

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

### LA FILOSOFIA DEI VALORI IN GERMANIA.

Col nome di filosofia dei valori viene designato un indirizzo del pensiero filosofico contemporaneo, che negli ultimi decenni ha incontrato grande favore in Germania e in Austria. Esso ha radice nella filosofia herbartiana, dove per la prima volta si trovano contrapposte forme conoscitive, che predicano l'esistenza e i modi di esistenza delle cose, e forme valutative, che esprimono il nostro atteggiamento non teoretico, ma pratico, di fronte alle cose, in quanto cioè le vogliamo e le respingiamo, le amiamo e le odiamo.

Unica è la radice di quell'indirizzo; esso però si presenta fin dal principio suddiviso in due correnti affatto indipendenti l'una dall'altra, anzi, a prima vista, antagonistiche. L'una assume il carattere di una psicologia dei valori, l'altra di una logica o gnoseologia. Quella esamina i fatti valutativi, questa ricerca le norme della valutazione e respinge ogni contatto con la psicologia. Le due correnti prevalgono rispettivamente in Austria — col Meinong, l'Ehrenfels, il Menger, — e in Germania col Windelband e il Rickert. Colà delle ricerche psicologiche si avvantaggia l'economia politica e sorge per opera del Menger una nuova scuola di economia, contrapposta al matematismo e allo storicismo, che segue le tracce dell'economia classica inglese; in Germania, la filosofia dei valori si atteggia a erede legittima di Kant e quindi interpreta tutta la storia della filosofia antica e moderna come il processo graduale della scoperta del vero, che essa possiede o crede di possedere.

Le due scuole rispondono a uno stesso bisogno e interesse dello spirito umano, nel momento del suo sviluppo storico che segue alla grande espansione delle scienze fisiche: di fronte alla oggettività pura del dato — cioè di fronte alla scienza naturale che accoglie l'oggetto senza critica, senza guardarlo nelle condizioni della sua pensabilità (della soggettività) — si afferma la soggettività pura della valutazione: quella che trova il dato già bell'e pronto e dice: l'amo o l'odio, mi piace o mi ripugna; che non lo risolve quindi in sè stessa, ma lo sopprime o gli si contrappone. Pura oggettività, pura soggettività, entrambe, come momenti astratti d'una reale opposizione, si convertono l'una nell'altra: la pretesa oggettività pura del dato naturalistico è la sua stessa soggettività; — l'esperienza è costruzione soggettiva (Hume); — così le due scuole, che ora

consideriamo, movendo dalla pura soggettività, riescono a una forma di naturalismo. Assisteremo al vano sforzo che qualcuno di quei filosofi fa per liberarsene.

Per ora, limitiamo il nostro compito. Lasciamo da parte la psicologia dei valori (scuola austriaca), per parlare soltanto della logica o gno-seologia (scuola germanica). Lo storico futuro della filosofia contemporanea giudicherà se è vera o immaginaria quell'identità dei risultati, a cui, come ho fuggacemente accennato, malgrado l'apparente antagonismo, giungono, secondo me, le due scuole.

Il momento in cui sorge in Germania la filosofia dei valori è un momento di grande decadenza del pensiero speculativo. Già Ermanno Lotze, che è, come vedremo, l'antesignano di quel movimento, è intimamente travagliato da due potenti interessi antagonistici: e l'uno, eredità di un passato non ancora morto del tutto, lo spinge alla pura speculazione; l'altro, un presente che non soddisfa, ma che non pertanto proietta una luce sfavorevole su quel passato, lo trattiene sul terreno del naturalismo. Lotze non ha la potenza di superare l'interna contraddizione; ma almeno ha la forza di viverla intensamente. Col tempo, entrambi gl'interessi si affievoliscono: Hegel e tutta la speculazione che in lui culmina non sono più criticati, discussi, nemmeno maledetti, come nel tempo precedente, quando un du Bois Reymond osava parlare di Hegel e di Schelling come di una vergogna della Germania; ma guardati con una curiosità ironica e catalogati nelle storie della filosofia; e, d'altra parte, anche l'interesse scientifico-empirico è minimo: il filosofo non ha vissuto una profonda esperienza, non ha sentito l'insufficienza del naturalismo, ma l'ha conosciuta attraverso i molti sistemi filosofici. La contraddizione allora si attenua: si cercano mezzi di comporla; si trovano facili formole atte a risolvere tutte le antitesi e a dare l'apparenza d'un ordine, d'un'intima connessione nel sistema della filosofia. Non siamo più col Lotze, ma col Windelband: incomincia la scuola dei valori propriamente detta.

Esaminiamo questa scuola nel suo complesso, prima di venire al particolare dei suoi antecedenti storici e delle sue singole dottrine. Che cosa è il valore? A tale domanda, così generica, ogni filosofia può dare la sua risposta propria. Allo stesso modo che ogni filosofia è idealistica, non escluso il materialismo, così ogni filosofia è dottrina dei valori, in quanto che, qualunque interpretazione essa dia del mondo, vien sempre ad assumere a criterio d'interpretazione un fatto spirituale. Ora il valore coincide con la spiritualità in genere. Ma qui s'impone una determinazione specifica. Un fatto spirituale o valore allora è determinato, quando ad esso si contrappone un non-valore. Donde due soluzioni possibili: o la negatività si risolve come momento del positivo, del valore che la comprende e la supera; o resta semplicemente contrapposta ad esso. La filosofia che noi esaminiamo segue la seconda alternativa: per essa il va-

lore si determina come contrapposto dell'essere, della natura, dell'oggetto. Quindi, due modi di considerare la realtà: da una parte quello scientifico, teoretico, che dà il predicato esistenziale alle cose e costruisce le forme dell'esperienza naturalistica; dall'altra, quello valutativo, che considera la posizione del soggetto di fronte all'oggettività già presupposta e dà il suo giudizio di approvazione o riprovazione. Tale giudizio è di carattere eminentemente pratico, perchè esprime in ogni caso sempre un'affermazione o una negazione, un accettare o un respingere; quindi valore è l'attività pratica del soggetto. Nascono da ciò due logiche: l'una formale, che indaga il meccanismo dei concetti che predicano i caratteri delle cose; l'altra filosofica, che ha per oggetto le forme della valutazione.

