

PAUL SIWEK, *L'âme et le corps d'après Spinoza*, un vol. in-8 di pp. XXI-199, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930.

L'A. si propone, come ci avverte egli stesso, di vedere se Spinoza possa essere considerato un precursore del parallelismo psicofisico, intendendo per esso la teoria « *qui entre les actes psychiques et les phénomènes physiques supprime chez l'homme toute causalité proprement dite* et finalement explique cette correspondance... entre les deux séries... soit par un fait primitif (lequel échapperait lui-même à toute explication...), soit par un système moniste où les faits psychiques d'une part, et les phénomènes physiques, de l'autre, représenteraient les deux aspects d'une seule et même réalité » (pag. XXI).

Per assolvere il compito propostosi, l'A. vuole esaminare come siano concepiti dallo Spinoza il *corpo*, l'*anima*, l'*attività*, onde concludere poi in quale rapporto stiano essi fra loro. Premette allo svolgimento di questo studio una ricerca dei motivi che portarono lo Spinoza alla negazione della sostanzialità delle cose finite, e trova nella gnoseologia intuizionistica ed assolutamente realistica di questo filosofo il presupposto ed il motivo della metafisica di lui. L'idea infatti è, per lo Spinoza, l'essenza stessa dell'oggetto come esso è *in re*, dunque essenza individua, non astratta, disindividua. Ora, poichè l'idea della sostanza è quella di un oggetto uno, semplice, immutabile, ne deriva che la sostanza è una, semplice, immutabile, fondo di ogni realtà, di cui le cose singole non sono se non *modi*.

Ora, quando si tratta di determinare le caratteristiche di quei modi che sono il corpo e l'anima umani, l'A. non studia lo spinoso problema dei rapporti fra la sostanza e i modi e della realtà che si deve attribuire a questi ultimi; ma si ferma alquanto sulle dottrine fisiche, cosmologiche e psicologiche dello Spinoza. E dà ragione di tale procedimento dicendo che « la notion de mode à laquelle parvint Spinoza par les méditations métaphysiques... non seulement ne se heurtait pas à l'expérience telle que Spinoza se la représentait, mais elle y trouvait plutôt une confirmation. — En effet, si l'on explique, selon les principes de l'atomisme scientifique, l'activité des corps par des phénomènes de simple choc... si l'on réduit toutes les différences spécifiques entre les corps à des différences quantitatives; si enfin, on supprime le vide on n'est pas très loin de ce qui constitue l'essentiel du monisme de Parménide » (*Introd.*, pag. 17).

La definizione del corpo infatti, come una *determinata proporzione di moto e di quiete*, è suggerita dalle dottrine meccanicistiche di Cartesio. Il medesimo sia detto a proposito della composizione dei corpi e dell'atomismo — che l'A. ritiene dottrina definitiva dello Spinoza —. E l'atomismo si concilierebbe con la indivisibilità dell'estensione in quanto questa sarebbe raggiunta mediante la conoscenza razionale, mentre la divisibilità dei corpi sarebbe un prodotto dell'immaginazione. Al qual proposito vorrei rilevare che qui l'esperienza scientifica non si presenta già come conferma della dottrina filosofica, ma piuttosto come un ostacolo, o almeno un primo grado da superare.

Dopo aver trattato dell'attività dei corpi, l'A. passa a studiare il concetto spinoziano di anima. E poichè l'anima è definita idea del corpo, il Siwek esamina l'idea nei suoi vari aspetti. Aspetto attivo, in quanto l'idea adeguata è, secondo lo Spinoza, non ricevuta, ma prodotta dallo spirito; il che non le toglie il carattere rappresentativo (contro l'interpretazione dello Stumpf), chè anzi essa, sgorgando dalla natura profonda del pensante, piuttosto che dall'ambiente fenomenico, riflette non le apparenze, ma la realtà vera, unica per tutte le cose, quindi comune al soggetto ed all'oggetto.

Se tale è l'idea adeguata, passiva sarà invece l'idea inadeguata, frutto dell'impressione dei corpi esterni sul nostro: conoscenza di primo genere.

C'è poi l'aspetto pratico dell'idea, poichè essa in quanto affermazione è anche volizione, come d'altra parte la volontà, spogliata del libero arbitrio, diventa determinazione necessaria verso l'oggetto dell'idea, identica all'idea.

