

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

### LA FILOSOFIA DEI VALORI IN GERMANIA.

(Cont. e fine: v. *Critica*, IX, 368-84, 441-448, X, 41-51, 126-32).

§ V. CORRENTI MISTICHE. — Abbiamo già visto la scuola dei valori dissolversi nel puro scolasticismo degli epigoni; ma non sono questi gli ultimi frutti di quella fioritura di pensiero che, per quanto non rigogliosa, pure è stata l'espressione di tutta la vita intellettuale di un popolo ed ha attirato a sè tanti ingegni. Alcuni, sì, ne ha mortificati: di quelli che per il loro carattere prettamente scolastico, come p. e. il Lask, avevano già la tendenza a immiserire entro schemi rigidi la concezione, per sua natura fiacca, dei valori, togliendole quell'alito di vita, che avevano ad essa infuso il grande amore e le sincere convinzioni dei primi maestri. Altri invece ha sollevati dal puro naturalismo in cui vivevano alla considerazione d'un mondo nuovo: il mondo dei valori, della realtà vivente dello spirito.

Costoro, privi di una preparazione adeguata — che non hanno potuto ricevere dai capiscuola della filosofia dei valori; ma d'altra parte, forti di una realtà già vissuta, quella cioè del naturalismo, e svegliati d'un tratto da quel loro sonno dommatico, hanno sentito, nell'affacciarsi al nuovo mondo, uno stupore e quasi un senso di sgomento. Ma una volta che sono entrati in quel mondo nuovo, ed hanno sentito dai nuovi maestri che in esso non si faceva altro che consacrare sotto altro aspetto la stessa realtà del mondo antico (quello del naturalismo), hanno risposto: — No, noi siamo usciti dal naturalismo, sappiamo quello che ci può dare; voi stessi ci avete fatto balenare alla mente quello che non ci dà; perchè ora non adempite alla promessa? — Ed hanno cercato di scoprire per conto loro quello che i maestri non davano. Ma l'impreparazione da un lato, e il bisogno filosofico, dall'altro, potentemente sentito, hanno fatto sì che le loro ricerche abbiano quel carattere e quell'intonazione particolare, che si suole designare col nome di misticismo.

1) J. COHN. — Jonas Cohn si avviava agli studii matematici: le antinomie dell'infinitesimo gli fanno balenare alla mente i primi problemi della filosofia; più tardi si occupa di estetica; recentemente in un'opera di maggior mole si travaglia coi problemi della scienza, della realtà, dei valori. Non gli chiediamo troppo rigore filosofico, nè conclusioni ben de-

finite, perchè lo vedremmo cascar subito; vediamo piuttosto la genesi della sua dottrina.

Egli comincia col respingere sensualismo e razionalismo, nè vuol compromessi tra le due dottrine monistiche; e intanto riesce a un compromesso, coll'escogitare uno stravagante « utraquismo », che accetta la razionalità della forma e l'alogicità (*Denkfremdheit*) del contenuto nel giudizio: quasi che la razionalità della forma fosse un'etichetta inservibile e non indicasse invece che la forma viene a razionalizzare il contenuto. Ma questa semplice obiezione, che colpisce a morte tutti gl'irrazionalisti che abbiamo già esaminati, non colpisce punto il Cohn, che in fondo non vuol dire altro se non che il giudizio — da lui inteso come giudizio empirico, naturalistico — lascia dietro di sè un residuo, alcunchè di estraneo al pensiero. E ciò in un certo senso è vero; solo che, deducendo da questo la falsità del razionalismo, si battaglia coi mulini a vento: si colpisce l'intellettualismo e non il razionalismo. Ma il Cohn non sospetta neppure che vi sia una differenza tra il razionalismo prekantiano (che è poi l'intellettualismo) e quello post-kantiano (che è il vero razionalismo). Senonchè quella pretesa irrazionalità — in cui il Rickert e il Lask si beano, quasi come per vittoria conseguita (vittoria di Pirro, a dir vero) — è invece per il Cohn uno stimolo, un impulso.

