

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

LA FILOSOFIA DEI VALORI IN GERMANIA.

(Cont., v. *Critica*, IX, 368-84, 441-448).

§ III. ENRICO RICKERT. — Quella vena tenuissima di pensiero che abbiamo veduto accrescersi in estensione e non in volume dal Sigwart al Bergmann, e poi disperdersi alla fine, quando il Windelband, per diffonderla sopra un campo troppo vasto, ha finito coll'esaurirla; ora la vediamo concentrarsi per opera del Rickert e assumere l'apparenza di una corrente. Alludiamo alla dottrina del giudizio, che, divenuta col Windelband filosofia del valore, della norma, del dovere, ha dimostrato sopra un più gran teatro quella povertà originaria, che prima a mala pena dissimulava.

È meravigliosa l'arte dei tedeschi di coltivare un'idea, svolgendola nei suoi minimi particolari, fino alle più remote conseguenze, e di dare così un aspetto dignitoso alla povertà. In effetti è povera, poverissima la filosofia del Rickert, ma pure quell'unico motivo che ha tolto in prestito al Windelband — la dottrina del dovere — non lo ripete a guisa di ritornello; ma lo svolge con coerenza e con spirito sistematico. In questo modo il Rickert ha saputo rendersi iniziatore di quel movimento che, col nome di filosofia della cultura, incontra oggi gran favore in Germania e di cui il Windelband è soltanto l'antesigiano.

Il problema che occupa e preoccupa il Rickert, già fin sul limitare della dottrina della scienza, è quello della trascendenza e dell'immanenza. L'oggetto della conoscenza è trascendente o immanente? Per risolvere un tal problema fondamentale, è necessario determinare il significato gnoseologico del termine « oggetto » e del suo necessario correlato, il « soggetto ». Qui il compito preliminare della dottrina della scienza è di escludere dal campo dell'indagine ogni correlazione psicofisica e psicologica tra soggetto e oggetto e di considerare soltanto l'oggetto come contenuto rappresentativo della coscienza, in opposizione alla coscienza stessa che, come forma di quel contenuto, è pura soggettività. Ogni essere non è pensabile fuori della coscienza; non già fuori della mia coscienza, ma di una coscienza in genere. Una tale coscienza non è per il Rickert qualcosa di reale, ma un concetto, che astrae ciò che è comune ai singoli oggetti, alle singole forme di esistenza rappresentate; di qui l'immanenza dell'essere, dell'oggetto, nella coscienza. Parrebbe in tal modo già risoluto il problema della trascendenza e dell'immanenza dell'oggetto; ma non è

così. In effetti, l'essere una rappresentazione nella coscienza è forse prova della sua oggettività? Il puro oggetto della coscienza è oggetto della conoscenza? No, certo; un mero rapporto di rappresentazioni non può avere un valore universale e necessario; l'oggettività va dunque altrimenti fondata.

Vediamo come. « L'oggetto della conoscenza (dice il Rickert), a cui deve indirizzarsi il conoscere per essere oggettivo, non può essere — per il presupposto che il soggetto conoscente colle sue rappresentazioni od oggetti della coscienza deve mirare a un essere indipendente da ogni coscienza — nè il mondo esterno spaziale, nè il contenuto della coscienza, ma solo l'oggetto trascendente. Il problema fondamentale della dottrina della conoscenza è perciò il problema della trascendenza. Una ricerca che si dà da fare col trascendente in modo da ricercare il valore che esso ha per l'oggettività, noi la chiamiamo trascendentale; e perciò la filosofia della conoscenza, che muove dal problema della trascendenza, può essere chiamata filosofia trascendentale » (1). Ma come si può ricercare il trascendente? Ricercarlo è pensarne il concetto, cioè renderlo immanente. Di questa difficoltà, che da sè stesso si propone, il Rickert si disbriga facilmente. Il concetto, egli dice, come sintesi di rappresentazioni è, al pari di queste, immanente alla coscienza; quindi il concetto del trascendente è contraddittorio. Ma esaurisce forse il concetto tutta la pensabilità in generale? No, perchè di fronte alla pura sintesi rappresentativa (concetto), c'è l'atto che afferma o che nega, che riconosce o disconosce questa sintesi, cioè il giudizio. Cosicchè, quando si nega il concetto del trascendente, e in quanto lo si nega, resta sempre il pensiero della negazione; e il concetto del trascendente è appunto il pensiero di tale negazione: il trascendente non è contenuto di coscienza, ma termine di giudizio; non un essere, perchè essere è essere nella coscienza, ma qualche altra cosa che resta a determinare.

