

NOTE

SULLA PIÙ RECENTE FILOSOFIA EUROPEA

(Contin.: v. vol. XXVII, fasc. IV, pp. 264-276)

VII.

HAMELIN.

La fama di Hamelin è stata postuma. Il titolo stesso della sua opera principale: « *Essai sur les éléments principaux de la représentation* » sembrava fatto apposta per dissimulare, sotto le false apparenze di un lavoro di psicologia descrittiva, il vero significato speculativo della costruzione che vi era racchiusa. Il libro, apparso la prima volta nel 1901, mentr'era in pieno sviluppo la filosofia bergsoniana, passò quasi inosservato, ed il suo autore visse una oscura vita accademica di *chargé de cours* alla Sorbona, eclissato dalla fama dei grandi corifei dell'insegnamento ufficiale, il Boutroux e il Bergson. Mancavano a lui le doti brillanti e l'*esprit de finesse* dei suoi più fortunati rivali; e le stesse qualità positive di cui era dotato, una non comune forza di costruzione metafisica e una conoscenza profonda del pensiero dei classici, non erano le più appropriate a procacciargli un rapido successo in un paese rimasto in gran parte estraneo alla speculazione post-kantiana e avvezzo a distinguere cartesianamente il pensiero originale dall'erudizione filosofica. Il saggio, col suo fenomenismo razionalistico, apparve come un proseguimento dell'indirizzo neo-kantiano del Renouvier; ed a questo filosofo infatti l'autore non soltanto lo dedicava, ma si dichiarava spiritualmente debitore più che a qualunque altro. In realtà, il saggio era un ripensamento della logica hegeliana, il più profondo, forse, che fino a quel tempo (la data della pubblicazione, come si è detto, è del 1901, ma l'elaborazione era durata venti anni) fosse stato compiuto; e, a differenza di altri tentativi del ge-

nere — basti ricordare, per tutti, quello dello Spaventa — era scevro di ogni riecheggiamento scolastico del testo hegeliano, e pur accogliendo il principio della sintesi dialettica degli opposti, dava alle sue costruzioni triadiche un indirizzo del tutto indipendente.

Alcuni anni dopo la morte dell'Hamelin, il saggio, insieme con altri due scritti di argomento storico (*Lé système de Descartes* e *Le système de Aristote* (1)) è stato riscoperto e quasi riesumato da alcuni amici del filosofo, il Brunschwig e il Robin; e la nuova edizione del 1925, curata dal Darbon, corredata di sobrie annotazioni storiche, le quali chiariscono alcune oscure ed ellittiche allusioni alle dottrine dei classici e dei contemporanei, è stata come la rivelazione di un'opera nuova, che presto ha elevato il suo autore al grado dei maestri più celebrati del pensiero francese. Così, nella recente storia della filosofia contemporanea in Francia del Parodi, l'Hamelin è considerato come il più alto e maturo esponente della nuova speculazione razionalistica francese, come l'iniziatore o il precursore di una immancabile riscossa contro l'irrazionalismo filosofico degli ultimi decenni.

Il punto di partenza della filosofia dell'Hamelin è nella contrapposizione, formulata dalla critica kantiana, svolta dalla metafisica post-kantiana e divenuta familiare al pensiero francese per mezzo del Ravaisson e dei suoi seguaci, tra il pensiero analitico e il pensiero sintetico. L'uno, che ha la sua espressione metodologica nella deduzione (e, in fondo, anche nell'induzione, com'è stato dimostrato dal Lachelier) e che ha la sua attuazione nelle scienze esatte e in quelle che più si avvicinano all'esattezza, consiste in un procedimento regressivo, per cui tutto ciò che la natura ci offre di composto, di organico, vien decomposto nei propri elementi, e così ricondotto sotto leggi via via più generali e semplici. Ma appunto perciò il procedimento analitico implica e presuppone un procedimento sintetico immanente alla realtà stessa, in via di organizzarsi e di ascendere a forme sempre più complesse di esistenza. Ora, c'è un pensiero adeguato a questa progressione, anzi, capace di formularne la regola e il segno? I post-kantiani hanno risposto di sì, e l'Hamelin accoglie da essi, in linea di massima, l'idea della dialettica degli opposti come legge sintetica della realtà. La sua