Questo dualismo è il motivo originario della filosofia dei valori: esso rappresenta, storicamente, una transazione tra la logica formalistica e la logica filosofica: le condizioni teoretiche della pensabilità delle cose si compendiano nel meccanismo estrinseco della formazione dei concetti, astratti da un contenuto rappresentativo; ma le cose, oltre che pensabili nei concetti, sono giudicabili, valutabili; quindi alla logica dei concetti si sovrappone la logica dei giudizi, che vuol essere libera da preconconcetti formalistici e considerar l'oggetto nelle condizioni della soggettività. Ma dal formalismo non c'è mezzo di passare alla filosofia senza salto. La logica dei giudizi non risolve in sé quella dei concetti; il soggetto resta dommaticamente contrapposto all'oggetto. Di qui si traggono alcune conseguenze importanti.

Le valutazioni di cui si occupa la filosofia sono quelle aventi un carattere universale: non le valutazioni del singolo come tale, ma quelle che lo trascendono. Ma, se l'oggetto è posto già come irriducibile al soggetto, l'universalità che questo può fondare non è concreta, ma astratta: il valore è la pura idea astratta, vuota, senza realtà. Essere e valore sono agli antipodi: tra loro non c'è scambio possibile. Quindi il connubio tra formalismo e logica filosofica è soltanto apparente: il valore non è condizione a priori dell'essere, ma lo presuppone. E per giunta, il formalismo dei concetti s'ingoia anche la filosofia dei giudizi: il valore universale è la pura idea astratta, pallido riflesso soggettivo della oggettività empirica. Questa filosofia è naturalismo depotenziato.

Tra i due mondi non c'è passaggio, perchè il passaggio è precluso già dal modo con cui è posto il problema; eppure se ne vuol creare uno. Si dice: il valore è l'idea universale, il sommo bene; come tale, esso s'impone alla coscienza come dovere, come norma: il valore è norma ideale dell'essere. Ma la norma o è la stessa idea astratta, che coincide col valore, e in tal caso resta l'abisso; o è l'espressione di un atteggiamento degl'individui empirici rispetto all'idea trascendente del valore; e questa resta del pari irrealizzabile. Se si muove dal dualismo, non si può più riuscire al monismo: ha fallito Cartesio, che tra pensiero ed estensione non ha saputo trovare altro passaggio che l'attività della glandola

pineale; ha fallito Lotze, che tra pensiero e realtà trascendente ha creato l'artificiosa dottrina dei segni locali: tutte mediazioni equivoche; allo stesso modo ha fallito la filosofia dei valori, che tra essere e valore non sa più trovare un ponte di passaggio. Ma quei pensatori avevano coscienza della grande difficoltà del problema; ed inoltre, per colmare l'abisso, produssero, come vedremo, opera molto maggiore di quella alla quale si è accennato; i nuovi dualisti, invece, risolvono la difficoltà con un *fiat*. Movendo da una dottrina empiristica dei concetti, credono di poter passare in un certo momento a una dottrina delle categorie. Se la sbrigano col dire che le categorie sono il realizzamento della norma, del valore, quasi che quel realizzamento fosse la cosa più facile del mondo. Questo dualismo originario ne trae con sé un altro: essere è essere nella coscienza; valore, dover essere, è fuori della coscienza (Rickert): quindi, dualismo tra immanente e trascendente e, come prima, vano tentativo di passaggio dall'uno all'altro.

Questa filosofia sorge in Germania in un momento di grande sfiducia nelle forze del pensiero, ed è anemica come tutte le filosofie che sorgono in siffatti momenti. Vuole affermarsi di fronte a tutti gli altri indirizzi, ed ha quegli stessi difetti che imputa loro. Fa colpa all'idealismo metafisico di sostantivare delle astrazioni (già, proprio all'idealismo post-kantiano che è la critica più decisa della concezione della sostanza); e riesce a sostantivare un ente astratto: il valore. Infatti il procedimento che essa segue — noi lo vedremo — è naturalistico, e il naturalismo sostantiva i suoi prodotti. Combatte il positivismo, e intanto ha una concezione della coscienza non diversa dalla positivistica: solo che crede d'illuminarla coi suoi valori, i quali, come vedremo, sono fanali spenti. Contro il relativismo afferma il valore assoluto, autonomo del bello, del bene, del vero; e riesce all'eteronomia; così p. e., negando al pensiero, all'attività teoretica, la conquista dei valori conoscitivi e considerando il vero come una pura esigenza etica, toglie al pensiero il criterio della verità. Di fronte all'empirismo, si afferma erede di Kant, perchè crede di averne intesa la categoria, definendola come valore universale, e non si accorge che il suo universale è frutto mal dissimulato di quell'empirismo. Crede di aver superato il formalismo dei concetti, e intanto s'impiglia nel formalismo dei concetti di valori e di norma, che, come idee vuote astrattissime, si convertono l'una nell'altra: sicchè ora il valore è norma, ora la norma è valore.

Ma, per compenso di tutti i suoi errori, questa filosofia è animata da una grande convinzione della realtà dei valori pratici, morali dello spirito, si da affermare il primato della moralità su tutta la vita spirituale; e l'altro, anche notevole, di avere, se non inteso Kant, almeno fatto sentire il bisogno d'intenderlo. Lo ha enormemente semplificato, è vero; ma almeno ha saputo mostrare che i problemi del kantismo eran diversi da quelli che, sotto le false insegne di Kant, si agitavano tra i naturalisti tedeschi, sullo scorcio del secolo XIX.

