

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

---

E. CASSIRER. — *Die Philosophie der Aufklärung*. — Tubingen, Mohr, 1932 (8.º gr., pp. XVIII-491).

La storia del pensiero illuministico è stata finora generalmente scritta sotto l'influsso della mentalità romantica dei primi decenni dell'Ottocento, che formulò su di esso un giudizio negativo e sprezzante. L'ironia sulla « sana ragione umana » o sulla « *raison raisonnante* », l'accusa di antistoricismo, la qualifica di « superficiale » e di « piatto » data al secolo nel suo insieme, sono luoghi comuni della critica romantica, che, se pur si spiegano come atti di reazione e motivi polemici, non si giustificano tuttavia come giudizi storici definitivi. Che malgrado la loro evidente partigianeria, essi siano passati nell'uso comune fin quasi ai nostri giorni, ciò dipende dalla più stretta connessione del pensiero storico dell'800 con le sue immediate fonti romantiche che non col razionalismo settecentesco, suo più lontano progenitore; e in parte anche da una specie di forza d'inerzia, che rende difficile il distacco dai giudizi ricevuti, specialmente quando non si tratti di giudizi particolari, ma di valutazioni generali, il cui abbandono implicherebbe una totale revisione della maniera di pensare intorno a un periodo storico o ad una estesa serie di problemi.

Pure, malgrado queste resistenze, una revisione è in corso. E uno dei documenti più cospicui di essa ci è offerto dal presente libro del Cassirer. Forse nessun altro, meglio del Cassirer, era in grado d'intraprendere un tale lavoro: filosoficamente, egli è di origine kantiana e, nella sua attività storiografica, si ricollega alle fonti romantiche dell'800; quindi la sua critica dei pregiudizi anti-illuministici del romanticismo ha il valore di una critica interna e non di una esterna contrapposizione: ciò che la rende molto più efficace. D'altra parte, il Cassirer, provenendo dalla scuola di Marburgo, ha una solida preparazione scientifico-naturalistica, che lo pone in grado di estimare adeguatamente gli sforzi di emancipazione scientifica del pensiero del '700 e il sentimento di una universale rivelazione religiosa nel quale sono stati compiuti. Egli possiede pertanto i due elementi principali della sintesi storica dell'800; e può intendere di quanto sia debitrice la moderna storiografia al razionalismo illuministico che le ha sgomberato il terreno de-

gl'ingombri della tradizione e dei pregiudizi anti-scientifici. « Il secolo che nella ragione e nella scienza — egli dice — ha riconosciuto e onorato la più alta forza dell'uomo non può essere del tutto tramontato e perduto per noi; noi dobbiamo aprirci una via non solo per vederlo nella propria forma, ma anche per liberare di nuovo le forze originarie che hanno creato quella forma » (p. xvi). Certo, egli soggiunge, dopo la *Critica della Ragion pura* e la rivoluzione da essa portata non si può parlare di ritorno al pensiero del '700 illuministico. Ma, sempre che vorrà scriversi quella storia della ragione, alla quale accenna Kant nell'ultima sezione della *Critica*, bisognerà pensare, innanzi tutto, all'epoca che ha per prima scoperto l'autonomia della ragione, e combattuto per essa, e imposto il riconoscimento di essa in tutti i domini dell'attività spirituale.

Riconosciuti questi pregi sostanziali dell'opera del Cassirer, non si può tuttavia negare che la sua riabilitazione del '700 sposti talvolta il problema storico della ricostruzione del pensiero illuministico sopra un falso piano ingannevole. Essa, infatti, si affatica troppo a mostrare quel che di non illuministico v'è nell'opera degli illuministi, cioè a dare una rassegna delle anticipazioni del pensiero dell'800, già contenute in quello del secolo precedente. Ma così la sua apologia fallisce in parte il proprio oggetto: essa riabilita il Settecento invece che l'Illuminismo, anzi a spese dell'Illuminismo.