(1) Del secondo di questi due libri ho parlato in una rassegna dei più recenti studi sulla filosofia antica (v. *La Critica*, XXVI, 1928, pp. 169-81); del primo mi propongo di parlare in una prossima rassegna degli studi di storia della filosofia moderna.

ricerca pertanto concerne una produzione sintetica (non una deduzione, come voleva Kant ancora impigliato nella vecchia logica) delle categorie, intese come forme razionali, costitutive del reale; o con altri termini, che chiariscono il significato metafisico e non meramente critico dell'indagine, è una prova ontologica dell'idealismo assoluto.

Tuttavia, la dialettica dell'Hamelin si differenzia da quella di Hegel in un punto essenziale. Hegel ha preso il finito per contraddittorio, e, non senza inconseguenza, ha voluto far posto nella sua logica al principio di contraddizione, affermando che il finito si nega in quanto contraddittorio e così passa in altro. Al contrario, per l'H. « la sintesi che concilia gli opposti non li nega ». Essi non sono dei contraddittorii, « ma soltanto dei contrari, e per ben caratterizzarli bisogna dire che sono correlativi. Alla contraddizione hegeliana noi sostituiamo la correlazione. Ciò ch'è determinato, non essendo dunque contraddittorio in sè, ma soltanto incompleto in ciascuna delle sue determinazioni presa a parte, porta per conseguenza che il metodo sintetico, lungi dallo svilupparsi alla maniera hegeliana in successive negazioni, dovrà procedere al contrario con affermazioni che si completano a vicenda, e l'ultima delle quali, totalmente differente dal nulla della teologia negativa, sarà, come voleva in fondo Aristotele, molto male a proposito citato da Hegel, l'essere compiuto e integralmente definito » (1).

Invece che per negazioni, dunque, la dialettica dell'Hamelin procede per affermazioni via via più concrete e particolareggiate, nella cui serie ascendente si distribuisce il divenire della realtà, e il cui progresso ha la sua ragione in ciò, che la sintesi più bassa, per forza della razionalità che, direi quasi, la sospinge, esige la più alta. Questo incolonnamento di determinazioni positive e affermative, se da una parte smorza gli urti di certi passaggi troppo bruschi che troviamo nella logica hegeliana, dall'altra però lascia le stesse perplessità e gli stessi dubbi circa la saldezza della connessione tra una categoria e un'altra. Ma, poichè su questo punto si è più aspramente affaticato l'Hamelin, noi cercheremo, nell'esposizione del suo pensiero, di riprodurre le giustificazioni dialettiche almeno dei passaggi più importanti, affinchè il lettore esperto della logica hegeliana possa giudicare se il nuovo tentativo di deduzione

(1) O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (deuxième édition par Darbon, Paris, Alcan, 1925, pp. XI-528), p. 40.

delle categorie — nel senso chiarito di auto-produzione — sia più felice del precedente.

Il primo principio del metodo, e nel tempo stesso il primo elemento delle cose, non è l'essere, come per Hegel, ma il rapporto, cioè la forma e la legge stessa del pensiero, che pone, oppone, unifica, e che informa di questo suo ritmo tutto il divenire. Al di sopra della pura relazione, v'è il gruppo delle categorie della quantità — numero, tempo, spazio, movimento, — dove i termini del rapporto logico si vanno progressivamente entificando e naturalizzando. Il passaggio di un momento all'altro è spiegato, dialetticamente, così: « Dal punto di vista della relazione, le cose appaiono soprattutto come legate tra loro; mentre, dal punto di vista del numero, esse s'isolano e si distinguono piuttosto che non si colleghino. Che cosa esprimerà dunque la sintesi in cui si conciliano la relazione e il numero? Questo, senza dubbio: che qualche cosa esiste che è insieme e invincibilmente legame e dispersione; accolta di termini discreti e tuttavia non separati » (1). Tale è il tempo, di cui si può dire più giustamente quel che Malebranche diceva dello spazio, che ciascuna delle sue parti implica il nulla di tutte le altre, e che nondimeno rende possibile un ordine di cose che si escludono e insieme si legano.