Questa filosofia fa parte di un assai più vasto indirizzo, il neo-kantismo, che io definisco nel suo complesso come la scuola dei semplificatori di Kant. I neo-kantiani affrontano i problemi della filosofia critica movendo da presupposti o psicologici o naturalistici o logico-formalistici. La loro pretesa filosofia critica ha il carattere di quella forma di naturalismo da cui essi muovono; e l'uno e medesimo Kant proietta ombre diverse a seconda dei mezzi diversi che lo ricevono. Ombre di Kant e non Kant: in fondo, quelle filosofie non conservano se non il puro simbolismo e il meccanismo esteriore della filosofia kantiana; ma, grattata la vernice, vi si ritrova il motivo puramente naturalistico da cui muovono. La ragione è, che una volta posto dommaticamente un problema, non è più possibile innestare su quel tronco una filosofia critica, e quel preteso criticismo, che si crede d'innestarvi, si svela sempre come un travestimento dello stesso naturalismo, a cui ci si era illusi d'aver dato, a un certo punto del procedimento, il ben servito. Questo io dimostrerò ampiamente essere il caso della filosofia dei valori; questo il futuro storico della filosofia contemporanea potrà dimostrare di tutti gli altri indirizzi neo-kantiani, oggi fiorenti. Solo così potrà sfatarsi quella grande illusione che ha creato, di fronte all'idealismo — obbiettivo, assoluto o metafisico che dir si voglia — il fantoccio di un idealismo critico, antimetafisico. Esso muove pur sempre da un dualismo ingenuo tra essere e conoscere, e s'illude poi di colmarlo, togliendo in prestito a Kant le categorie. Ma queste, o sfumano nell'idealità astratta del trascendente (Windelband, Rickert), o volatilizzano le forme empiriche del naturalismo (Cohen, Riehl), o sostanziano i dati della psicologia (psicologismo): in ogni caso, è sempre lo stesso procedimento naturalistico e astrattivo che le sfigura, sì che riescono sempre a forme di naturalismo depotenziato. Sono filosofie eclettiche che credono di giudicare il diritto e il torto della metafisica e del naturalismo, e non intendono l'una e volatilizzano l'altro: esse vanno caratterizzate tutte con un sol nome, quello di positivismo, che, se non esprime una concezione rigida, unitaria del mondo, esprime tuttavia l'abito mentale di semplificare i problemi, che è proprio dei tempi moderni, i quali, per non aver sentito le più potenti esigenze nè delle scienze naturali, nè della metafisica, appunto perciò si arrogano i maggiori diritti nel campo delle une e dell'altra e ne catechizzano i reciproci rapporti.

I PRECEDENTI STORICI. — La concezione del valore, come affermazione della soggettività, è, nel suo motivo, idealistica. Già Kant con la sua dottrina delle categorie aveva definitivamente superato la veduta dommatica, per cui la realtà è sostanza e causa; ma le categorie non avevano nella sua dottrina occhi per guardar sè stesse. Solo la filosofia posteriore (Fichte-Hegel), svolgendone il concetto, ha scoperto la verità della categoria kantiana, la quale, in quanto produzione assoluta del soggetto, segna il passaggio della concezione del reale come oggetto a quella del reale come soggettività: dalla sostanza inerte di Spinoza, allo spirito come attività

creatrice. Ora, tra le due dottrine, l'una che considera come reale l'essere, l'altra il farsi, il prodursi, la filosofia dei valori vuole assumere una posizione intermedia. Il vero, essa dice, non è, ma vale; e così il bene o il bello. E, finchè si resta a questa proposizione così generale, nessuna difficoltà; ma, quando si tratta di determinarla, o si dice: la verità vale perchè non è qualcosa che lo spirito riceva dal di fuori, ma sua produzione spontanea, creazione e quindi processo; e si va per questa via all'idealismo; ovvero si presuppone già dommaticamente un modo d'essere diverso da quello empirico, e cioè ideale ed astratto, e lo si chiama valore, e allora si perde il frutto della scoperta fatta e si finisce col sostantivare un'astrazione, cioè col ricadere in quel naturalismo od oggettivismo che si credeva di aver superato. Questa è la via che segue la filosofia dei valori; e il primo che l'ha indicata, è Ermanno Lotze.

Per Lotze, le condizioni soggettive della pensabilità delle cose non sono condizioni oggettive della loro esistenza reale; ma, di fronte alle forme dell'intuibilità e della pensabilità delle cose, vi sono le cose nella loro realtà ultima, indipendente dal pensiero. Qui sta il dualismo e il realismo di Lotze: immanenza delle forme soggettive: spazio, tempo, categorie; trascendenza della realtà in sè. Ma, come si passi dall'immanente al trascendente, è il punto decisivo da esaminare in quella filosofia, perchè sia possibile rendersi conto della concezione dei valori che essa ci ha dato. Bisogna dunque spiegare il passaggio, e ciò presuppone la conoscenza del punto da cui esso s'inizia, che è il punto dell'immanenza, delle forme e condizioni soggettive del conoscere, cioè della logica. Quindi la logica di Lotze — nonostante tutte le proteste che egli fa contro l'unificazione di logica e metafisica — è la chiave di volta della sua metafisica.

Quella logica muove dal presupposto che le forme del pensiero siano prodotti della pura soggettività, senza alcun influsso o coefficiente dell'oggetto, cioè della realtà in sè. Ma non per questo l'universale teoretico, il concetto, è arbitrario; esso, pur non essendo lo specchio fedele della realtà extra-logica, nel modo che immagina il realismo ingenuo, ha tuttavia un valore per quella realtà: « il pensiero, formando l'universale, subordinando ad esso i particolari e coordinando questi tra loro, mediante siffatti movimenti soggettivi e formali, si adegua alla natura del suo contenuto reale » (1). La forma ha così una sua certa concretezza propria, in quanto produttrice, non di realtà, ma di valore. In questo modo il valore è il punto di contatto tra la soggettività del pensiero e l'oggettività del reale. Ma l'equilibrio così raggiunto è solo apparente: non appena cerchiamo di determinare il carattere di quel valore, che finora è del tutto vago e impreciso, l'equilibrio è svanito. Il concetto del valore non fa che simulare il passaggio dal pensiero all'essere; in

(1) LOTZE, *Logik* (1874), p. 547.

fondo, se pur dice qualcosa, dice soltanto che un passaggio dev'esserci, o, se non un passaggio, una concordanza comunque fondata, tra i due mondi. Cosicché il valore non fa che dissimulare tutte le possibili soluzioni del problema: il dualismo, che si affatica a gettar ponti sull'arena, tra il pensiero e il mare dell'essere, il soggetto e l'oggetto; l'idealismo, che nella produttività formale del soggetto vede una produzione reale di oggettività; e il materialismo, per cui l'oggetto produce la forma soggettiva che lo comprende. In tutte queste soluzioni, il valore sta come il Dio immoto: sovrastante a tutte, perchè non ne dà a sua volta nessuna e le dissimula tutte.