E questo sarebbe il minor male: ma il concetto storico dell'Illuminismo, uscendo fuori dal foco della visione, si oscura e si annerchia, in modo che anche il gioco dei suoi contrasti con gli opposti temi mentali che emergono dal suo seno, finisce con l'appiattirsi. La storia del Cassirer appare pertanto come un quadro un po' sfocato, dove il soggetto proprio della visione s'individua a stento ed è soffocato da una folla di particolari estranei. Una riabilitazione dell'Illuminismo avrebbe dovuto seguire una via molto diversa: avrebbe cioè dovuto collocare al primo piano gli elementi della mentalità propriamente illuministica — il razionalismo scientifico, che assume il carattere di una nuova rivelazione religiosa, l'estensione del dominio della ragione e della critica a tutte le attività dello spirito umano, la scoperta dell'unità naturale-umana al di là di tutte le differenze della storia, ecc. — e poi spiegare il valore permanente di questi elementi, malgrado il loro astrattismo, e l'importanza che essi hanno avuta nella sintesi storica dell'800. Che questa sintesi sia stata in qualche modo già presentita e preparata nel '700, è un fatto innegabile, da tenere in debito conto in una storia dell'età illuministica; ma tutto ciò dev'essere considerato come elemento particolare, chiaroscuro, rilievo, non come la trama stessa del disegno.

Si prenda per esempio uno degli aspetti del pensiero illuministico illustrati dal Cassirer: la dottrina delle scienze naturali. Essa è generalmente informata al principio dell'unità e dell'immutabilità della ragione e della sua natura identica per tutti gl'individui pensanti, per tutte le

nazioni, le epoche, le culture (p. 5). È l'eredità metafisica dei grandi sistemi del '600, liberata in parte dei residui teologici, che rendevano ancora la rivelazione della ragione alquanto di trascendente e di arcano. Ma, se questo è il carattere generico della mentalità del secolo, qual'è la sua differenza specifica? Per il Cassirer, il secolo XVII era stato strettamente deduttivo; il XVIII ha rinunciato a tale forma metodica: il suo modello non è più il *Discours* di Cartesio, ma sono le *Regulae philosophandi* di Newton. In altri termini, se prima il pensiero esordiva da principii evidenti per trarne le implicite conseguenze, ora invece i fenomeni sono il dato, il punto di partenza e i principii sono la meta della ricerca. *L'esprit systematique* non viene certamente svalutato, ma viene nettamente distinto dall'*esprit de système*, e contro quest'ultimo si appuntano le critiche dei nuovi indagatori della natura. Mentre il secolo XVII poneva in Dio come un deposito fisso di verità razionali, ora invece la ragione vien considerata nel suo impulso energetico e nelle sue inesauribili possibilità di sviluppo. Il motto di Lessing, che la vera forza della ragione non consista nel possesso della verità, ma nell'acquisto di essa, può valere come una generale insegna (pp. 8-17). E, ulteriore conseguenza di queste premesse, comincia a tramontare la visione rigidamente meccanica dell'universo e a subentrare al suo posto una visione organica, che ha per simbolo il monadismo di Leibniz, cioè la considerazione delle totalità come *multorum in uno expressio* (p. 40).

Queste determinazioni preliminari hanno senza dubbio una notevole importanza; però a me pare che esse siano troppo restrittive, e tendano cioè ad escludere o a ridurre il valore rappresentativo di molte manifestazioni scientifiche, di carattere materialistico, dove *l'esprit de système* è patente. Così il Cassirer afferma (p. 73) che si è esagerato nel prendere, come simbolo del pensiero del '700, il *Système de la nature* del d'Holbach e *L'homme machine* del Lamettrie, che sono invece per lui apparizioni isolate e non tipiche, e costituiscono anzi una ricaduta in una maniera dommatica di pensare, che il '700, nei suoi esponenti scientifici maggiori, critica e combatte. Il sentimento scientifico del circolo enciclopedistico non è rappresentato dal d'Holbach e dal Lamettrie, ma dal d'Alembert, e questi è ostile al materialismo e al meccanicismo, come spiegazioni ultime del mondo naturale. A queste considerazioni si può obiettare che la fisionomia intellettuale del secolo dell'illuminismo è data non tanto dalle opere di pura e di cauta indagine scientifica e tecnica, quanto dagli scritti di propaganda culturale, che hanno giovato a diffondere in circoli più ampi i risultati appariscenti delle scienze naturali e a foggiarne delle armi contro le superstizioni e i pregiudizi. Da questo punto di vista, gli scritti del Lamettrie e del d'Holbach, accanto a quelli del Fontenelle, del Voltaire, del Diderot, hanno un significato « individuale » di primaria importanza. Lo stesso Cassirer è, in fondo, costretto a riconoscerlo, e, contraddicendo alle precedenti affermazioni, a porre in evidenza il « materialismo » del Settecento, con la

riserva che esso ha un valore etico piuttosto che scientifico (p. 91). Ma la riserva è superflua: il materialismo è una filosofia, non una scienza, ed è necessario pertanto che esso si orienti verso i problemi della vita morale.

