata evoluzione. Occorre una certa critica; così la religione non può affermare tutte le favole come indiscriminatamente reali, tanto più che esse sono spesso in contrasto l'una con l'altra (2).

Come la religione è il dialettico sviluppo dell'arte, così la santità è lo sviluppo dialettico della bellezza. La religione è arte che afferma il suo oggetto; l'oggetto dell'arte è il bello, perciò il mito è il bello affermato come reale. Quindi il rapimento e l'ammirazione che suscita in noi l'opera d'arte è, nel caso della religione, fusa col convincimento che ci troviamo di fronte a qualcosa che non è la nostra mera immaginazione, ma è infinitamente reale, il fondamento e la fonte del nostro essere. Così la nemica della religione è l'idolatria, la pretesa di adorare un oggetto che, per quanto squisito all'occhio dell'artista, non può reclamare una realtà autonoma (3).

La chiave per la comprensione della religione nella sua intimità è un principio che in essa esiste solo implicitamente e che consiste nella distinzione tra simbolo e significato. Il rituale di una particolare cerimonia e la sua mitologia sono strettamente legati insieme, così che non si può dire se l'uno è causa dell'altra o viceversa. Il fatto è che essi vengono all'esistenza in un sol tempo,

---

(1) *Ibid.*, p. 90.

(2) *Ibid.*, pp. 110-113.

(3) *Ibid.*, p. 120.

atto sacro e storia sacra, e raggiungono la loro forma più alta e ragionevole quando la storia sacra rivela sè stessa come un credo e l'atto sacro come la solenne recitazione di quel credo. Ora questi atti e storie, coi loro sviluppi, formano il corpo della religione; l'anima è invece nel loro significato. Tale distinzione tra corpo e anima è implicita nella religione, ma celata ad essa, e non diventa esplicita che quando passiamo dalla religione alla scienza. Qui il linguaggio si fa trasparente e noi ne cogliamo il senso; mentre nella religione il linguaggio è ancora opaco, fuso col suo significato in una indifferenziata unità. Ma se, in sede puramente religiosa e non ancora scientifica, noi tentiamo di risvegliare l'anima e di liberarla dagli inceppi del corpo, l'anima stessa nel suo trionfo piomba negli abissi del misticismo: questo è la corona della religiosità, e insieme la sua più mortale nemica; i grandi mistici sono insieme santi ed eresiarchi (1).

Queste conseguenze scaturiscono dalla peculiarità della distinzione tra simbolo e significato: poichè la distinzione implicitamente c'è, la parola e l'atto religioso son pieni di significato: essi sono sentiti come carichi di tutto il peso di un messaggio inespresso, e questo senso di oppressiva « *meaningfulness* » è la vera fonte della santità e dell'adorazione. Noi non intendiamo nè vediamo la verità, ma solo il simbolo che la porta, e perciò consideriamo quest'ultimo come infinitamente prezioso. È materia di comune osservazione che la religione non spiega mai sè stessa, e che se le si chiede: che cosa significa il simbolo? essa non ci risponde che con un altro simbolo. La religione non può interpretarsi, non perchè non abbia significato, ma perchè, pur avendolo, essa pensa di averlo già espresso. Un aspetto del grande paradosso della religione è il fatto che essa reclama la verità ma rifiuta di discutere (*claims truth but refuses to argue*): e questa è la fede (2).

L'antitesi, nella religione, tra simbolo e significato, si risolve nella scienza, con la quale la vita del pensiero si libera, non dal linguaggio, ma dalla opacità del linguaggio e ne penetra il senso. Così la scienza cessa dal personificare le astrazioni, ma le presenta così come sono. Nel suo persistente astrattismo, la scienza è l'erede della religiosità: il concetto, come emerge dalla sua crisalide nella vita esplicita, porta con sè i segni del suo carattere originario. La storia della scienza europea comincia con la rottura tra scienza e

(1) Ibid., pp. 122-127.

(2) Ibid., pp. 127-131.

religione nella mente dell'antica Grecia, e i concetti della scienza greca appaiono come degli dèi impersonalizzati. A somiglianza degli dèi di cui prendono il posto, essi sono sospesi al di sopra del mondo sensibile in un cielo proprio. Così il segreto della scienza vien trovato nell'assoluta distinzione tra l'universale e i particolari, tra il mondo del pensiero e il mondo dei sensi<sup>(1)</sup>.