Il Lotze però non s'è fermato a questo punto, dove si fermerà poi il Rickert, e ha cercato di sorpassarlo. Per veder come, è necessario approfondire meglio la nozione della soggettività e delle sue forme logiche.

Il pensiero è per Lotze un immediato: è la certezza e il possesso immediato di sè (come pensiero): il criterio della verità è quindi l'evidenza (1), che è appunto la forma di riconoscimento di quel possesso immediato. Si ricordi Cartesio. Ma il pensiero non è un immediato; è mediazione; movendo dal pensiero come da un immediato si riesce alla pura identità del pensiero come pensiero (Cartesio dice: penso, sono; ma sono = sono come pensante, e non come identità di pensante e pensato). Perciò, il pensiero nella filosofia di Lotze riesce al puro soggettivismo astratto da cui moveva: non risolve in sè l'altro da sè; è incapace di possedere il reale. Ora su questo tronco cartesiano, il Lotze cerca d'innestare la dottrina delle categorie; ma, movendo da un immediato, non riesce a comprendere quella forma di mediazione che è la categoria, sicché la falsa, convertendola in nuova immediatezza. La categoria resta in tal modo chiusa nello stesso circolo della pura soggettività astratta, e la realtà le è inaccessibile.

Così determinato il dualismo, e preclusa la via ad ogni mediazione, il Lotze, non potendo più uscire dal cerchio delle forme puramente soggettive del pensiero, avrebbe dovuto logicamente concludere allo scetticismo. La scappatoia del valore abbiamo visto che di per sè non giova e dissimula soltanto una spiegazione; tanto meno è una spiegazione la dottrina « dei segni locali », che offre la stessa mediazione equivoca della « glandola pineale di Cartesio ». Ma il Lotze ha dato, oltre di queste, una vera e propria spiegazione; e, sebbene non sia chiaramente espressa, questa pervade tutta l'opera di lui e costituisce il motivo più importante della sua dottrina.

Il pensiero è, come abbiamo visto, un immediato: la sua veracità è una rivelazione, è la sua stessa evidenza. Così Cartesio, così Lotze; ma tra l'uno e l'altro c'è lo scetticismo della Critica. Cartesio poteva commettere la felice inconseguenza di fondare sulla veracità del pensiero (il

(1) Op. cit., p. 580.

vero Dio di Cartesio) l'esistenza della realtà fuori del pensiero, e indicare alla filosofia posteriore la via per risolvere il dualismo. Ma per Lotze il pensiero è un campo chiuso, che non offre via d'uscita: glielo ha detto Kant, e la grande scoperta di Kant riesce per lui un ostacolo. Ma lo stesso Kant gli ha suscitato la convinzione che la vita dello spirito non si esaurisce nel puro circolo dei concetti, e che questi concetti essi medesimi svanirebbero nel vuoto della pura soggettività, se non celassero una realtà più profonda. Questa convinzione è una credenza, una fede: la realtà ultima è una realtà creduta, posseduta nell'atto intimo del volere morale che vuol dare un significato eterno al mondo fantastico dei concetti. L'ultima parola della Logica e la prima della Metafisica sono scritte nell'Etica. Ora, a guardar bene addentro nel pensiero di Lotze, la vera realtà per lui non è costituita dai « reali » della metafisica, ma da quella volontà originaria che li crea. Quella volontà, che è il sommo bene, Dio, è l'unità dei due mondi, del pensiero e dell'essere, è la loro identità concreta. Qui sta il serio tentativo di superamento del dualismo, perchè non viene creato un ponte di passaggio, ma scoperta un'identità più profonda in cui il dualismo si dilegua e che dà ai due mondi contrapposti un senso unico ed eterno. Ecco perchè i concetti valevano per la realtà che è fuori del pensiero!

Ma se questa unificazione suprema non è opera del pensiero, bensì della fede; pure il pensiero, di fronte alla realtà più profonda, non perde la sua autonomia; anzi al culmine della sua attività giunge perfino a concepirla, in una effusione di lirismo, come Idea, sopraordinata alle forme puramente esplicative della realtà empirica. Cosicché la filosofia di Lotze, vista nel suo motivo interiore, è idealistica; solo che la insufficiente concezione dell'attività formale del soggetto la rende logicamente assai debole e contraddittoria; ciò che la anima è un senso potente della realtà e una salda convinzione dell'unità morale del mondo.

Del Lotze questo soltanto a me preme di aver posto in sodo: che per lui l'unità morale è una unità metafisica, è l'identità reale originaria dei due mondi; nel Windelband invece sarà una unità psicologico-formale. Così pure, togliete al pensiero l'autonomia e l'ultimo barlume della sua luce speculativa; dategli le grucce, ammettendo che il vero non è prodotto suo, ma una pura esigenza morale; avrete Windelband. Togliete anche la convinzione etica, l'ultimo motivo profondo di cui ancora resta traccia nel Windelband; fermatevi al puro formalismo dei valori: avrete Rickert. Con questi si chiude la scuola dei valori, per completo esaurimento; col Lask incomincia il periodo della pura esercitazione accademica.

In che modo si siano andate costruendo le grucce al pensiero — cioè come si sia stabilito il primato della ragion pratica nell'interno della logica — ci tocca di esaminare brevemente: solo così potremo capir bene il Windelband.



Il Sigwart aveva creduto di scoprire nel giudizio negativo una mirabile proprietà: che esso cioè non fosse un giudizio come tutti gli altri: ma, di fronte al giudizio positivo affermativo, rappresentasse un giudizio di secondo grado, un giudizio sul giudizio. Quando io dico: « il vino non è acqua », il « non » non esprime già una pura modificazione del predicato, ma nega e cioè giudica tutto il giudizio positivo: « il vino è acqua ». Di qui il primo spunto di un giudizio di valore, come atto di approvazione o riprovazione, affermazione legata al volere. In effetti, ha soggiunto Lotze, questa proprietà non è del giudizio negativo soltanto: anche il giudizio affermativo, in quanto afferma, contiene un momento pratico.