Considerazioni analoghe potrebbero farsi anche per gli altri aspetti della filosofia illuministica illustrati dal Cassirer. Ma, una volta già chiarito l'errore di prospettiva, comune a tutte le parti del libro, preferiamo non insistere su di esso e limitarci a una breve rassegna degli elementi positivi che emergono dalle acute analisi dell'autore. Nello studio del pensiero religioso del '700, egli trova alcune decise tendenze irreligiose, che però, anche nei medesimi scrittori, sono controbilanciate da espressioni di una religiosità intensa, sebbene diversa da quella tradizionale. P. es., il Diderot sembra non contentarsi neppure del deismo, quando afferma che il deista ha schiacciato le duecento teste dell'idra religiosa, tranne una sola, dalla quale poi rinasceranno tutte le altre (p. 179). Ma lo stesso Diderot critica la scarsa religiosità degli uomini, che « hanno bandito la divinità di tra loro, e l'hanno relegata in un santuario, le cui mura ne precludono la vista. Insensati! Distruggete quegli schermi che restringono le vostre idee; ampliate il nostro Dio; guardatelo dovunque egli è, oppure dite che egli non è affatto! » (p. 242). In generale si può dire che la polemica dell'illuminismo è rivolta piuttosto contro la superstizione religiosa che contro la religione vera e propria, e che di quest'ultima è preso di mira, a preferenza, ciò che ripugna al rinnovato sentimento umanistico. Appunto perciò, osserva il Cassirer, l'illuminismo tende a ricongiungersi al pensiero dell'Umanesimo, che egli considera come essenzialmente « pelagiano ». L'idea del peccato originale è il più frequente bersaglio della religiosità illuministica: qui Hume s'incontra coi deisti, Rousseau con Voltaire. E se anche pare che Rousseau si avvicini alle idee tradizionali quando afferma che « tutto è buono nell'uscir dalle mani di Dio e tutto degenera nelle mani dell'uomo », nondimeno per lui la colpa umana rientra nella sfera dell'esistenza mondana, non precede la vita storica dell'uomo, ma sorge con essa; e quindi si risolve sul terreno della storia (p. 209).

La comune veduta che la religiosità illuministica si compendia esclusivamente nei principii razionali del deismo e della religione naturale è criticata dal Cassirer con molta efficacia. Egli non può certo negare, e non nega, che il deismo e la religione naturale abbiano un'importanza preponderante; ma vuole integrare questo aspetto del problema con un altro meno apparente, che concerne la storicità della vita religiosa. L'esigenza di una sintesi tra ragione e storia, il cui adempimento vien giustamente attribuito all'età post-romantica, è tuttavia già viva nelle manifestazioni più cospicue dell'età illuministica. Così, per Hume, « l'elemento fantastico, mitico, emotivo della religione è ineliminabile » e pertanto la sua « storia naturale dalle religioni » si discosta dai puri dettami del deismo. Ma più ancora visibili sono gl'influssi del nascente

storicismo nel ramo tedesco della filosofia illuministica, e in particolare nel Lessing. Per questi, come già per Spinoza, il vero miracolo della religione non consiste nel particolare, ma nell'universale. E, a differenza di Spinoza, egli non vede nel particolare qualcosa di negativo, bensì (sulle orme di Leibniz) un valore positivo. Quindi gli elementi temporali della vita religiosa assumono un significato del tutto nuovo, in confronto dello spinozismo. La concezione lessinghiana della religione come un divino piano educativo non è altro che una « teodicea della storia » e pone la giustificazione della religione, piuttosto che in un essere che sta all'inizio dei tempi, in un divenire continuo, e nelle finalità che questo divenire si propone.