Tale è, nelle sue linee fondamentali, il modo con cui il Rickert pone il problema della dottrina della conoscenza. Ed è completamente erroneo. La coscienza, nella filosofia del nostro autore, che pure crede di porre il problema nei veri termini del kantismo, esaurisce il suo compito proprio al punto dove, nella filosofia kantiana, l'inizia. Kant si pone il problema: come la soggettività della coscienza può fondare l'oggettività della conoscenza? Il Rickert nega a priori una tale possibilità. Kant intraprende una ricerca trascendentale, in cui, svelando l'immanenza del soggetto nell'oggetto, fa della coscienza la norma dell'oggettività; il Rickert scambia la trascendentalità con la trascendenza, e fa della coscienza un mero ricettacolo di rappresentazioni. Ma ciò che non può fondare l'oggettività della conoscenza non è la coscienza, bensì quella falsa concezione della coscienza che s'è formata il Rickert. Quel problema, la cui soluzione viene

(1) *Gegenstand der Erkenntnis*, 1904, pp. 16-17.

da lui trasferita al trascendente — in che modo cioè si possa conoscere un essere indipendente da ogni coscienza come singola, e perciò conquistare una vera oggettività, — lo risolve ad ogni istante la stessa coscienza. E chi altro mai potrebbe risolverlo? Essere indipendente da ogni coscienza non vuol dire esistere fuori della coscienza; il perpetuo miracolo della coscienza sta in questo suo essere sè stessa e il proprio opposto; è veramente sè stessa, solo in quanto è anche il proprio opposto. Un tal punto non fu veduto con chiarezza nemmeno dal Kant, che nell'Analitica della ragion pura moveva da un'oggettività nel senso naturalistico e non poteva quindi raggiungere, per quella via, una soggettività vera della coscienza; l'unificazione dell'oggetto nel soggetto, in tanto gli riuscì possibile, in quanto il soggetto venne da lui concepito come una forma vuota, che riceveva i suoi prodotti — le categorie — quasi dal di fuori. Solo Hegel ha risolto veramente il problema con la concezione dialettica della coscienza.

Ciò che trascende ogni coscienza è veramente trascendente solo per la coscienza come astratta soggettività; ma tale non è la coscienza reale, che risolve continuamente in sè il suo altro, — l'oggetto, il trascendente — e solo così diviene vera soggettività. Ma la coscienza per il Rickert è forma vuota; il soggetto è il concetto formalistico, astratto da un contenuto rappresentativo; una irrealtà, dunque. È chiaro che così sorge il problema della trascendenza, perchè la coscienza, la soggettività, non può mai raggiungere la vera oggettività, non potendo — per definizione — trascendere la sfera delle rappresentazioni da cui è stata astratta; sì che quella oggettività la si vuol cercare altrove, in qualcosa che trascenda la coscienza e il suo oggetto. Una soggettività così malamente intesa — che è un regresso di fronte alla stessa posizione cartesiana — si converte nel suo opposto: è la stessa mera oggettività, è il concetto formalistico che si modella sopra un contenuto rappresentativo; non, dunque, l'oggettività concreta della conoscenza, ma l'oggettività astratta di una falsa filosofia. In Kant (si badi che qui parlo della prima Critica) l'oggettività astratta rappresentava il residuo del suo dommatismo e non riusciva a sopprimere quell'autonomia della soggettività, della coscienza, che egli stesso aveva scoperto; col Rickert invece siamo in pieno naturalismo, perchè la coscienza, il soggetto, ha perduto ogni residuo di autonomia, ed è il mero concetto astratto, modellato sull'oggetto. Onde quella pretesa immanenza dell'oggetto non esprime altro che una vuota identità: l'oggetto è immanente al soggetto, perchè quest'ultimo è uno schema astratto, una forma ricavata dallo stesso oggetto. Ma l'identità allora ha un senso, quando è identità nella differenza, quando il soggetto è concepito nella sua autonomia e non già semplicemente risolto nell'oggetto: solo così può conquistarsi la vera immanenza, che elimina ogni trascendenza. Invece, la posizione del problema secondo il Rickert è quella del puro naturalismo, che risolve la soggettività nell'oggettività astratta, la coscienza nelle rappresentazioni; ed è poi naturale che nel puro gioco delle rappresenta-