Questa teoria fa un passo avanti rispetto alla logica formalistica, che, col puro meccanismo delle rappresentazioni vuol costruire, con gran disinvoltura, concetti, giudizi e ragionamenti. Fa un passo avanti; ma ne ha fatto prima qualcuno in compagnia.

Fino al concetto, le due logiche vanno unite, perchè entrambe si contentano di dire che il concetto sorge dall'astrarre le note comuni a un gruppo di rappresentazioni — dove non si capisce quell'operazione a che serva, nè donde provenga quell'astrazione che si assume l'ingrato compito di ridurre le rappresentazioni alla miseria. Ma, mentre la logica formalistica continua imperturbabile per la sua via, incolla due concetti e dà alla luce, oh miracolo!, il giudizio; l'altra invece, più accorta, si ferma, perchè intende che il giudicare è diverso dall'incollare; solo che, credendo già esaurito il pensiero in quell'opera di astrazione da cui sorgono i concetti, attribuisce la funzione propria del pensiero, la critica, all'attività pratica.

Elevare questa caratteristica del giudizio a principio fondamentale della logica, è stata opera del Bergmann. Egli muove col Sigwart dalla considerazione del giudizio negativo. Supponiamo un momento, dice, che i predicati dei giudizi si distinguano in positivi e negativi, e che la negatività dei predicati dipenda dagli stessi oggetti che sono da giudicare, cioè appartenga alla natura dell'oggetto: questo ci porta all'assurdo. Il fatto della non appartenenza del predicato dell'essere o di una determinata qualità a un oggetto non può essere pensato come una qualità dell'oggetto stesso: l'assenza di un predicato non può essere considerata come un predicato presente. Di qui la conclusione che l'affermazione e la negazione non sono punto predicati delle cose, ma che appartengono alla funzione critica del pensiero, che giudica dell'attribuzione di un predicato a una cosa. Questa dottrina del giudizio implica una distinzione netta tra attività rappresentativa e attività critica, valutativa, giudicante. Così, quello stesso rapporto di concetti, che per il formalismo è giudizio, per il Bergmann si risolve anch'esso in un modo di rappresentazione, ed è subordinato alla funzione giudicatrice vera e propria.

Di qui la possibilità d'innestare sul tronco della logica formale una dottrina critica del giudizio ispirata a Kant: tentativo già fatto dal Lotze

e dal Sigwart, ripetuto poi dal Bergmann, e che consiste semplicemente nel modificare la tabella kantiana dei giudizi, in conformità dei nuovi presupposti dei giudizi di valore. Perchè un tale tentativo dovesse fallire, abbiamo già detto, ed avremo agio di vedere anche meglio, esaminando l'opera del Windelband e del Rickert.

§ I. — GUGLIELMO WINDELBAND. — Come ogni buon tedesco che ha cominciato a filosofare nella seconda metà del secolo scorso, il Windelband ha scagliato l'anatema alla metafisica: *Keine Metaphysik mehr!* E d'altra parte ha assorbito molti elementi di quella metodologia formalistica, che, nata a un parto col naturalismo scientifico, ha prosperato coi trionfi di esso; il che ha contribuito a scemare in lui, che già, per temperamento e per gl'influssi dell'ambiente, non vi era propenso, la fiducia nelle così dette costruzioni del pensiero puro, o, senza eufemismo, nel pensiero. Ma, per converso, allo scetticismo teoretico si contrappongono le sue convinzioni pratiche: la credenza nella realtà dei valori etici. È notevole che un tale compenso abbia luogo in ogni forma di scetticismo; anzi è questo compenso che fa dello scetticismo una concezione coerente. Uno scettico che, conforme alla sua negazione, non credesse alla irrealtà dei valori, dovrebbe essere scettico del suo scetticismo, all'infinito. Ogni scetticismo, dunque, deve esordire con un atto di fede. Ma lo scetticismo del Windelband non è che il motivo originario (e, vedremo, anche finale) della sua concezione: è lo scetticismo di fronte al pensiero puro; e il suo atto di fede è o vuole essere così potente da illuminare e consolidare quel pensiero che egli crede vacillante. Con lui il primato della ragion pratica si afferma anche nella dottrina della conoscenza. Questo, che è il motivo nuovo con cui egli ha reagito al puro naturalismo, invadente ai suoi tempi, e i pregiudizii della metodologia empiristica, sono i due elementi che si presentano amalgamati nella sua dottrina e che danno una fisionomia spiccata anche alla sua opera di storico della filosofia. Cominceremo dall'esaminar quest'ultima, per imparare a conoscere in che modo, dalla riflessione critica sul pensiero filosofico moderno (1), si sia andata formando in lui la concezione sua propria del mondo.

Nella storia della filosofia si segue un erroneo procedimento, che consiste nell'indagare la connessione o l'antitesi delle dottrine, non già guardandole per quel che sono e per quel che valgono, ma prendendo in esame i loro metodi. Così si suole contrapporre la filosofia di Bacone a quella di Cartesio, considerando la prima come induttiva, la seconda come deduttiva. Certo, leggendo le opere di Bacone e di Cartesio, si trovano frequenti accenni ai metodi; ma è che i più profondi novatori ignorano il più delle volte dove risieda la vera originalità delle loro scoperte,

---

(1) Analizzeremo solo la *Storia della filosofia moderna* del W., dove, meglio che altrove, si delinea la sua concezione dei valori.