Inoltre, « dal fatto che ciascuna parte del tempo implica il nulla di tutte le altre, cioè è la negazione di esse, segue che il tempo forma una serie successiva, irriversibile e unica. Ma questi caratteri non si comprendono che in opposizione a contrarii, e quindi bisogna che vi sia, come antitesi della quantità temporale, una seconda quantità, dove le parti, non escludendosi che in un certo senso, si presentano in serie simultanee riversibili e multiple. Si riconoscono qui i tratti generali del concetto di spazio » (2). E il tempo e lo spazio, opposti tra loro, s'integrano nel movimento, dove si prende la posizione in funzione della durata e la durata in funzione della posizione.

Contro Kant, che ha voluto fare del tempo e dello spazio delle intuizioni sensibili, sottraendoli, almeno nel loro principio, alla giurisdizione dell'intelletto, P'Hamelin conduce una critica acutissima, nell'intento di portarli al livello logico delle categorie, cioè di rivendicarne la razionalità. L'argomento fondamentale di Kant, com'è noto, è che, mentre un concetto si risolve in un certo numero di

(1) Ibid., p. 57.

(2) Ibid., p. 81.

caratteri che ne sono gli elementi, e che, a questo titolo, sono anteriori al tutto, nel tempo e nello spazio il tutto precede le parti, le quali non possono essere rappresentate che come limitazioni di esso; e ancora, mentre gl'individui si dispongono *sotto* i concetti, le parti del tempo e dello spazio sono nel tempo e nello spazio, quindi non possono essere sussunte dal pensiero discorsivo, ma debbono essere intuite sensibilmente. Al che l'Hamelin risponde che è inesatto dire che nella rappresentazione del tempo e dello spazio il tutto sia anteriore alle parti: la verità è che il tutto e le parti sono dati insieme in un'opposizione indivisibile; p. es., nello spazio non esiste nè un limite senza intervallo, nè un intervallo senza limite. Lo spazio dunque (e non diversamente il tempo) è una rappresentazione generale sotto la quale bisogna collocarne altre più particolari, come la destra, la sinistra, l'alto, il basso ecc., secondo la legge comune a tutte le rappresentazioni logiche (1).

Dalle quantità si procede alla serie delle categorie qualitative. Le prime sono infatti dei composti (e per eccellenza composta è la più alta delle determinazioni quantitative, il movimento), che pertanto richiamano l'antitesi e il correlativo del semplice, cioè della qualità, che a sua volta dà luogo, dialetticamente, all'alterazione (trasformazione di una qualità nel suo contrario) e alla specificazione (con cui la qualità posta e negata vien reintegrata sinteticamente).

Si passa di qui alla categoria di causa, che, insieme con quella di fine che la segue nell'ordine dialettico, forma una delle parti più originali dell'intero sistema. Per l'H., « la causalità è una determinazione che procede dal di fuori, dal triplice punto di vista dello spazio, della qualità e del tempo. In effetti essa consiste per costruzione in una dipendenza che lega ciascuna parte dell'estensione qualificata a tutte le altre, in quanto sono reciprocamente esteriori e i loro stati sono successivi. Si vede dunque subito, con una facile analisi, che, quanto allo spazio e alla qualità, ciascuna delle parti dell'estensione qualificata possiede ciò che si chiama in meccanica l'inerzia, vale a dire è incapace d'influire su di sè, almeno direttamente, e riceve l'influenza da tutto il resto. La causa del movimento, p. es., non è nel mobile » (2). E, quanto al tempo, come l'anteriore e il posteriore sono correlativi, altrettali son la causa e l'effetto: il dire che la causa chiama l'effetto, significa che in ogni istante lo stato già dato delle cose non basta a sè stesso e:

(1) Ibid., p. 72 segg., 84 segg.