zioni non possa trovare quell'oggettività concreta, alla cui scoperta è già preclusa la via, per il fatto stesso che si è eliminata la coscienza (1). Da questo errore deriva l'altro, gravissimo, di creare un dualismo tra pensiero (*Denken*) e giudizio (*Urteil*), quasi che pensare non fosse giudicare, e il concetto potesse stare come qualcosa per sè, fuori dell'atto del giudizio.

In conclusione, la posizione del Rickert di fronte a Kant può definirsi così. Kant muove da un'oggettività nel senso naturalistico e cerca di ridurla alla soggettività, ma non riesce che a una soggettività vuota (appercezione trascendentale): annulla, sì, le pretese del puro naturalismo, ma non riesce a fondare una vera soggettività; il Rickert muove da una soggettività astratta, che, per la sua stessa natura, si risolve in una pura oggettività naturalistica. Kant apriva a sè stesso e ai successori la via alla vera concezione del soggetto; il Rickert si preclude quella via e cade nel puro naturalismo. La ricerca del trascendente — una volta chiusa quella via — diviene così non altro che l'espressione dello scontento che lo spirito prova nella soluzione naturalistica del problema della conoscenza: il puro gioco delle rappresentazioni nella coscienza non può fondare l'oggettività vera della conoscenza (in effetti, chi affonda nelle acque del naturalismo come può trarsene fuori con forze proprie?); ma la coscienza si esaurisce in quel gioco delle rappresentazioni, quindi l'oggettività va fondata fuori della coscienza.

Ed ora, dopo questa introduzione, ben venga il trascendente, — la norma, il dover essere —, già preannunziato e ricercato, anzi voluto, con una deduzione faticosa: è questo il faro che guiderà il Rickert nel mar morto del naturalismo e del positivismo.

Il nostro autore ci ha detto finora che l'oggettività della conoscenza non può essere data dal mero pensiero e non può essere perciò contenuta nella coscienza. L'oggettività della conoscenza, come tale, non esiste punto, perchè esistere è esistere nella coscienza; ma deve esistere. Chi ce lo dice? Il giudizio: questo non è sintesi di rappresentazioni, come il pensiero; ma affermazione o negazione, quindi atto pratico di approva-

(1) È curioso l'abbaglio in cui cadono i neo-kantiani nella concezione della coscienza. Essi credono che porre il fatto generale della rappresentazione e dire che l'oggetto è ciò che è rappresentato nella coscienza significhi porre il problema del conoscere nei termini del kantismo; laddove in realtà si tratta soltanto di un berkeleyismo senza soggetto assoluto (con le correzioni cioè di Hume). Il primo a cadere nell'equivoco fu il Reinhold con la sua *Elementarphilosophie*; lo diffuse Schopenhauer, aggravandolo, con la sua dottrina della rappresentazione; esso culmina infine nel fenomenismo del Renouvier. Assai più coerenti, i moderni filosofi dell'immanenza (p. e. Schuppe), che pure pongono su per giù negli stessi termini il problema, dichiarano esplicitamente di distaccarsi da Kant. Il Rickert ha qualche sentore che la concezione della categoria debba portare a tutt'altro; ma, movendo egli da una dottrina della coscienza non diversa da quella dell'empirismo, la sua « categoria » sfuma, come vedremo, nel vuoto.