e portano in giro meschine etichette che, come sono atte a colpire le moltitudini, così colpiscono per i primi essi stessi, in quel che in essi c'è delle moltitudini, nonostante tutta la loro genialità. Così Bacone non intendeva che, egli che classificava ed elencava gl'idoli, ne creava uno più grosso di tutti: l'induzione; per cui toccava a noi oggi, maestro il Windelband, d'iscrivere nel *Nuovo Organo* questa quinta idolatria. Ma, se il Windelband paragona esattamente la pretesa scoperta di Bacone all'arte lulliana di cui si compiaceva Bruno, anch'egli idoloclasta acerrimo!, tuttavia non sa in fin dei conti rinunciare a quella comoda partizione metodologica, che serve a catalogare così le cose scientifiche come gli stessi autori; e finisce con l'accettarla, con la riserva che l'induzione non muove dal puro fatto, ma ha bisogno di qualche connessione a priori, e la deduzione col suo universale non muoverebbe un passo senza il dato della sensazione. Così perde il frutto della sua critica precedente; e lo svolgimento della filosofia inglese continua a presentarglisi come attuazione del metodo induttivo, e quello della filosofia continentale come attuazione del metodo deduttivo. Ma i metodi non sono che etichette vuote, frutto di un pensiero astratto, che fraziona e mutila la realtà attuale del procedimento del pensiero; un prodotto postumo, che per un'illusione ottica si dà come un *prius* della ricerca scientifica. Ora le etichette sono utili quando si tratta di catalogare, non mai quando si vuol concepire uno sviluppo. Guardando la filosofia inglese attraverso i metodi, Hobbes non è più il continuatore di Bacone, perchè fautore della deduzione; tanto meno Locke, e meno di tutti Newton. Il Windelband sa che ciò non è vero, tantochè séguita a presentare Locke e Newton come continuatori dell'opera di Bacone, ad onta della divergenza dei metodi. Ma quel falso presupposto metodologico lo distoglie dall'essenziale della ricerca. Tutte le etichette offrono un comodo riposo al pensiero, che, non appena le ha foggiate, crede di essere giunto con esse a termine. Ma in che consiste quella continuità della filosofia inglese? Il Windelband non ce lo dice. Eppure la filosofia inglese presenta un'antitesi singolarissima che dovrebbe aprire gli occhi allo storico: Newton-Hume. Se entrambi derivano il loro procedimento da Bacone, come si spiega la rigidità e compattezza della concezione newtoniana del mondo e lo scetticismo di Hume? Gli è che in entrambi quell'unica corrente baconiana, dirò così, si polarizza. L'esperienza come produzione puramente immediata (Bacone) è la totalità del sapere fisico — sapere come saputo, come fatto (Newton); — ma è la pura negatività (Hume) di quella suprema mediazione che è il pensiero — come sapere e non come saputo (Kant, Hegel). Il naturalismo si attua come scienza empirica compiuta e come filosofia puramente negativa, che pone l'esigenza di una forma di conoscenza che la superi. Newton, non meno di Hume, è l'esigenza di Kant e di Hegel.

Se ora ci diamo a considerare l'altro ramo della filosofia moderna e cominciamo a guardar Cartesio attraverso gli schemi del metodo dedut-

tivo, perdiamo di vista l'originalità della sua scoperta, come la perde il Windelband. Questi si lascia colpire da tutto l'apparato metodologico e matematico in cui s'era avvolto Cartesio; perciò ne critica, come altrettanti errori, la concezione della scienza universale, temendo che l'autonomia delle scienze particolari vada perduta, e ne condanna il razionalismo unilaterale, per paura che sia compromessa l'importanza delle scienze empiriche. Ma quel razionalismo cartesiano, che il Windelband non guarda di buon occhio — perchè egli è fautore del primato della ragion pratica — è la prima affermazione dell'autocoscienza. Affermazione puramente immediata, sì che l'oggetto, la natura, grava sul cartesianismo come cibo non digerito; ma affermazione a ogni costo, per il presentimento sicuro che là si cela la spiegazione più profonda del reale. Ed è grande, nella storia del cartesianismo, quella lotta per il pensiero ad ogni costo, senza cedere d'una linea i diritti dell'autocoscienza: a costo delle stravaganze occasionalistiche (Geulinx), a costo di raddoppiare gli oggetti della natura esteriore (Malebranche) o di ricorrere a una misteriosa armonia prestabilita (Leibniz). Solo Kant è la mediazione di quell'immediatezza; e la filosofia posteriore a Kant è tutta un ritorno al cartesianismo, mediato dalla Critica.

Lo stesso va detto della « scienza universale » di Cartesio: si pensi alla *Wissenschaftslehre*. Fichte guarda Cartesio attraverso Kant. Ma il Windelband, come è poco tenero dell'idealismo post-kantiano, così è poco disposto a gustare la filosofia di Cartesio. Per lui, l'appagamento dei pregiudizii metodologici come delle convinzioni pratiche e della tendenza antirazionalistica è conseguito solo con la filosofia kantiana.

Il trascendentalismo, in cui sta la grande scoperta di Kant, può a buon diritto, secondo il Windelband, essere inteso come un metodo. Questa semplice osservazione è gravida di conseguenze, perchè, senza uscire dal puro formalismo metodologico, è possibile considerare il trascendentalismo come un superamento del metodo naturalistico. In effetti, la deduzione muove dall'universale senza provarlo, l'induzione dal particolare senza valutarlo: entrambe perciò sono dommatiche. Ora, una ricerca che ponga l'universale come condizione del valore del particolare, non è induttiva nè deduttiva; è trascendentale. Ed è questa la ricerca che Kant ha intrapreso nella sua Critica.

D'altra parte, anche Kant era fautore di quel primato della ragion pratica, che doveva soddisfare alle più alte aspirazioni dello spirito, costretto, nell'uso teoretico della ragion pura, ad accumulare paralogismi, antinomie e ideali irrealizzabili. Di qui, l'orientamento del pensiero del Windelband verso la filosofia kantiana.

Ma da Kant egli non sa cavare altro che un metodo. La concezione kantiana della coscienza non gli dà altro che un punto di vista per guardar le cose in un modo del tutto indipendente dalle scienze naturali. La filosofia ha così dinanzi a sè un campo illimitato d'indagine: tutta la realtà passa innanzi alle lenti del filosofo, non esclusa quella che si ri-

flette attraverso le lenti del naturalista: le due lenti sono di qualità diversa e ciascuna vede a modo suo. Sì, perchè qui sono le lenti destinate a vedere: mancano gli occhi dietro le lenti. La lente del filosofo è il valore: la categoria kantiana, intesa come valore, dà il criterio distintivo dell'indagine filosofica. Le scienze naturali ricercano l'essere delle cose; la filosofia ne ricerca i valori.