La scienza per eccellenza è apriori o deduttiva ed ha il suo tipo ideale nella matematica, che non ha che fare con lo spazio o il tempo o la quantità — elementi di concreta esperienza — ma è semplicemente una dottrina di ordine. Dalla matematica, al determinismo, al materialismo, è un unico e ininterrotto corso di pensiero scientifico: la matematica significa la falsa trascendenza reciproca dell'uno e dei più; il determinismo la falsa trascendenza della condizione rispetto al condizionato; la materia infine è la sostanzialità o realtà degli oggetti, concepita come trascendente rispetto agli oggetti stessi. « Si è a volte fantasticato — soggiunge il Collingwood, riferendosi ad alcuni indirizzi scientifici contemporanei — che la fisica moderna, con la sua tendenza a risolvere la materia corpulenta (*gross-matter*) in energie, eventi o determinazioni dello spazio-tempo, sia sulla via di oltrepassare il materialismo con la sua stessa dialettica. Non è così. L'essenza del materialismo, la sua asserzione di un sostrato indifferente, identico a sè stesso, al di là della varietà dei fatti empirici, non è mutata se questo sostrato si chiami materia, energia o spazio-tempo. Il materialismo è un fenomeno logico, è l'indifferenza dell'astratto universale ai suoi propri particolari »<sup>(2)</sup>. Di fatto, la materia, secondo l'antica moda, era l'esponente di un ancora incompleto materialismo, perchè la sua corpulenza era un residuo di qualità sensibili non ancora espulse dal puro concetto; le vedute più moderne non fanno quindi che raffinare ed epurare il materialismo.

Per questa via, la scienza trionfa, ma la realtà si nullifica in vuote determinazioni spaziali. Ed è il fato della scienza deduttiva, nella formulazione che ha ricevuto dai Greci; se la moderna scienza fisico-matematica vi si sottrae, è perchè essa appartiene ad un più alto stadio (induttivo) di sviluppo scientifico. Gli scienziati, dal Rinascimento in poi, iniziarono una grande battaglia per il riconoscimento dei fatti. Osservazione ed esperimento, essi sostennero, sono le vere fonti della conoscenza scientifica. Essi erano anche

(1) *Ibid.*, pp. 159-161.

(2) *Ibid.*, p. 167.

matematici; ma la matematica doveva formare solo lo scheletro o il corpo della scienza; la carne e il sangue venivano dall'esperienza. Tuttavia, l'osservazione e l'esperimento non sorpassano la deduzione apriori. L'induzione infatti riposa su di un principio variamente descritto come uniformità della natura, causalità universale, ecc., che, appunto perchè forma il fondamento dell'induzione, non può riposare su di essa. Il principio dell'uniformità è quello che la deduzione assume, cioè l'esistenza del concetto astratto, indifferente alle variazioni e al mutamento. Quindi non si può parlare di priorità dell'induzione o della deduzione: la scienza le assume insieme, senza riuscire a fonderle in una unità. Se le fondesse, allora la scienza come tale perirebbe, perchè induzione e deduzione sparirebbero; il che implicherebbe la negazione di ogni distinzione nel processo dell'universale al particolare e viceversa, e il riconoscimento che universale e particolare non sono separati, ma solo distinti momenti di un tutto indivisibile. Ma la scienza non è che l'affermazione del concetto astratto; quando questa astrattezza è riconosciuta, essa è trascesa: una conscia astrazione non è più un'astrazione, perchè implica l'affermazione di una realtà che soggiace ad essa. La scoperta dell'astrattezza della scienza è la nascita della storia (1).