zione o riprovazione (*Billigung oder Missbilligung*) di un contenuto rappresentativo; e cioè valutazione di esso. Ma ciò che affermo, vale per me, per Tizio, per Caio; come posso affermare qualcosa che valga per tutti? Quella povera coscienza che il Rickert ha trattato così male, quella, sì, ne sapeva qualcosa dell'universalità; ma il giudizio del Rickert è miope, non vede un palmo di là da sé; quindi non può fondare una universalità vera; e ne fonda una astratta. L'universalità della valutazione, cioè l'oggettività della conoscenza, la verità — deve essere. Ed ecco trovato il *Sollen* (1), il dio ignoto a cui dobbiamo bruciar gl'incensi, se vogliamo conquistare un briciolo di verità. Per conto mio, però, mi risparmio gl'incensi: non credo in un tal dio, o se vi credo, son certo che non saprà ascoltarmi. Debbo, ma che cosa? E chi mi garantisce che mi sarò effettivamente reso amico un tal dio, e avrò ricevuta da lui la verità, se pur gli avrò bruciato gl'incensi? Ecco i due scogli: da una parte un formalismo astratto, un'idea vuota del dovere, che mi tien chiuso in un circolo (che cosa è la verità? Ciò che debbo pensare. E che cosa debbo pensare? La verità!); dall'altro, se mi propongo di pensar come debbo, chi mi dirà poi che ho pensato effettivamente come avrei dovuto? Il sentimento dell'evidenza, mi risponde il Rickert. Già, perchè pensare il vero è rendere immanente ciò che era trascendente: l'evidenza è il ponte di passo. Troppo, troppo a buon mercato! Se l'evidenza è quella che in ultima analisi mi dice se ho pensato o no il vero, l'evidenza, e non più il dovere, è il criterio della verità; ma, se è il dovere quel criterio, allora l'evidenza è qualcosa che — dev'essere anch'essa. O io abbandono il criterio del dovere e mi affido all'evidenza, e allora mi tocca ripercorrere la via da Cartesio; o mi fermo al dovere astratto, e non posso spostarmene di una linea. L'illusione del Rickert è quella di chi, sbattuto tra le onde, crede di vedere un faro in lontananza, e con lo sguardo getta un ponte e grida: sono salvo! Potrà affondare a suo bell'agio: quel faro è una stella al limite dell'orizzonte.

Una filosofia che s'insignisce del nome di Kant, costretta a togliere in prestito a Cartesio il criterio della verità! Ma per Cartesio il pensiero è un immediato, e si comprende come il criterio dell'evidenza sia indice della sua veracità. Per il Rickert invece il pensiero ha già ricevuto la falsa mediazione della pratica e quindi non può più affermare con quella immediatezza dell'evidenza la verità propria.

Ma lo stesso Rickert s'è accorto delle manchevolezze della sua concezione, e recentemente ha condannato — come psicologica — la dottrina

(1) Ma, a differenza del Windelband, il dovere nella concezione rickertiana non è il dovere morale; è il dovere senz'altro: qualcosa che insomma non è né carne né pesce: una mera ipostasi psicologica: la faccia esigenza d'una universalità. Quindi la grande inferiorità della gnoseologia del Rickert di fronte a quella del Windelband, dove almeno l'esigenza delle valutazioni universali era un'esigenza morale.

astratta del dovere. Una condanna, a dir vero, non molto recisa, perchè al posto del dovere egli introna il valore, l'ideale, e considera il dovere come il ponte di passaggio dalla conoscenza empirica alla verità ideale. L'oggettività della conoscenza diviene per lui, in questa seconda forma della sua gnoseologia (1), il termine ideale — valore assoluto, — a cui tende ogni singola conoscenza, in quanto chi conosce si propone come dovere, come assoluta esigenza, quel valore da realizzare. Il dover essere, che era già una divinità misteriosa, è divenuto ministro di un'altra divinità. Quale sia il nuovo Dio, il Rickert non ha ancora approfondito abbastanza, ma ha appena abbozzato la sua concezione, che è in fondo una forma assai annacquata di platonismo. C'è da sperare che vi ritorni ancor su; forse, al secondo tentativo, finirà col convincersi che una astratta universalità non può giovare a nulla, e abatterà anche il nuovo dio.

Sì, perchè in fondo il Rickert è convinto che una verità, in tanto si conquista, in quanto un valore trascendente diviene immanente. Solo che egli, ponendo da una parte il pensiero, dalla parte opposta la verità, è costretto a creare ponti di passaggio, che naturalmente crollano tutti, perchè la verità fuori del pensiero è un'ombra che svanisce, e i ponti finiscono col poggiar sempre sul vuoto.