Chi dimentichi d'aver letto (intendendolo) qualche post-kantiano e magari anche un po' Kant, e ricordi che quando il Windelband stabiliva la sua idea della filosofia, altri scrittori (p. e. lo Janet) andavano questuando un posticino per essa, e, senza vergogna, procedevano per eliminazione di tutto ciò che spettava alle scienze particolari, per lasciare alla filosofia il residuo, non può meravigliarsi del grande favore ottenuto dal Windelband, che apriva alla filosofia un campo sconfinato, dove non c'era paura d'incontrare a un certo punto il custode d'una scienza particolare che dicesse: — via di qui: è casa mia.

Essere e valore, abbiamo visto, se ne vanno ognuno per conto suo. Il Windelband, è vero, vorrebbe soggiogare il primo al secondo; ma, dati i suoi presupposti, non può riuscirvi. Il criterio della filosofia non si attua che a patto di prescindere dall'essere dei giudizi empirici: in che modo allora potrà risolverlo in sè? E il valore diviene un puro dover essere, una norma astratta. Al pensiero, questa norma dice che la conquista dei valori teorici è possibile col porsi una regola necessaria, un dovere morale, indipendente dall'individuo: la verità è normalità del pensiero. Con la stessa idea del dovere scompare il dualismo tra la conoscenza e la pratica: chi vuole conoscere il vero e chi vuole operare moralmente si pongono sempre sotto l'egida del dovere, che è indipendente dalle inclinazioni individuali. Nello stesso modo si formano i valori estetici: essi sono la normalità del sentimento. Ed ecco condensati i risultati delle tre *Critiche* di Kant. Solo che fra quelle tre *Critiche* v'erano degli abissi, e qui v'è un piano sconfinato a cui sovrasta la norma etica, la quale, in quanto è volta al pensiero, è logica; alla volontà, morale; al sentimento, estetica.

Il primato della ragion pratica, non più nel senso ristretto predicato da Kant, ma inteso come primato della norma morale su tutte le forme dello spirito, diviene la chiave di volta di tutta la filosofia. Ma, c'è un ma: quell'essere, che qui resta come un fungo nato chi sa come — e nemmeno dal tronco del valore! — Kant aveva cercato di spiegarlo con la sua dottrina delle categorie, come un farsi, un prodursi: il Windelband concepisce, sì, un dover essere universale, che Kant non aveva concepito, ma perde quell'essere che Kant aveva cercato d'intendere: guadagna in estensione quello che perde in intensità.

Non c'indugeremo soverchiamente a criticare questa dottrina; e piuttosto vogliamo ricostruirne la genesi logica. Se si muove dal presupposto metodologico, formalistico, che la filosofia vada in cerca soltanto di un punto di vista diverso da quello delle scienze empiriche, per esaminare

lo stesso materiale che quelle elaborano, non si troverà in fin dei conti altro, che ciò che s'era cercato: un punto di vista. L'oggetto, il materiale, sarà per questa via suscettibile d'un altro mezzo di esame, accanto a quello che adoperano le scienze particolari; ma accanto e non sopra: appunto perchè l'oggetto, lo stesso oggetto, è presupposto. La filosofia, lungi dal risolvere nella concretezza dello spirito i prodotti di esso, non farà altro che compiere l'indagine intorno a quei prodotti.

Il trascendentalismo o criticismo, inteso come metodo, non è altro che un'ipotesi naturalistica, una convenzione utile, per integrare l'indagine sperimentale che le scienze empiriche lasciano incompiuta. Accanto all'essere senza necessità dei giudizi empirici si dispone un dover essere senza concretezza dei giudizi filosofici: l'uno non vale più dell'altro. L'illusione per cui il Windelband crede che l'uno valga e l'altro no, deriva da una convenzione arbitraria: da ciò che egli ha definito il dover essere, la norma, la categoria, come valore. Ma le definizioni sono ammissibili in matematica e non in filosofia: l'ha detto quel medesimo Kant, da cui il Windelband toglie le sue insegne.

Questa filosofia, in quanto presuppone l'oggetto della conoscenza, è filosofia del presupposto, cioè dommatismo: del criticismo ha soltanto l'apparenza. In quanto pone a fondamento del pensiero, della volontà, del sentimento una norma astratta, che cioè dev'essere, ma può di fatto non realizzarsi, è psicologismo empirico, e non dà una unificazione metafisica, come tentava di darla il Lotze. Proprio così: è caduto nella psicologia quel Windelband, che credeva di avere annullato le pretese della psicologia nella dottrina della conoscenza. Una dottrina del dover essere non può reggersi che come dottrina psicologica. La verità sta nel pensiero che si conforma a una norma: questo vale per me come individuo, che nell'operare la sussunzione delle rappresentazioni nella categoria posso errare e scambiare una *post hoc* della sintesi dell'immaginazione con un *propter hoc*, ed affibbiargli la categoria di causa. Quindi per me come individuo empirico la verità è anzitutto una esigenza morale, un dovere che mi propongo di pensare sul serio e non di fantasticare. Ma non per questo la verità del pensiero sta in quel dovere: il pensiero come tale è pensiero della verità, è superamento eterno del falso. È assurdo un pensiero che possa pensare indifferentemente il vero e il falso, e la cui merce debba venir contrassegnata dal lascia-passare della volontà morale. Questa non dà che il *fiat*, per cui l'individuo, nell'atto del pensare, si vota all'universale; ma questo *fiat* presuppone la coscienza che col votarsi all'universale sia possibile conseguire il vero, per forza della stessa dialettica del pensiero: non dà esso stesso la verità del pensiero, ma la presuppone.