(2) Ibid., p. 250.

che non può essere pensato senza che si anticipino tutti gli altri che verranno. Due conseguenze importanti scaturiscono da queste premesse: l'una è che la causalità non esiste nei fenomeni (onde si esclude ogni sostantivazione di forze e di potenze occulte) ma soltanto tra i fenomeni. L'altra è che non esistono rapporti parziali o individuali di causa ed effetto, ma la causalità è un mutuo legame universale, che coincide con la rappresentazione meccanicodinamica dell'universo.

Come tale, la causalità richiama la teleologia, che non è da intendere però come una forma o sottoforma di connessione causale. L'espressione di causa finale è per l'H. un controsenso: un fine non è e non può essere una causa che agisca meccanicamente: è stato questo il torto dei finalisti di tutti i tempi e la ragione della sfiducia sempre più diffusa verso le spiegazioni di tal genere, la quale trova un'eco perfino nella *Critica del Giudizio*, che, pure, ha iniziato una geniale trasposizione della teleologia sopra un piano diverso e più alto che non quello della causalità meccanica. Dunque i fini, come riconosce esplicitamente l'Hamelin a coronamento della ricerca kantiana, non fanno nulla; ciò che opera è soltanto la causalità, la quale coincide col meccanismo. Ma allora, hanno una propria ragion d'essere e un modo proprio di agire? La causalità, risponde l'H., è, per sè sola, un concetto incompleto, come vien dimostrato, indirettamente, dalle deficienze di tutte le spiegazioni meccanicistiche dell'universo. Nel materialismo, i caratteri di cui si nega la proprietà alla materia vivente vengono trasportati in quella così detta bruta; e in tal modo l'essere inorganico, e particolarmente il cristallo, si arricchiscono a misura che l'essere organizzato sembra impoverirsi. Ma per questa via non si va verso la riduzione della vita a qualcosa che non vive, bensì verso la soppressione di ogni materia rigorosamente bruta, verso l'estensione della vita senza altro limite che l'esistenza stessa. E quand'anche in un laboratorio si riuscisse alla creazione di una cellula di protoplasma, l'operatore, facendo convergere una moltitudine enorme di serie di fenomeni, avrebbe penetrato di finalità la sua opera. Così la dottrina meccanicistica risulta insufficiente anche nel dominio che sembrava suo senza contestazione, nel mondo così detto inorganico: essendo la vita da per tutto, esso, inteso in senso stretto ed esclusivo, è cacciato da per tutto (1).

(1) Ibid., pp. 289, 302 segg.

Ma, se la causalità pura è incompleta, come la si potrebbe completare? Bisognerebbe che il risultato meccanico, l'effetto, si trasformasse in concorrente alla propria determinazione. E come mai l'ultimo termine di un processo causale vi può aver la funzione di un agente; come mai l'avvenire che sembra, come tale, sprovvisto di realtà, diviene reale e capace di agire? Divien tale senza uscire dall'ordine del tempo, grazie alla previsione o a qualche operazione analoga? O, al contrario, sorpassando il tempo, perchè il pensiero è per sè intemporale e la distinzione di un passato e di un avvenire svanisce innanzi ad esso? Secondo Kant, la seconda alternativa è da adottare. La prima presenta l'inconveniente che, quando concepiamo il fine sotto la specie di una rappresentazione anticipata dell'oggetto e riattacciamo a questa rappresentazione l'attività che realizza l'oggetto, noi deformiamo il fine vero e proprio, e ne facciamo una causa. Ed è un vizio di cui soffrirà ogni concezione temporale della finalità, perchè dove c'è il tempo c'è il meccanismo. Ma è lecito trascendere il tempo nel modo che pretende Kant? Il pensiero è, sì, fuori del tempo dei realisti, ma non è fuori del tempo vero, ed indubbiamente in un atto che dura esso si rappresenta l'unità del divenire: « in quanto si pone in atto di abbracciare il futuro, esso organizza il futuro » (1). Si potrebbe adombrare il carattere sopratemporale, e tuttavia svolgentesi nel tempo, della finalità, ravvicinando questa all'attività intenzionale, cioè intelligente e volontaria. Ma bisogna avvertire che, se essa è ciò che si può immaginare più vicino al pensiero in senso stretto, cioè allo spirito, alla coscienza, nondimeno appartiene ancora al dominio del mondo oggettivo e naturale, non a quello del soggetto. Per esprimere tale differenza ed inferiorità gerarchica, si dirà che la finalità non è un'attività derivata dal concetto, ma è il concetto stesso come attività sintetica: il concetto è il tipo di un'organizzazione teleologica, che si realizza per mezzo della causalità meccanica. Troviamo qui il punto d'incontro della teleologia e del meccanismo: « la finalità è la determinazione di un risultato per mezzo della totalità dei fenomeni che possono esercitare su di esso un'azione causale », ossia è il determinismo visto nella sua sistematicità, nella sua unità concettuale (2). Ci si spiega così quel che poc'anzi si diceva: che la finalità da sè non fa niente; ciò ch'è de-