Un altro esempio di questo fatto ci è dato dalla dottrina rickertiana delle categorie. Queste sono atti del riconoscimento della norma, del dovere: atti cioè per cui il dovere trascendente si fa immanente nella conoscenza. Mediante le categorie, insomma, io penso il vero, cioè quello che debbo pensare. Ma qui siamo daccapo: le categorie stanno in cielo o in terra? Nel trascendente o nell'immanente? O stanno, per così dire, con un piede nell'uno e con un piede nell'altro? Il Rickert ci dice che esse non hanno esistenza empirica, ma sono condizioni a priori di ogni esistenza empirica; questo però non toglie la difficoltà. Tra la categoria e la coscienza resta sempre la distanza che tra il cielo e la terra. Ciò che si è separato in modo così assoluto, non si può mai più congiungere. Si cade nel mistero, nell'inconoscibile; ma l'inconoscibile è la falsa posizione di un problema. In quanto noi creiamo la verità della nostra conoscenza dobbiamo poter conoscere come la creiamo: questo è il caposaldo del criticismo. L'abisso tra il trascendente e l'immanente lo colmiamo ad ogni istante col produrre la conoscenza; ciò vuol dire che — come abisso — non può esistere se non in una falsa filosofia che separa cielo e terra, pensiero e verità, coscienza soggettiva e oggettività. Se la terra non contenesse in sé già idealmente il cielo, la soggettività l'oggettività, il pensiero il vero, dovremmo rinunciare senz'altro alla speranza di conoscere qualcosa.

Ma una volta che il Rickert ha conquistato, comunque l'abbia conquistato, il concetto della categoria, si trova a casa propria. Come ho già

(1) *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* (1910).

detto per il Windelband, la categoria cela un motivo ingenuamente dommatico, ma ha quella certa apparenza di criticismo, che vale ad orientare filosoficamente una metodologia empirica. Per me, il pregio di Rickert sta nella sua metodologia della storia: che per altro è metodologia, non dottrina della scienza.

Abbiamo già veduto il Windelband distinguere categorie costitutive del reale da categorie puramente riflessive. Quella distinzione, di cui il Windelband non sa servirsi, è invece messa a profitto dal Rickert. Kant, come abbiamo già detto, considerava le categorie scientifiche, le leggi meccaniche, come costitutive del reale; per lui nella concezione newtoniana della fisica si compendia il sapere oggettivo. Ma, si è chiesto la filosofia moderna in séguito al grande sviluppo degli studii storici, esaurisce forse la scienza naturale tutto il campo del sapere? Non sfuggono alla legge molti elementi della realtà? e non è piuttosto la storia che concepisce il reale in una forma più compiuta, non astruendo dalle individualità singole, ma approfondandosi in esse e guardando i fatti non già nelle loro relazioni statiche, ma nel corso reale del loro sviluppo? Di qui l'idea di un compromesso tra scienza naturale e storia, tentato in modo diverso dal Simmel e dal Windelband, che moveva dalla considerazione che nè la storia nè la scienza naturale esaurissero tutto il reale, e che quindi dovessero integrarsi a vicenda.

Il problema è, come s'è veduto, posto male. Il problema della filosofia della storia non va risoluto con l'inserire categorie storiche al posto di quelle scientifiche; al posto della legge generale, il fatto nella sua singolarità. Il fatto come mero individuo appartiene a un dominio pre-scientifico e non può levare in conseguenza nessuna pretesa di fronte alla legge naturale, che lo supera e lo inverte. Ma non è quel fatto, come falsamente credono il Windelband e (vedremo tra breve) il Rickert, ciò che costituisce il dominio della storia: altrimenti, la storia si ridurrebbe a un'accozzaglia sconnessa di singolarità susseguentisi senza alcun significato, e il processo storico consisterebbe in una serie di punti rigidi e immoti; il che è assolutamente contraddittorio. Ma il fatto della storia è il fatto come lo concepiva il Vico, e per intenderlo bisogna superare tutta la posizione intellettualistica delle scienze naturali: bisogna cioè concepire il reale come spirito, mente, e quindi come processo, autogenesi e sviluppo. Solo così realtà, mentalità, storia coincidono, e la verità del fatto storico è scoperta. Verità che non è fuori del processo, ma nel processo, e che solo l'astrazione trascendentale isola, considerando il processo (la mentalità) come condizione a priori del prodursi del fatto, dell'individuo.