In effetti, l'irrazionale è un problema e non una soluzione; sicchè quando il Cohn mostra di non contentarsi della realtà della scienza della natura — espressa nel sistema dei giudizi, (dirò con lui!) utraquistici — e va in cerca di un'altra realtà, il motivo riposto di quella nuova ricerca sta appunto nell'insoddisfazione che suscita l'irrazionale come soluzione del problema della realtà. Ora chi vede nell'irrazionale un semplice problema, non vi trova un arresto, ma una spinta a progredire nella ricerca, per risolvere quell'irrazionale nella suprema razionalità del pensiero; invece il Cohn — che ha in mente le false idee del Rickert — vi trova una soluzione e quindi un arresto; eppure non se ne accontenta; per conseguenza egli non progredisce, ma si svia e va in cerca di un'altra realtà. Chi progredisce, giunge a una realtà più alta, a una razionalità mediata del suo opposto (della irrazionalità superata); chi si svia, non conquista nulla di mediato, ma un nuovo immediato, cioè finisce nel misticismo. Ecco spiegata la genesi del misticismo del Cohn.

Qual'è ora quell'altra realtà per il nostro autore? La *Erlebnis*, la realtà non pensata, ma vissuta, la semplice immediatezza priva di ogni mediazione. In questa realtà vissuta si sente ognuno di noi in ogni istante, quando non riflette logicamente. Ora questo mondo della realtà vissuta si contrappone a quello del naturalismo per la sua stessa ricchezza intuitiva e per la sua interna compattezza. Solo la realtà vissuta è la concretezza assoluta dello spirito; non quella pensata e razionalizzata, dove l'unità si frantuma e si perde. Ma, si chiede il Cohn, come si possono unire i due mondi? Problema logicamente insolubile, dato il suo punto di vista; ma qui egli si aiuta con una volata veramente geniale

di fantasia. Il pensiero, egli dice, è discorsivo e si muove in giudizi che analizzano e dividono; « tuttavia *pare che sia* compito del concetto ridurre questo momento discorsivo di nuovo all'unità ». E come mai, se i mezzi del conoscere sono i giudizi, che analizzano e dividono? Qui l'autore fa il gran salto e conquista il concetto concreto, il concetto hegeliano, l'unificazione suprema del reale. Invece di saltare anche noi con lui, esaminiamo piuttosto com'è che egli salta.

Il concetto concreto di Hegel è la razionalità stessa del reale; il nostro autore è irrazionalista; ora, e qui sta il suo modo curioso di guardare Hegel, egli dice che in tanto il concetto hegeliano è concreto in quanto è irrazionale; e perciò pretende che, mostrando l'impossibilità di razionalizzare la realtà, si scopre la verità somma della scoperta hegeliana (1). Così, fissando questo punto che il concetto in tanto è concreto in quanto è irrazionale, il salto gli divien più facile. E i mezzi gli sono offerti dalla *Erlebnis*. La realtà vissuta è il fine sopralogico della conoscenza: essa sola può conquistare l'unità; ma per conquistarla ha bisogno di un organo. Questo è l'intuizione; l'unità immediata della realtà vissuta. « L'intuizione è immediata unità; cosicchè vien fuori il paradosso che il passaggio dal giudizio al concetto è un tendere della conoscenza verso l'intuizione ». Il processo stesso di formazione dei concetti (*Begriffsbildung*) apparisce così come un passo verso l'intuizione. Questa intuizione è propria dell'arte; così l'arte compie quell'esigenza, che il naturalismo pone soltanto, ma non adempie: di raggiungere una vera unità del reale. Chi non riconosce qui Schelling? Ma il nostro autore non lo riconoscerebbe certo. Provatevi a leggere le sue pagine: nessuna reminiscenza schellinghiana vi si trova; egli compie da capo quelle scoperte, ed espone le sue idee con incertezze, con sottintesi, e direi quasi, con un certo pudore: lui matematico, celebrare qualcosa di ben diverso dalle solite formule! Egli conosce o crede di conoscere Hegel, e dà al concetto di Hegel tutti i caratteri dell'intuizione schellinghiana; critica l'assoluto come vuoto e irreali di fronte alla ricchezza della *Erlebnis*, e la sua intuizione è intuizione dell'assoluto. Ma, come in tutti i mistici, manca in lui il processo della scoperta: il concetto concreto è conquistato d'un colpo. Qui è il caso del colpo di pistola, di cui parla Hegel, anche più che non per Schelling.