« La conquista del mondo storico », non solo nell'aspetto religioso, ma in tutti gli aspetti dell'operosità umana, è il tema direttivo del libro del Cassirer, in antitesi con ciò che già il Dilthey aveva chiamato la *fable convenue* dell'anti-storicismo illuministico. Il '700 ha posto nei suoi termini moderni il problema della storia; e questo merito non gli può essere contestato, anche se le soluzioni che ne ha dato son potute apparire manchevoli o negative all'età seguente. Il suo stesso razionalismo gli ha doppiamente giovato a questo scopo, sia col porre le condizioni di una critica filologica dei documenti storici, sia col determinare gli elementi stabili e permanenti della realtà, in cui s'inalvea il divenire. Per la prima parte il Cassirer attribuisce un'eccezionale importanza all'opera del Bayle, che nella caotica congerie dei fatti tramandati da una tradizione priva d'ogni discernimento, s'è sforzata di far luce con un implacabile criticismo. Bayle è, per l'autore, il « primo positivista » della storia, emerso da una generazione di metafisici. Per lui i fatti non sono dati primari e indiscutibili, ma risultati di un lavoro critico che conferisce ad essi validità e certezza. Ma l'attività della ragione si esaurisce in quest'opera d'indagine e di cernita; al di sopra dei fatti, null'altro essa riesce più a scoprire di egual valore oggettivo; donde un certo scetticismo verso tutte le ricostruzioni architettoniche delle vicende umane, che completa la fisionomia di questo positivismo *avant la lettre*. D'altra parte, non mancano neppure vigorosi tentativi per determinare razionalisticamente le stabili assise del divenire. Da questo punto di vista acquista un significato più profondo di quel che si suole attribuirgli l'*Esprit des lois* del Montesquieu, dove non son ricercati i nudi fatti, ma i fatti son posti a servizio della spiegazione delle leggi. Si può osservare che il Montesquieu ha posto i principii di una filosofia della politica più che della storia, perchè i tipi ideali ch'egli descrive (democrazia, monarchia ecc.), e i sentimenti relativi che ne formano il presidio (virtù, onore, ecc.), sono forme puramente statiche; ma si può anche ripondere che non sono affatto trascurabili, nella storia, i coefficienti immutabili del mutamento, che il Montesquieu ha illustrato con rara efficacia (pp. 280-286).

Anche più importante, da questo punto di vista, è l'opera del Vol-

taire. Mentre per il Montesquieu il divenire politico è al centro del mondo storico e lo stato ne forma il vero e unico soggetto, per Voltaire, invece, il concetto dello spirito ha un'estensione più ampia. Esso abbraccia la totalità del « divenire interno » e pone al centro dell'interesse storico i *mœurs* dell'umanità. Anche qui si può notare, col Cassirer, un certo contrasto mal dissimulato d'intuizioni: per il Voltaire « tutto ciò che attiene intimamente alla natura umana si rassomiglia da un capo all'altro dell'universo; tutto ciò che appartiene al costume è differente, e solo per caso si rassomiglia. E l'impero del costume è molto più vasto di quello della natura; quindi esso diffonde la varietà sulla scena dell'universo, mentre la natura tende a diffondere l'unità » (p. 293). Antistoria e storia sembrano così, e in certo senso sono, in contrasto; ma la preponderanza del costume non è forse un'istanza a favore della storia? e non aveva già detto il Pascal, che il costume è una seconda natura?

Diversa è la posizione di Hume, per limitarci ai maggiori. Di questo filosofo, anzi, il Cassirer afferma che è fuori del comune tipo illuministico, tanto nella sua dottrina della religione, quanto nella sua gnoseologia e nella sua concezione della storia. È un'affermazione forse un po' troppo recisa, che però costituisce un utile reagente contro la convenzionale interpretazione di tutte le storie della filosofia. In rapporto col problema storiografico, il Cassirer fa consistere l'importanza dello Hume in ciò, che con lui comincia a vacillare la concezione statica della proprietà costante della natura umana. Non solo come logico, ma anche come storico, egli è critico sagace dei concetti di sostanza e di causa. La storia non è per lui che uno spettacolo « vario e interessante ». « Quale diletto, dei sensi o dell'immaginazione, può essere paragonato con essa? ». E, abbandonandosi a quel piacere, egli rinuncia a chiedersi che cosa mantenga insieme, dall'interno, gli elementi del mondo storico. Pure, il gusto della varietà, se non è da solo capace di creare un duraturo interesse storico, è la condizione preliminare e necessaria di esso (p. 302 e segg.).