Ma, posto il problema empiricamente come lo pone il Windelband, è certo che la più coerente soluzione è quella del Rickert. Questi ha inteso che il compromesso non è suscettivo di una giustificazione logica; chè anzi logicamente i due procedimenti, naturalistico e storico, si escludono a vicenda, rivolto com'è l'uno a guardare i fatti individui, l'altro a formar leggi. Così il Rickert è stato spinto a distinguere nettamente i

due procedimenti, valendosi all'uopo della partizione kantiana, già adattata dal Windelband al problema dei rapporti tra scienza naturale e storia: quella cioè tra categorie costitutive del reale e categorie puramente riflessive: queste ultime (che egli chiama metodologiche), proprie della concezione naturalistica; le prime, della storia.

Il procedimento naturalistico, secondo il Rickert, percorre tre stadii, costituenti le varie fasi della realizzazione sempre più compiuta della finalità scientifica, la quale mira alla semplificazione della realtà. Il primo stadio è costituito dall'espressione verbale (*Wortbedeutung*), che ci offre già una semplificazione, con l'astrarre ciò che è comune a un gruppo di rappresentazioni, prescindendo da differenze specifiche. Ma l'espressione verbale solo in pochi casi può adempiere compiutamente al fine logico del concetto; la sua generalità (empirica) è priva di determinatezza. Soltanto il concetto classificatorio — che costituisce il secondo stadio — adempie allo scopo di comprendere in modo univoco una molteplicità qualitativa, data dall'intuizione, e di farne una semplificazione, determinata in estensione e comprensione. Il terzo stadio del concetto, finalmente, è quello che compie il lavoro già cominciato nei primi stadii: è lo stadio della legge naturale, per cui divien possibile non solo di semplificare un'infinita molteplicità, ma di creare un ordine ed una connessione nel mondo. Il concetto, nella sua forma più perfezionata, non deve darci soltanto gli elementi comuni a un gruppo di rappresentazioni e contenere quegli elementi in modo determinato, ma deve possedere anche un valore incondizionatamente universale. Questo valore è il valore di un giudizio (la legge naturale).

La necessità di tale procedimento si giustifica per il Rickert in duplice modo. Anzitutto, ciò che pone in gioco l'astrazione è la stessa molteplicità infinita delle rappresentazioni, che, come tale, non può venir dominata; onde sorge il bisogno d'impoverirla nei concetti, di semplificarla, al fine di possederla se non nella integrità, nell'effigie, nello schema, nel simbolo. Inoltre, i vari stadii del processo semplificativo trovano la loro giustificazione nella teleologia immanente del procedimento scientifico, per cui i mezzi di riduzione e semplificazione si commisurano progressivamente al fine di una semplificazione perfetta del reale. E molto acutamente il Rickert nota che il procedimento qui tracciato, nella sua intima essenza, consiste nel sostituire al concetto rappresentativo, intuitivo di cosa (*Dingbegriff*) il concetto di relazione (*Relationsbegriff*). In effetti, la scienza mira a eliminare dai suoi concetti tutto il contenuto multiforme dell'intuizione, che ha, per così dire, la sua espressione corpulenta nelle cose della rappresentazione empirica, e a ridurre i fenomeni alle loro relazioni elementari. Ma la conversione continua delle cose nelle loro relazioni — che avviene nelle scienze naturali — trova un limite, perchè le relazioni sono intelligibili solo come relazioni di cose: di qui la necessità di fermarsi a un concetto ultimo di cosa, come *support* delle relazioni. Tale necessità non vuol dire che le cose dell'intuizione empirica,

già superata dal concetto, debbano ripresentarsi; ma le cose, di cui si tratta, son vuote di ogni contenuto rappresentativo, omogenee, similari, atomi. Di qui l'ideale scientifico: l'atomismo, il meccanismo, la cui perfezione sta appunto nel suo essere affatto privo di ogni elemento dell'intuizione.