Ma il misticismo del nostro autore è assai mite: egli stesso è perplesso e s'arresta sulla soglia del nuovo mondo, che senza volerlo ha scoperto, e si contenta di starlo a guardare. Così quella unità suprema che ha intravvista, non la possiede veramente: la sua mentalità scientifica è presente, e gli suggerisce che quella non è una unificazione scientifica del reale, ma una unificazione ideale sopra-scientifica, sopra-logica.

Dopo di che, torna all'indagine dei valori, sulle orme dei suoi maestri; ma non li ripete. La dottrina del *Sollen* nel campo della dot-

(1) *Voraussetzungen und Ziele der Erkenntnis*, p. 461.

trina della conoscenza gli sembra falsa, ed egli accenna al valore autonomo della verità; idea che poi è ripresa dal Lask e che prelude alla conversione del Rickert. Così pure, respinge la tripartizione psicologica del Windelband, di valori logici, sentimentali e pratici, e ritiene necessario un integramento reale e non formale di valori.

Ma l'integramento sommo dei valori, ciò che si chiama la *Weltanschauung*, resta sempre per lui qualcosa al di là della scienza e che si conquista solo nell'arte, e chiude la sua opera col dire: « Il fine inconseguibile assoluto della conoscenza ci volge a un compito che è al di là di ogni conoscenza. Perciò s'intende l'infinita importanza che hanno avuto per i filosofi i grandi poeti, che miravano ad abbracciare nel loro spirito mondo e umanità. Mi si comprenderà ora, se, alla domanda sul modo in cui io mi rappresenti una visione concreta del mondo, rispondo con un nome: col nome di Goethe » (1).

2) H. MÜNSTERBERG. — Un altro pensatore di temperamento affine è il Münsterberg, psicologo distinto, che si è rivelato quasi, poi, filosofo, con un libro che vuol essere un sistema compiuto di filosofia.

È notevole l'importanza che assume per siffatti temperamenti il concetto della *Erlebnis*, della realtà vissuta: concetto derivato forse dalla filosofia bergsoniana, e che esprime tutto uno stato d'animo in opposizione all'intellettualismo scientifico, ma in una forma che non riesce a vincere quell'intellettualismo, perchè non lo critica, ma si afferma al di qua di esso, come pura immediatezza dello spirito. Così anche il Münsterberg contrappone la *Erlebnis* al naturalismo. Le scienze della natura, egli dice, frazionano e disperdono i brani della vita da noi vissuta; ci presentano come natura creata, mentre ci sentiamo liberi creatori; ci falsificano i nostri rapporti umani, ponendoci l'uno verso l'altro, come soggetto e oggetto; mentre l'altro, coi piani del quale io m'accordo o mi trovo in contraddizione, non è per me punto un oggetto della percezione, ma un soggetto del riconoscimento; non una cosa che io trovo, ma un volere che secondo o combatto; in breve, una frazione di realtà che, come tale, non appartiene alla natura. Così è delle cose: la distinzione del percipiente e del percepito non è nella nostra esperienza pura (*Erlebnis*), ma è una costruzione scientifica. Perciò il procedimento naturalistico è inadeguato a fondare una dottrina dei valori: e molto recisamente il Münsterberg dice che il sistema causale della natura non conosce alcun valore assoluto, perchè la natura in genere è senza valore.

Ma, d'altra parte, la dottrina del dovere non riesce a fondare una dottrina dei valori. Con questo concetto non si progredisce di un passo nell'indagine dei valori. Se noi diciamo « dovere », invece di « valore », noi facciamo, sì, qualcosa più che dare un altro nome allo stesso fatto, e cioè introduciamo dati nuovi, essenziali per il problema; ma questo

(1) Op. cit., p. 505.

nuovo, che viene espresso mediante il dovere, è essenzialmente alcunchè di negativo. Che il valore del vero riposi sopra un dovere, una norma, ciò dice in prima linea che non deriva da un ente metafisico; egualmente l'idea del dovere si contrappone all'empirismo, il quale riconosce una realtà indipendente dal pensiero, e al relativismo che non conosce un'assoluta necessità. Ma, se quell'idea ha una importanza negativa, dalla parte positiva invece c'induce in errore, perchè presuppone tale condizione di cose, per cui si debba scegliere tra varie possibilità. Ora questo ha forse importanza per il valore del vero? Inoltre, la teoria del dovere solo apparentemente risponde alle quistioni sull'essenza del valore; ma in fondo le sue risposte non sono che parafrasi delle domande.