Ed ora, qual'è il concetto che lo Spinoza ha dell'attività? Nel sistema di lui non c'è posto che per l'attività efficiente; ora la nozione di causa efficiente, sempre legata a quella di sostanza, lo è in modo speciale nella concezione spinoziana che identifica

addirittura sostanza e forza. Dunque, poichè una è la sostanza, una sarà anche la causa efficiente. Ma la sostanza ha delle manifestazioni « reali, fisiche », che sono i modi, e questi come hanno realtà solo *in alio*, così « n'exercent pas de causalité indépendante absolue; c'est pourquoi il ne faut pas les dire causes *per se*, mais causes *per accidens* » (pag. 129).

E l'A. formula il problema centrale del suo studio così: « comment Dieu, par ce mode de sa substance... le corps, peut-il agir lui-même, en tant qu'il se manifeste par cet autre mode de sa substance... l'âme? » (pag. 130). Il problema sarebbe dunque imposto da un punto di vista strettamente metafisico. Ma subito dopo l'A. si mette invece a studiare i rapporti fra l'anima ed il corpo considerati « non plus comme des modes réellement identiques à la substance divine, mais comme des modes réellement distincts l'un de l'autre » (pag. 135). E conclude, prima che non ci può essere azione del corpo sull'anima, quindi che non si dà azione dell'anima sul corpo. Alla prima conclusione perviene considerando la negazione spinoziana dell'esistenza del vuoto. Se lo spazio è pieno, ogni azione fisica deve esercitarsi per *contatto*; ora il contatto implica omogeneità dei termini che si toccano; corpo ed anima invece sono affatto eterogenei. « Concluons donc: dans le système de Spinoza, toute activité efficiente du corps sur l'âme est impossible » (pag. 136).

La seconda conclusione è motivata ancora dalla eterogeneità esistente fra corpo ed anima e dalla osservazione che l'influsso della conoscenza sui moti corporei si esercita mediante la volontà; ora, secondo lo Spinoza, la volontà non si distingue dall'idea, quindi il ponte di passaggio è tagliato.

Poi, come ultimo argomento, a dimostrare che nel sistema spinoziano non c'è interdipendenza fra anima e corpo, si rileva che essi sono modi di due diversi attributi e, come tali, non possono agire uno sull'altro.

Siamo dunque in pieno parallelismo psicofisico — conclude l'A. — ma un parallelismo di natura particolare. Non un Dio trascendente fa corrispondere ad ogni fatto fisico un fatto psichico e viceversa, sia mediante il Suo intervento continuo — come nel Malebranche — sia con una legge stabilita una volta per sempre — come nel Leibniz —. Nè la corrispondenza è dovuta al caso. Siamo in un parallelismo *di identità*: fisico e psichico si corrispondono perchè manifestazioni di una medesima realtà.

Ora la difficoltà che si può opporre così allo Spinoza come al parallelismo monistico-realista contemporaneo è questa: Negando ogni interdipendenza tra fenomeni fisici e fenomeni psichici si ammettono in realtà due mondi affatto separati e si cade nel dualismo. O, quando si tenta di sfuggire il dualismo affermando alla base delle due serie di fatti una oscura realtà comune si cade nel materialismo. Due scogli che i parallelisti vorrebbero evitare.

Nè lo Spinoza si trova in vantaggio sui moderni parallelisti. Neppur lui è capace di spiegare come l'estensione possa essere identica ad una sostanza semplice, indivisibile, infinita. Anzi la posizione dello Spinoza è aggravata perchè egli ammette una conoscenza adeguata di Dio, quindi non può rifugiarsi nella affermazione che la realtà fondamentale, di cui spirito e materia non sono che due diversi aspetti, ci è ignota.

Ed anche lo Spinoza non riesce — al pari degli altri parallelisti — a mostrare sempre corrispondenza fra le due serie fisica e psichica. Poichè infatti l'anima è idea del corpo, quale sarà il corrispondente fisico dell'idea dell'anima?

Dopo queste critiche l'A. fa rilevare che il parallelismo spinoziano, diversamente da quello odierno, non è poggiato su ipotesi scientifiche, ma « découle directement du *parallelisme métaphysique*... des attributs de la Pensée et de l'Étendue, qui constitue la base de la philosophie spinoziste » (pag. 198), e conclude: « Ainsi la méthode capable de réfuter le *parallelisme psycho-physique* de Spinoza sera bien différente de celle qui sert à combattre le *parallelisme moderne*. Elle consistera surtout à soumettre à une critique sévère les principes *critériologiques*... et les notions fondamentales qui en dérivent immédiatement... le monisme de la substance et le déterminisme » (pag. 99).