Le applicazioni che il Rickert fa di questa dottrina del concetto scientifico sono molte e interessanti. Mi contenterò di accennare solo che per mezzo di essa è superato il dualismo, posto dai logici formalisti, tra scienze della mente e scienze della natura: anche la mente può essere sottoposta allo stesso procedimento concettuale della così detta natura: sorgono così una psicologia, una sociologia, come scienze puramente naturali. Di qui può trarsi la conseguenza che è il procedimento del pensiero quello che crea la natura, e non v'è una natura che detta leggi al pensiero, imponendogli un determinato procedimento; ma tale conclusione è, per parecchi rispetti, molto al di là delle vedute del Rickert.

La scienza naturale, come abbiamo visto, ha per iscopo la formazione di sistemi di concetti, la cui perfezione è tanto maggiore quanto minor parte di realtà empirica contengono. Cosicché il limite interno della concezione scientifica è costituito appunto dalle individualità empiriche da cui la scienza prescinde. Al concetto astratto sfugge la peculiarità dell'individuo, del particolare come tale; e, poichè questo è oggetto della storia, il procedimento storico si pone come autonomo di fronte alla concezione naturalistica. Questa contrapposizione tra scienza e storia è spinta dal Rickert alle sue estreme conseguenze: se la legge naturale è tanto più perfetta quanto minor parte di realtà contiene, il suo valore sta nella sua stessa irrealtà; il giudizio storico, per contrario, è tanto più perfetto quanto più si profonda nel fatto, nella considerazione dell'individuo, quanto cioè si tiene più lontano dalla concezione naturalistica. L'individuo storico è regolato da leggi proprie (che son le categorie costitutive del reale): ha una causalità propria, che si distingue nettamente dalla *Gesetz-mässigkeit* naturalistica; una peculiarità qualitativa propria, che rifugge dallo schematismo quantitativo del concetto scientifico; un ritmo interno di sviluppo, che la scienza è impotente a colpire; ha, infine, un valore per sè stesso, in quanto individuo (1); laddove la legge naturale val solo come mezzo a un fine che la trascende: quello cioè di semplificare la realtà.

All'universalità del regno della natura si contrappone l'universalità del regno della storia: come la scienza empirica non si arresta di fronte al mondo umano, così la storia non s'arresta di fronte al mondo così

(1) Ma intanto, poichè la storia non può fermarsi alla considerazione del puro *individuum ineffabile*, ecco che il Rickert è costretto a escogitare un concetto storico, a imitazione di quello naturalistico, operante una scelta del materiale storico, secondo il criterio del valore, dell'importanza. Sicchè l'anti-intellettualismo rickertiano va a finire in un ricalco dell'intellettualismo corrente (V. CROCE, *Logica*, pp. 403-407).

detto bruto: dove s'affissa l'occhio dello storico, tutto si svolge e ha vita, l'umanità non solo, ma anche la natura inferiore. Da un punto di vista storico, tutto è storia, come da un punto di vista naturalistico tutto è natura. E non sono due realtà (nel senso leibniziano: natura e grazia) quelle che qui vengono considerate; ma la stessa e unica realtà, che diviene natura, se la consideriamo rispetto all'universale; storia, se la consideriamo rispetto al particolare. Qui dunque, almeno, v'è uno spunto di kantismo: un fatto (storico, naturale) è prodotto di un fare, dello stesso procedimento cioè che lo educa. Kantismo, ma con una buona scoria di dommatismo: la materia non è ancora forma: lo spirito, o per dirla col Rickert, il procedimento del pensiero non dà che le lenti variamente colorate, le quali colorano in varia guisa la stessa realtà. C'è dunque una realtà prima e fuori del procedimento del pensiero (cioè dello spirito), e questo si limita a darvi la sua forma. C'è ancora insomma, come ho già detto per il Windelband, la cosa in sé di Kant, con la differenza che Kant la lasciava intravedere molto tenue e il neo-kantiano invece molto formata e organizzata, come sostrato dei fenomeni. Ed è questo errore che dà vita a un idealismo critico come contrapposto a un idealismo metafisico: c'è il dommatismo in mezzo, a tirar le somme.