Tutte queste sono osservazioni giustissime; ma in che modo il Münsterberg vuol fondare la sua dottrina dei valori? Sulla volontà intesa non come volontà dell'individuale, ma dell'universale; o, com'egli dice, indipendente dal piacere o dolore del singolo. « C'è, egli soggiunge, un atto fondamentale del volere, da cui non vogliamo prescindere e che non ha che fare col nostro piacere e col nostro dolore: il volere che vi sia un mondo, che il contenuto della nostra vita (*Erlebnis*) non abbia a valere come pura vita, ma si affermi come in se stessa indipendente. Di qui tutto deve rischiararsi. Qui sta l'atto originario che dà un senso eterno alla nostra coscienza, e senza di cui la vita sarebbe un sogno, un caos, un niente » (1). Ma questo atto di volontà, questo *fiat*, che dà un senso al reale, è un nuovo immediato; il senso dell'*Erlebnis* una nuova *Erlebnis*: la realtà finisce così coll'essere il sogno d'un sogno.

Sarebbe curioso seguire col Münsterberg l'attuazione della volontà in tutto il reale e la fondazione per mezzo di essa dei valori logici, estetici, morali; ma non si verrebbe mai a capo di nulla, tra le mille distinzioni e suddistinzioni, che rendono quel sistema il più intricato, che filosofo abbia mai concepito. Ma, sotto a tutto quell'intrico, c'è un motivo semplicistico: ogni categoria e ogni sottocategoria di valori riposa sopra un'identità di volizioni. Darò un solo esempio: il giudizio esistenziale. Basta il semplice accordo delle volizioni individuali per determinare l'esistenza delle cose? si chiede il Münsterberg. Quell'identità può essere meramente contingente: invece il valore esistenziale è dato da un'identità di volizioni in universale. E così via. Qui già si vede che questa dottrina riesce sostanzialmente a un ricalco della dottrina del dovere, e ci dà con altro nome lo stesso formalismo.

Per questa via il nostro autore finisce col disgregare i valori non meno del Windelband. Ma, laddove quest'ultimo si contentava di una unificazione astratta e meramente formale dei singoli domini nello schema vuoto del valore, il Münsterberg invece ha sentito l'esigenza di una unificazione vera e propria ed ha assegnato alla filosofia (metafisica) un tal compito. Ma anche qui l'unità che egli raggiunge è puramente immediata.

(1) *Philosophie der Werte*, p. 74.

Uná volta posto il problema alla maniera del Windelband — noi lo sappiamo — si doveva riuscire logicamente ad una vuota unità, nel senso del Lask; ma il Münsterberg ha una salda convinzione dell'unità intima del reale e supplisce con la fede al difetto di logica. « Rinunziare all'unità, egli dice, val quanto dire che in fondo il mondo non ha un valore ». Questo non può essere; ma d'altra parte è vano cercare una unità bell'e fatta; bisogna invece crearla. I singoli atti di valutazione debbono venir concepiti come parti di un fondamento originario (*Urgrund*), di cui vien posta l'esigenza, ma che non è sperimentato. Essere sperimentato è essere conosciuto; quindi questo fondamento non è conosciuto, ma è, invece, concepito mediante un atto di convinzione.

La valutazione del Tutto è così un valore metafisico della credenza: senza convinzione, senza credenza non v'è ultima filosofia. Valori logici, estetici, morali sono coordinati fra loro; solo i valori fondamentali della convinzione sono sopraordinati a tutti. In questi, quelli trovano la loro identità, e quindi ciò che ne fa dei valori. E laddove i valori singoli hanno un riferimento alla personalità, se non in particolare, certo in universale, i valori metafisici invece ci sollevano dall'ego al super-ego. Questo super-ego non è un'esistenza di fatto, ma qualcosa che tende; anzi non è qualcosa, cioè non è cosa esistente, ma atto, atto del tendere (*Strebensakt*). Di fronte a questo super-ego non sta un mondo dell'esperienza, come materiale che ne riceva la forma; perchè ogni contenuto dell'esperienza è dipendente dall'io; e nel super-ego l'io è scomparso. Né gli si può trovare di contro un mondo inespugnabile, perchè la nostra convinzione che lo crea vuole in esso concepire l'estremo valore unitario. Sicchè l'atto del super-ego non può tendere che a sè stesso: all'auto-possedimento (*Selbsterhaltung*) e all'auto-affermazione (*Selbstbehauptung*).