(1) *Ibid.*, p. 332 segg.(2) *Ibid.*, pp. 338-39.

stinato a fare è una causa adattata a un fine; o meglio, il vero agente è la sintesi della causa e del fine.

Il cammino fin qui seguito dal pensiero è il seguente: « Una serie causale data *in abstracto*, manifestante col suo carattere incompleto la sua natura di cosa dipendente, è posta come un mezzo che si adatta a un fine; poi, dei due termini così mutuamente adattati si forma un sistema; è ben dunque il sistema che, come riassumete e consacrante questo adattamento reciproco, possiede qui il supremo valore..... Insomma per concludere, la finalità non è la conformità all'idea [com'è l'azione intenzionale]; ma è l'idea stessa, purchè, comprendendo l'idea al grado in cui è qui presa, ci si renda conto che si tratta di un'organizzazione che s'inventa da sè, *d'un plan qui se dresse lui-même* » (1).

Con la finalità e la vita noi giungiamo sul limitare del mondo della soggettività, della coscienza. Infatti, la sintesi della causalità meccanica e della teleologia è nella rappresentazione di un « sistema agente », inteso come un rapporto completo e sufficiente, come una realtà per sè. Questi caratteri significano, rispettivamente, libertà e coscienza; e l'uno e l'altro insieme costituiscono la personalità o il soggetto. Il pensiero così, in questo suo più alto stadio, è autocoscienza; mentre, per un altro riguardo, esso è tutti i momenti che abbiamo in precedenza percorso: è relazione, numero, causa, fine. Per l'inseparabilità tra pensiero e coscienza, s'impone una estensione indefinita della coscienza per gradi indefinitamente decrescenti, ciascuno dei quali è il momento soggettivo di una corrispondente oggettività; e il pensiero, nella sua pienezza, è il processo bilaterale, lo sviluppo organico di una realtà che è insieme oggetto e soggetto. Per conseguenza, la rappresentazione, contrariamente al significato etimologico della parola, non rappresenta un oggetto a un soggetto posto fuori di essa, ma è insieme il soggetto e l'oggetto, è tutta la realtà (2). Con questa spiegazione, ci si chiarisce il titolo del saggio, a prima vista ingannevole.

La rappresentazione si distingue, dialetticamente, in teoretica, pratica, affettiva. Ma la prima è a sua volta pratica fino a un certo punto: « Il pensiero teoretico è un pensiero pratico il cui lato pratico è accorciato. E questo accorciamento, sempre inerente a qualunque pensiero, non va ricercato molto lontano: esso è il segno.

(1) Ibid., pp. 351-52.

(2) Ibid., pp. 355-74.

L'idea di una cosa che l'atto può compiere è già in ogni coscienza l'atto stesso: per un uccello, p. es., l'idea del nido è già la nidificazione. Se l'atto abortisce in parte, ciò che ne resta diviene il segno: il segno uditivo, muscolare, ecc. E questi atti abortiti, potendo attaccarsi ad ogni specie d'idee, anche astratte, ne divengono, per così dire, la base fisica » (1). La rappresentazione teoretica consta di tre momenti, il concetto, il giudizio, il ragionamento, con l'avvertenza però che non v'è concetto fuori del giudizio, nè giudizio che non formuli un concetto; l'uno e l'altro sono prodotti da un atto unico, che è lo stesso ragionamento.