Ma allora, vorrei osservare, perchè svolgere lo studio sui rapporti fra anima e corpo

in base a dottrine spinoziane particolari di fisica, cosmologia, psicologia? E come va d'accordo la conclusione del libro con quello che l'A. ci ha detto nell'introduzione?

Che il procedere dell'A. non fosse del resto un procedere fecondo è dimostrato da un certo disagio che si riscontra specialmente nella Sezione III del libro (*L'activité psychophysique*), ove continuamente si è sospinti verso il problema metafisico centrale (così ben formulato del resto dall'A. stesso) e continuamente se ne è ritratti dallo studio di teorie particolari. Se, come è riconosciuto nella conclusione del libro, le radici del parallelismo psicofisico dello Spinoza sono nel suo parallelismo metafisico, perchè ricorrere alla negazione del vuoto, ecc., per spiegare l'impossibilità di un'azione reciproca fra anima e corpo?

Ancora: dopo aver premesso alla soluzione del problema circa i rapporti tra anima e corpo una lunga e, diciamo subito, interessante trattazione sull'idea spinoziana, l'A. deve riconoscere poi che « Spinoza ne cherche pas du tout la solution de ce problème (quello della corrispondenza tra fisico e psichico) dans sa théorie de « l'idée »... Spinoza ne la cherche ailleurs que dans l'identité de la substance divine... » (pag. 166).

Inoltre l'A. osserva, come ho detto, che la nozione di causa efficiente è strettamente legata a quella di sostanza. Dunque, per risolvere il problema dell'attività reciproca fra due modi della sostanza occorre — mi parrebbe — precisare qual'è la realtà spettante ai modi. Ora l'A., che non ha paura delle lunghe discussioni esegetiche su argomenti anche molto particolari, avrebbe potuto affrontare questo difficile problema. Vero è che egli dice di respingere la interpretazione idealistica dei modi e ci fa sapere che li ritiene manifestazioni *fisiche, reali* della sostanza; ma queste cose le dice di passaggio, le presuppone quasi, laddove esse avrebbero meritato forse un posto centrale.

Dopo queste osservazioni, però, va rilevato anche il pregio del metodo adottato dall'A.: quello precisamente di farci conoscere teorie particolari, meno note, dello Spinoza e di dar luogo a trattazioni veramente interessanti, come quella, a cui ho accennato, sull'*idea*.

Ed è doveroso aggiungere che lo studio è svolto sempre con una minuta conoscenza dei testi e della bibliografia sull'argomento.

S. VANNI ROVIGHI

E. PRZYWARA, *Kant Heute*, un vol. in-8 di pag. 170, Monaco, Oldenbourg, 1930.

La filosofia è il tentativo di ricostruire concettualmente la vita, in modo che vi rimangano ancora le potenti opposizioni da cui risulta, senza però che si rompano in aperte contraddizioni.

Tale concezione, che deve presiedere ad ogni attività filosofica, in tutte le opere del Przywara è sempre viva, presente, attiva, ma in modo particolare in questo studio che presento, in cui l'autore ha voluto rivivere Kant e i suoi problemi, esaminare le soluzioni e mettere in risalto, specialmente nell'analisi del pensiero di filosofi che da lui hanno tratto la loro origine, tutte le contraddizioni implicite, per giungere all'affermazione che solo alla luce del concetto tomistico dell'*Analogia entis*, esse si dissolvono e le opposizioni che ne sono alla base e che non possono annullarsi, si raccolgono in un'armonia meravigliosa che acquieta la mente e dà al cuore una tranquillante fiducia.

Nè solo Kant in questo studio rivive, ma il vivo senso storico che mai abbandona l'autore, gli fa rivivere, nell'unità del suo tema, tutto il pensiero filosofico, dai primi tentativi ai bagliori dei grandi che hanno lasciato una profonda orma nel campo della speculazione, ai filosofi moderni che in un tormentoso lavoro dialettico s'affaticano intorno ai vecchi e pur sempre nuovi e risorgenti problemi della vita.

Così ci passa davanti, nello sguardo storico introduttivo, l'antitesi essere-divenire nei suoi primi assertori Parmenide - Eraclito, il tentativo platonico di conciliazione per mezzo del concetto di partecipazione, quello di Aristotele col concetto di causalità che, se rappresenta sull'altro un progresso, non è però, nell'estensione datagli dal grande filosofo di Stagira, capace di fondere in armonia le opposizioni e non può impedire che