Qui l'autore si giova di una distinzione di cui s'è valso già per analizzare i singoli valori: quella del mondo esterno, medio, interno, e determina i caratteri del valore fondamentale da lui affermato. Il mondo esterno è qui, nell'analisi dei valori metafisici, il Tutto (*Weltall*). Già nell'esame dei valori estetici, logici, pratici, il mondo esterno è stato concepito dal Münsterberg come volontà: il volere delle cose è tale che si esaurisce nel loro essere sperimentale. « Le cose dell'esperienza non hanno un volere in sè, ma il loro essere sperimentate è il loro volere. Un interiore della natura non v'è; se non s'intende con ciò lo spirito che, con la sua valutazione, crea la natura come tale » (1). Ora l'unità di quelle volizioni si svela nella metafisica come atto originario del Tutto. Il senso del mondo è un tendere verso una più grande pienezza del tendere (*Strebensfülle*); è un autosvolgimento del volere. Qui l'autore si lascia trasportare dalla foga della sua speculazione, cercando a tutti i costi di ricondurre la triplicità delle valutazioni all'unità: è una lotta del sentimento per riempire

(1) *Id.*, p. 455.

il vuoto della logica astrattista, secondo cui è posto il problema e che porterebbe ad una unificazione puramente formale.

Il mondo medio (*Mitwelt*) che sta tra l'esterno e l'interno come transazione, come exteriorità dell'interno, comprende i rapporti umani (*Mit-mensch*) e, nel riguardo metafisico, l'umanità come Tutto. Qui non si tratta più, come nel mondo esterno, di un irrigidirsi del divenire nella natura; ma il rapporto dei singoli col tutto si palesa più complesso. Da una parte i singoli non sono indipendenti dal volere originario e sopraindividuale, e quindi rassomigliano alle gocce d'acqua nella corrente; ma dall'altra essi restano sempre individui e forniti di volontà individuale. Di qui, per necessità, l'ottimismo: il singolo concorre all'armonia del tutto con la sua stessa azione individuale.

Il mondo dell'interiorità è quello dell'io che fonda con la sua convinzione un super-ego e che si eleva al super-ego che ha concepito. Qui si conquista l'unità suprema e la visione suprema del mondo, la *Weltanschauung*. Nell'unità originaria del mondo, nel super-ego, i tre mondi sono l'unico e medesimo mondo del volere, dell'atto puro.

Il mondo è un atto; e di qui tutto s'illumina. Atto è realizzazione del voluto; non è un mero divenire senz'altro, « ma il divenire è parte dell'atto solo in quanto corrisponde al voluto. In ogni atto, voluto e conseguito sono tutt'uno. Come voluto, il fine è un non ancora, un futuro; come conseguito, il fine è un non più, un passato; solo se entrambi divengono pienamente uno e coincidono, noi abbiamo un Atto: nell'atto, passato e futuro sono uno, e questo solo è il senso dell'eternità. L'atto del mondo è eterno nel tempo come il cerchio nello spazio è infinito. Mai un principio, mai una fine nel cerchio; nell'eterno compiersi dell'atto del mondo, non v'è per il volere universale un passato che non sia futuro, nè un futuro che non sia passato » (1). Il mondo è atto, realizzazione di sè stesso; quindi svolgimento, progresso. Ma ciò non vuol dire che il nuovo che si è conseguito abbia maggior valore del precedente: il valore non sta nei singoli momenti, ma nel processo, nel riferimento dell'uno all'altro.