La concezione dell'Hamelin non è tuttavia così intellettualistica come apparirebbe da ciò che s'è fin qui detto. Al di sopra del pensiero teoretico essa pone il pensiero pratico; più che nella contemplazione, « è in un atto libero che l'essere concreto, pienamente reale, si pone ed entra in possesso di sè medesimo » (2). Ma l'atto libero non è irrazionale; esso è l'azione motivata, dove il motivo non è più la causa in senso deterministico, nè il fine della teleologia organica, ma è insieme la causa e il fine ricondotti all'unità nel concetto del sistema agente, e nel tempo stesso dotati di coscienza e riferiti ad un soggetto.

La rappresentazione pratica si tripartisce in attività tecnica, estetica, morale. Ciascuna di esse ha dei caratteri propri: nell'una c'è la preponderanza del risultato, nella seconda dei mezzi, nella terza la sintesi del risultato e dei mezzi. « L'attività tecnica è la continuazione ed anzi il fondo stesso della natura, il prolungamento nella rappresentazione pratica di ciò che, nella rappresentazione teoretica, era l'oggetto » (3).

L'attività estetica è concepita kantianamente dall'Hamelin, come finalità senza fine, come gioco disinteressato; e il carattere pratico di essa risulterebbe da ciò, che ogni bellezza è, in fondo, il prodotto di un'arte: è, nel significato più ampio, una *ποίησις* (4). Infine, l'attività morale è quella che fonde e intrinseca nell'unità della persona i mezzi ed i fini; donde risulta il seguente correttivo della formula kantiana del dovere: « ciò che permette di riconoscere che un'azione è conforme al dovere non è la possibilità di universalizzarla, ma la possibilità di farla entrare in un sistema di azioni favorevoli alla personalità » (5).

(1) Ibid., p. 374.

(2) Ibid., p. 434.

(3) Ibid., p. 443.

(4) Ibid., p. 445.

(5) Ibid., p. 466.

Con la rappresentazione affettiva si conclude il ciclo dialettico dello spirito soggettivo. « Dopo di avere nella fase teoretica posto un oggetto di fronte al soggetto, il pensiero nella fase pratica appare a sè stesso come un soggetto che si appropria e dirige ormai lo sviluppo ulteriore dell'oggetto. Ma, assimilandosi così quest'ultimo, il pensiero non ha detto ancora la sua ultima parola, e non la dirà se non constatando quale effetto produce sul soggetto la conquista dell'oggettività » (1). Per conseguenza, come vi son tre gradi di rappresentazione pratica, così debbono esservi tre specie corrispondenti e irriducibili di affettività: il sentimento sensitivo, estetico e morale. Con ciò, noi giungiamo all'ultimo grado del progresso sintetico, che è a sua volta il primo del regresso analitico dell'esperienza comune e delle scienze particolari.

Qualche ulteriore chiarimento è tuttavia necessario, per meglio individuare il carattere di quel pensiero che, come sintesi autonoma e compiuta di soggetto e di oggetto, viene anche chiamato dall'Hamelin col termine tradizionale di Assoluto. Si tratta del pensiero umano? o del pensiero divino? e quest'ultimo, come distinto dal primo o come tutt'uno con esso? L'A. sente qui il bisogno di distinguere la sua concezione da quella del « panteismo idealistico ». Anche per lui, la realtà fondamentale è il pensiero, mentre il tempo, lo spazio, il movimento, ecc., non sono che aspetti secondari e superficiali del reale. « Però, egli soggiunge, due ragioni ci allontanano da quel sistema. La prima è che il pensiero sostanzializzato di cui esso si accontenta è per noi una cosa e partecipa come tale dell'inintelligibilità della materia. L'altra è che il panteismo non ammette che un solo individuo. Se noi dunque constatiamo l'esistenza di una pluralità di coscienze, il panteismo è inaccettabile » (2). E tale constatazione lo spinge ad accettare, pur con molte esitazioni, il teismo, che, malgrado le sue deficienze, soddisfa ancora meglio di ogni altra dottrina alle esigenze della filosofia idealistica, nel modo ch'egli l'intende. E soggiunge, con una riserva che per un filosofo dell'assoluto può sembrare strana: « Aspettando che una scoperta geniale riveli per la filosofia idealistica un terzo sbocco, non si può se non aderire al teismo contro l'antropocentrismo. Ciascuna coscienza particolare è un centro senza dubbio, ma solo dal suo punto di vista, e la coscienza dell'universo, che è necessariamente e inseparabilmente connessa ad ogni coscienza, non è la vera