Universale e individuale, realtà e apparenza, necessità e contingenza, creano con la loro opposizione dei problemi che per la coscienza scientifica sono insolubili. L'apparenza deve essere apparenza di una realtà; il contingente dev'essere in qualche modo fondato sul necessario: questi termini sono stati soltanto separati, ma non posti in relazione l'uno con l'altro; essi hanno bisogno di essere riuniti e spiegati come egualmente necessari scambievolmente. Questo bisogno è soddisfatto dalla coscienza storica, il cui oggetto è l'individuo; non più un astratto universale divorziato dai suoi particolari egualmente astratti, bensì un universale che si particularizza, un particolare fondato sulla propria universalità. Per la storia, la verità non è più una necessità astratta, che non esiste attualmente in nessun luogo, ma è concreta e attuale, mentre la necessità della scienza è meramente ipotetica, e la sua verità è una realtà in certo senso irreali, un ideale non realizzato, una legge che non ha esempi. Anche nella storia tuttavia c'è un residuo dell'astrattezza della scienza. Esso consiste nella separazione del pensiero dal

---

(1) *Ibid.*, pp. 177-180.

suo oggetto. Il fatto che è oggetto del pensiero storico è una cosa in sè, una cosa la cui esistenza e natura sono supposte come del tutto indipendenti da chi le pensa: il compito dello storico è di scoprire un mondo di fatti « che è sempre lì » da scoprire. E perciò anche la storia fallisce al suo compito di unificare pensiero ed azione. Egli non modifica il mondo, ma l'apprende; egli è uomo di pensiero, non di azione. Questa astrattezza è superata solo dalla filosofia, l'oggetto della quale è una realtà che include insieme il fatto di cui lo storico è conscio e la sua coscienza di questo fatto. Il filosofo è il pensatore che non solo pensa, ma sa di pensare e considera suo compito scoprire le implicazioni di questo fatto. Egli non è, come lo storico, fuori del suo quadro, ma sente sè stesso come parte del processo storico che studia (1).

Dalla precedente esposizione appare una successione di momenti spirituali puramente teoretici; ma in realtà il Collingwood dà ad essi un valore teoretico e pratico insieme, mostrando come a ciascuna posizione speculativa dello spirito corrisponda un appropriato atteggiamento pratico, quindi una determinata eticità. Così allo stadio dell'arte corrisponde l'azione come gioco (*play*); lo stadio religioso si esprime in una moralità di « comandamenti », una moralità formalistica e convenzionale, dove lo spirito in cui l'atto è compiuto non può essere separato dall'atto stesso. L'etica dello stadio scientifico è l'utilitarismo, che astrae dalle concrete azioni i loro fini, come la scienza astrae dai concreti oggetti i loro principii generali e permanenti. L'etica della storia è l'etica dell'individualità e della libertà; essa prelude, col suo residuo di astrattismo a cui fuggevolmente abbiamo già accennato, all'etica assoluta della filosofia.

Per esigenze di spazio ho dovuto ridurre a pochi punti fondamentali l'esposizione del nutrito pensiero dell'Autore. Ma da essi io credo che risulti già chiaro che egli non riduce la vita dello spirito a un arido schema dialettico, a una mera rotazione monotona di tre momenti logici. Com'egli stesso osserva in un caso analogo, « questo triplice ritmo è presente in tutta la vita, ma non è mai due volte simile; il suo carattere totale è modificato continuamente dalle differenze specifiche dell'esperienza in cui è incorporato » (2). Aver mostrato in atto questa novità di contenuto e di accento che

(1) *Outlines of a philosophy of art*, p. 92.

(2) *Philosophy of art*, p. 88.

assume lo sviluppo dialettico nei suoi vari momenti, è uno dei principali meriti dell'opera del Collingwood. Ad essa si potrebbero rivolgere, nei particolari, alcune obiezioni; specialmente la dottrina della storia sembra la parte meno elaborata di tutto il sistema, con la sua riduzione della conoscenza storica al « fatto » oggettivo, divorziato dalla soggettività dello spirito. Invece le parti più ricche di contenuto e più suggestive son quelle che concernono la religione e la scienza naturale. Formulare una conclusione critica definitiva sul pensiero del Collingwood, che non ha ancor dato tutta la sua misura e che appare in via di continuo sviluppo, è prematuro; mi basta aver segnalato in esso una delle manifestazioni più elevate della generazione che segue quella dei maestri dell'idealismo contemporaneo.

*continua.*

GUIDO DE RUGGIERO.