Psicologismo, dunque, da una parte, e formalismo dall'altra. Io debbo uniformarmi alla norma; ma che cosa è ciò che debbo, che cosa mi dice la norma? Il formalismo etico kantiano qui diviene un formalismo universale. Ma non appena si vuole penetrare un po' quella norma, si svela

il motivo dualistico ingenuo che l'ha suggerita. Se la verità si pone fuori del pensiero, e come norma che il pensiero riceva dall'esterno, è chiaro che ciò che si nasconde in quel concetto del vero è l'accordo del pensiero con le cose; accordo che, non potendosi realizzare di fatto, viene imposto normativamente. Solo col porre una realtà fuori del pensiero ha senso il dire che il pensiero deve votarsi al vero. Sicchè quella teoria del valore che, come abbiamo visto, dissimula tutte le soluzioni del problema del conoscere senza darne nessuna, in fondo poi qui, determinandosi come teoria della norma, si svela per quello che è: dommatismo e dualismo. Il pensiero, col perdere il criterio della verità, diviene da spontaneo qualcosa di puramente ricettivo: la grande scoperta di Kant è perduta di vista.

Se questi sono gli ammaestramenti che il Windelband ha ricevuto da Kant, c'è da aspettarsi che ne abbia ricevuto anche meno dai postkantiani. Per Kant, c'era ancora la possibilità di semplificarne le *Critiche*, senza fraintenderle del tutto; da Fichte in poi, collo svolgersi della corrente veramente metafisica del kantismo, questa possibilità è svanita.

Di Fichte, in verità, il Windelband crede d'aver compreso l'essenziale, sia perchè ha in comune con lui il concetto della categoria come finalità immanente del giudizio, sia perchè è fautore dello stesso primato della ragion pratica. Ma quella pretesa identità cela un abisso. La finalità immanente della categoria è nella filosofia del Windelband: a) un non senso come immanenza, perchè la sua norma è un trascendente (questo sarà riconosciuto anche dal Rickert); b) come finalità, è finalità di un ideale astratto, cioè qualcosa di ben diverso da quello che Kant lasciava intravedere nella terza *Critica*. Nel Fichte la categoria, come finalità immanente, ha tutt'altro significato; posto il giudizio teleologico della terza *Critica*, la finalità della conoscenza per lui è autoproduzione del conoscente, cioè del soggetto categorizzante. Quell'universale del giudizio teleologico, a cui Kant non aveva avuto la forza di dare un carattere determinante (ma solo puramente riflettente), è da Fichte per la prima volta affermato come tale, ed è fatto così il primo passo verso l'universale concreto. Lo stesso abisso corre tra il primato della ragion pratica di Windelband e la dottrina fichtiana della *Thathandlung*: quella consacra un'idealità astratta, questa crea una realtà come attività spirituale.

Ora non intendere Fichte significa non intendere la necessità della filosofia dell'identità, che è la conseguenza logica e lo sviluppo ulteriore del fichtismo. E così avviene che Schelling e Hegel siano per Windelband due incognite. Hegel viene da lui affrontato col solito metodo di quelli che non l'hanno penetrato: è un'illusione che la dialettica produca da sé il sapere, che le scienze particolari hanno acquistato empiricamente; la dialettica è inoltre una minaccia di rendere inutili le altre scienze, di risolverle nella filosofia; nulla del sapere è creato dalla dialettica, la cui apparente fecondità riposa sopra una specie di crittogamia col sapere empirico; e così via. Dove si confonde il razionalismo hegeliano con

l'intellettualismo, la negazione dialettica delle categorie scientifiche col loro annullamento; e così via.

Il piano della *Storia* del Windelband è — sia detto senza mezzi termini — sbagliato: e questo perchè la sua stessa concezione erronea della filosofia gliene fa spostare tutti i valori. Come storia della cultura, ha un pregio di gran lunga maggiore e, per attenermi alla storia del pensiero moderno, ci dà un'idea chiarissima di quel grande movimento di cultura che ha preso nome di illuminismo, svelandolo nelle sue origini (Inghilterra) e nelle fasi posteriori del suo sviluppo (Francia, Germania), senza mai perdere di vista l'unità e continuità sua. Qui, secondo me, sta il valore grande del Windelband.

*continua.*

GUIDO DE RUGGIERO.

MICHELE LOSACCO. — *Educazione e pensiero*. — Pistoia, D. Pagnini, 1911 (pp. XII-238).

In questo elegante volumetto il prof. Losacco ha raccolto un buon numero di suoi brevi scritti e recensioni di filosofia e di pedagogia, che si leggono molto volentieri per l'assennatezza e i buoni studi di cui l'A. vi dà prova, e per la lucidezza e semplicità della forma con cui egli vi sa discorrere di argomenti di questo genere. Ma attira principalmente l'attenzione un interessante ragguaglio che vi è compreso, col titolo *Tracce di hegelismo in Toscana*, degli studi e dei manoscritti di un Domenico Mazzoni, di Comeana presso Prato (1783-1853), per molti anni professore di filosofia e rettore del Liceo di Pistoia: amico del Capponi e del Niccolini, pel quale tradusse le *Considerazioni filosofiche di F. G. G. Schelling sopra Dante* (dal N. pubbl. con la sua lezione *Su l'universalità e nazionalità della Divina Commedia*). Il quale, da un viaggio in Germania fatto nel 1836 e nel 1837 a fine di « conoscere i buoni metodi d'insegnamento e la loro pratica applicazione », tornò hegeliano; e delle dottrine hegeliane, benchè prete, si fece da quegli anni in poi banditore nella scuola e tra gli amici suoi di Toscana. Ignoravasi finora che egli avesse tradotto lo scritto dello Schelling, che il Vannucci attribuiva invece a Giov. Morelli; e solo era pubblicata di lui una lettera (del 17 maggio 1841) a Gino Capponi, nell'Epistolario di questo (VI, 213): lettera che era non priva d'interesse, ma non era stata ancora notata da nessuno.

Il Losacco ha rintracciati i suoi manoscritti e tre sue lettere inedite, e trovate alcune notizie che lo concernono nell'Archivio di Stato di Firenze: onde ha potuto darci un'idea dell'opera di questo oscuro hegeliano di Toscana, de' cui manoscritti egli per altro farà bene a pubblicare qualche estratto. Due di essi, preparati forse dal M. per uso della sua scuola, presentano per noi scarso interesse: uno essendo la tradu-