(1) Ibid., p. 467.

(2) Ibid., p. 488.

e primordiale coscienza, quella che in realtà è il centro e la base di tutto » (1). Ma il teismo dell'H. non ha che vedere con quello della religiosità positiva: esso concepisce, sì, Dio come personalità, ma l'oggetto di questo soggetto è il mondo, e l'uno e l'altro si fondono insieme nel divenire dialettico; donde la conseguenza scandalosa per il teismo tradizionale, che Dio si fa Dio.

A ogni modo, quali che siano i particolari di questa teologia, è sconcertante il modo del tutto ipotetico e dubbioso con cui ci vengono presentati (2). Proprio là, dove noi dovremmo veder concentrarsi come in un foco unico tutti gli elementi della precedente speculazione ed attuarsi in una realtà concretissima ciò che negli stadi inferiori del processo dialettico è in qualche misura astratto e irreali, vediamo invece ogni cosa sfumare nell'indeterminatezza e nel vuoto. Questo c'induce a riconsiderare l'intera serie delle categorie ed a chiederci: le singole determinazioni concettuali e i loro nessi sintetici hanno o non hanno un significato necessario, apriori? Nel caso affermativo, anche l'idea di Dio, anzi, essa sopra tutte, dovrebbe avere un valore apriori, antecedente ad ogni esperienza, e non potrebbe attendere conferma o smentita in nessuna « scoperta geniale » e tanto meno potrebbe essere sostituita da una « ipotesi » più plausibile. Ma tale risposta affermativa sembra aliena dalle vedute dell'autore. Egli non mostra di accogliere la concezione idealistica dell'apriori, come presupposto dell'esperienza, ma vuole invece che la ricerca delle categorie presupponga un ciclo compiuto di esperienze. Per fare della filosofia, egli dice, « si tratta nè più nè meno d'immaginare per anticipazione le scienze compiute, integrate da una scienza della conoscenza, e tutte le proposizioni di questo sapere universale legate tra loro da legami intelligibili: con questo doppio oggetto e con questo metodo converrà definire la filosofia ». Ma la verità e la certezza così intese sono infinitamente lontane da noi, quindi il razionalismo resta nel frattempo, forzatamente, un mero probabilismo (3). Ci si spiega, di qui, il carattere meramente ipotetico della teologia dell'Hamelin; ma resta più che mai inesplicabile come il pensiero sintetico, che forma il motore della sua dialettica, sia dipendente dal regresso analitico, cioè abbia la sua norma nell'esperienza empirica delle scienze:

(1) Ibid., p. 494.

(2) Ibid., p. 497: l'A. parla dell' « ipotesi » teista come la più « probabile ».

(3) Ibid., p. 512.

particolari; e come il suo divenire si subordini a un « divenuto », implichi cioè un ciclo compiuto di sapere, che ripugna alla sua mobile natura sempre in fieri.

Visto così nel suo insieme, il sistema dell'Hamelin dà una certa impressione d'inconsistenza, o almeno di perplessità e di disagio. Ciò non toglie però che esso eccella nelle analisi particolari, taluna delle quali, come quella del tempo, dello spazio, della causa e del fine, sono tra i contributi più notevoli che il pensiero contemporaneo abbia dato alla ricerca intrapresa da Kant.

continua.

GUIDO DE RUGGIERO.