Appare chiaro, già da questi sommarii cenni, come sia progredito nel '700 l'esame del problema intorno alla possibilità e al valore della storia. Il Cassirer può, a buon diritto, attribuirsi il merito di avere collaborato a sfatare la *fable convenue* dell'antistoricismo radicale. Ancora manca tuttavia nella sua opera una veduta d'insieme, che spieghi come nel pensiero illuministico sussistano analiticamente tutti o quasi tutti gli elementi del problema storiografico, senza però un nesso sintetico; e come, per conseguenza, il risultato finale di molte acutissime analisi si compendii in una serie di vedute unilaterali, che danno non pochi motivi di verità alla vecchia « favola ». Forse in un solo pensatore di quel tempo l'esigenza sintetica è chiaramente presentata, cioè nel Vico. Ma il Cassirer lo lascia da parte, con la strana ragione che l'influsso vichiano nel settecento è stato quasi nullo. Tanto varrebbe, allora, escludere anche Spinoza da una storia della filosofia del secolo XVII!

Merita infine di essere ricordato, come uno dei migliori del libro, l'ultimo capitolo sulla storia dell'estetica del '700. Il Cassirer dimostra, con molte analisi particolareggiate, quanta importanza abbiano avuto, nel mutare l'orientamento intellettualistico dell'estetica seicentistica, le nuove correnti preromantiche della filosofia del sentimento. Ne ha risentito l'efficacia, tra gli altri, lo Hume, che all'intelletto, soggetto all'errore, ha contrapposto la veracità del sentimento, che non ha nulla fuori di sé a cui debba riferirsi, e su di esso ha fondato il gusto. Ma il rappresentante maggiore dell'estetica inglese del '700 è stato lo Shaftesbury, che ha spostato il centro dell'interesse estetico dell'opera d'arte all'artefice e con questo mutamento di prospettiva ha reso possibili le successive conquiste dell'età romantica. Anche nel paese classico dell'intellettualismo, nella Francia, il Cassirer trova alcune tracce di un analogo orientamento nel Dubos, la cui opera forse si ricollega alla reazione del Pascal contro il razionalismo cartesiano. Sulla genesi dell'estetica tedesca, infine, il Cassirer polemizza col Baeumler, che nella sua *Vorgeschichte della Critica del Giudizio* aveva creduto di trovare l'origine della concezione romantica del genio e della creazione artistica negli influssi del libro « *De l'esprit* » dell'Helvetius. (Dove non son capaci di arrivare gli eruditi?). Il Cassirer può facilmente ribattere che il presunto « spirito creativo » dell'Helvetius non è se non una meccanica capacità combinatoria. E con assai miglior fondamento egli riconnette l'origine dell'estetica tedesca, da una parte al superamento dell'intellettualismo wolfiano per opera del Baumgarten, dall'altra all'influsso dello Shaftesbury sullo *Sturm und Drang* e sul Kant.

G. D. R.

JULIUS F. HECKER, Ph. D. — *Moskow dialogues*. Discussions on red philosophy. With a foreword by John Macmurray, etc. — London, Chapman & Hall, 1933 (8.º, pp. xvi+283).

Il prof. Hecker, che insegna filosofia nell'università di Mosca, espone in una serie di dialoghi la filosofia del bolscevismo, filosofia marxistica o leninistica che voglia chiamarsi. Egli tiene le carte, in quei dialoghi, sotto il nome, col quale si decora, abbastanza buffo, di « Socratov », e i supposti interlocutori sono alcuni americani, recatisi a visitare la Russia, un senatore, un banchiere, un umanista, un rotariano, un riformista, oltre un *leader*, cioè uno che li conduce. Letterariamente, i dialoghi sono puerili, senza brio, senza stile; nel contenuto, sono la rifrittura delle rifritture del materialismo storico di Marx-Engels: la materia, che fa la dialettica; la filosofia, la morale, l'arte, la religione, che ne sono le sovrastrutture; la lotta delle classi come unica realtà della storia, e la fine di essa lotta e di esse classi nella società proletaria; il proletariato, erede di Hegel, ecc. ecc. Quel che vi si aggiunge — come la spiegazione del risorto studio di Hegel nei paesi occidentali, considerato difesa reazionaria