Tale, nelle sue linee essenziali, è la dottrina del Rickert, che non starò a seguire nei particolari del suo svolgimento, ché andrei troppo per le lunghe. Solo è interessante notare i rapporti di questa dottrina della storia con la filosofia rickertiana dei valori e del dover essere. È presto detto: il mondo storico è il mondo dei valori. L'individuo storico possiede, nella sua individualità, un valore: è in-dividuo, cioè da considerarsi come tale, perchè realizza un valore spirituale. Di fronte al bruto meccanismo delle scienze naturali, cioè di quel che per sé non ha valore e possiede solo un valore mediato per l'umanità, la storia si pone come depositaria di valori autonomi, immediati, umani. Benchè l'interesse storico non si restringa all'umanità in senso stretto, ma anche a ciò che si suole chiamar natura, pur tuttavia in ultima analisi l'interesse storico è sempre umano (in largo senso), perchè l'individualità storica ha un valore universale e ogni valore universale è veramente umano. L'umanità è il vero centro della storia, appunto perchè la storia è orientata verso un sistema di valutazioni universali. Ma, aggiunge il Rickert, « valori universali, tanto quelli di fatto riconosciuti, che quelli normativamente universali, si realizzano solo per quegli uomini che vivono in società tra loro; dunque, sono valori sociali, nel senso più alto della parola. Noi sappiamo che non vi sono nella realtà empirica individui isolati, ma c'è di più, che la vita spirituale di uomini, che realizzano valori universali, può essere soltanto una vita con altri uomini. Per ciò che concerne i valori universali riconosciuti di fatto, già il loro concetto implica che essi sono valori di una società umana; ma anche se noi consideriamo un valore normativamente universale, l'esigenza di esso vien sempre posta a una società vera e propria. Soltanto dobbiamo per società intendere non

J. KVACALA, *Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanella* 51

soltanto quei gruppi che spazialmente e temporalmente coesistono, ma anche quelle associazioni che sono tenute insieme solo da un legame ideale; p. e., quelle di scienziati, di artisti ecc., i cui membri possono essere anche separati nello spazio e nel tempo. Se noi chiamiamo i valori universali di tali società, valori sociali, possiamo dire che i valori che offre la storia sono sempre valori sociali, umani » (1). Il complesso delle scienze storiche, che considerano valori umani universali, riceve dal Rickert il nome di scienza della cultura (*Kulturwissenschaften*), che adombrano appena le scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) della filosofia idealistica, e si contrappongono alle scienze della natura (*Naturwissenschaften*). « I valori della cultura sono i valori normativamente universali della società, e l'opposizione tra natura e cultura rende perciò possibile di aggiungere alla determinazione del carattere puramente logico del metodo storico, anche il senso (*sachlicher Begriff*) della storia, e determinarlo in opposizione a quello delle scienze naturali. La cultura è l'interesse comune nella vita dei popoli; essa è il valore, rispetto al quale le cose conservano il loro individuale significato, che tutti debbono riconoscere; e i valori universali della cultura sono quelli che offre la concezione storica » (2).

Ogni filosofia celebra secondo le sue forze i valori supremi dello spirito: questa del Rickert, che non conosce degnamente il pensiero e per cui l'universalità è poco più che un *flatus vocis*, non ci dà altro che un universale sociale: l'universale dei positivisti. Si leggano le ultime pagine del libro capitale del Rickert, quello sui *Limiti dei concetti naturalistici*, dove l'autore accenna ai problemi della metafisica, che sono i problemi più alti dello spirito e se ne sbriga col dire: non mi riguardano. Quasi che la volgare asserzione che la metafisica è un « *Unding* » bastasse a sopprimere tutti quei problemi e a radiarli dall'animo suo e dei suoi lettori.

Ma problemi titanici vanno trattati con armi di titani; e il Rickert, con una gnoseologia semplicistica e con una metodologia empiristica, non poteva certo affrontarli.

continua.

GUIDO DE RUGGIERO.

J. KVACALA. — *Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanella.* — Jurjew, Mattiesen, 1911 (pp. vi-80 e viii in 8.º).

CH. DEJOB. — *Est-il vrai que Campanella fût simplement déiste* (estr. dal *Bulletin italien*, aprile-dicembre 1911, di pp. 40).

Il Kvacala, già noto agli studiosi italiani per i suoi importanti lavori sul Campanella (3), ci dà ora una memoria fondamentale per la storia

(1) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902), p. 573.

(2) *Ibid.*, p. 577.

(3) *Th. Camp. und die Pädagogik* (estr. dalla *Deutsche Schule*, Lpz. 1905);