E la sola convinzione è la forza per cui la molteplicità dei valori viene ricondotta all'unità. Il volere del mondo è il volere del valore. Il bene, il vero, il bello sono prodotti dell'io nell'esperienza; il super-ego è ciò che crea, al di là di ogni esperienza, quei valori. Nella convinzione della credenza (*Glaubensüberzeugung*) l'io eleva sè stesso al super-ego; — al super-ego che pone insieme in sè stesso il me, il con me, il non me (*ich, mit ich, nicht ich*).

Tutta questa è effusione di lirismo; anche qui manca il pensiero logico, il processo della conquista della massima unità: l'autore stesso se la preclude, quando dice che la coscienza non può darci l'unificazione del

(1) *Id.*, p. 474.

reale, ma solo il *fare*, il *volere*, l'atto, concepito come un extra e supra-sciente. Di qui il misticismo.

Certo, nè il Cohn, nè il Münsterberg sono, a dir proprio, dei mistici, alla Böhme: entrambi cultori di scienze empiriche, entrambi calmi razionatori; ma è che essi sentono potente la convinzione dell'unità del mondo, che mancava al Windelband e al Rickert; e, poichè accettano le premesse e il procedimento della filosofia dei valori, si trovano preclusa la via a una comprensione logica dei massimi problemi, e colmano con un atto di fede o di lirismo l'abisso creato dal loro stesso procedimento, tra ciò che è sperimentale e ciò che non è sperimentale nel senso del naturalismo (1).

CONCLUSIONE. — Così la filosofia dei valori compie tutto il circolo della sua esistenza, avendo dato ciò che poteva dare, e posta un'esigenza al di là di quel che poteva dare. Se noi vogliamo provarci ad esprimere su di essa un giudizio complessivo, dobbiamo guardarci dall'astrarla dal momento storico in cui è sorta e s'è sviluppata. Il quadro della filosofia tedesca degli ultimi decenni non è dei più lieti: nella foga antimetafisica della Germania industriale contemporanea, travolte le più elevate tradizioni filosofiche, e soffocata perfino qualche modesta filosofia (p. e. quella di Lotze) che ancora arieggiava le aborrite speculazioni metafisiche, hanno trovato libero campo i cori grossolani dei Büchner, degli Hartmann, degli Haeckel, e le voci più composte, ma pure ah! quanto stonate! dei Wundt, e più tardi, dei Paulsen. Di fronte a questa metafisica si è svolto, ed ha ottenuto un enorme successo, un empirismo (Mach, Schuppe, ecc.), il cui gran pregio è una notevole correttezza di procedimento, e il cui segreto è una cert'aria paradossale, che riesce a dissimulare, sotto nuovi nomi ed applicazioni brillanti, problemi vecchi, che ci trasportano in tempi anteriori a Kant. La rinascita del kantismo, specialmente per l'opera del Lange, mentre ha segnato un progresso nella cultura, è stata d'altra parte cagione di nuovi equivoci: la psicologia e la fisiologia hanno ben presto spostato i termini dei problemi della critica, sì che i kantiani si sono impigliati in un nuovo empirismo, più pericoloso dell'altro, perchè, illudendosi di essere portatore di verità più alte, s'è dimostrato più arro-

---

(1) Lungo la stessa via si muove lo psicologo TEODORO LIPPS, nello scritto: *Naturphilosophie*, pubblicato in un volume in onore di Kuno Fischer, edito dal Windelband (Heidelberg, 1907<sup>2</sup>). Anche lui, come il Rickert, parte dal soggettivismo empirico della coscienza immediata, e considera la scienza naturale come una costruzione spirituale avente stretta analogia con l'arte. Ed anche lui è costretto, per conseguenza, a immaginare un super-ego in cui si compie l'unificazione del reale, e che si conquista, non già nel pensiero riflesso, ma nella *Erlebnis* (p. 170). In fondo questo super-ego trascendente non è che la traduzione mistica della norma del Rickert, solo con una più salda convinzione dell'unità metafisica del mondo.



gante, ed ha elevato, nel nome della Critica, la propria incapacità a norma e misura di ogni speculazione metafisica. Una voce ha cercato di dominare questo nuovo concerto: ma ha parlato al vento; forse perchè era, sì, molto sonora, ma anche abbastanza vuota: quella di Rodolfo Eucken.

Questa è la Germania che Windelband ha trovato, all'inizio della sua opera. E bisogna riconoscere la grandezza dello sforzo da lui compiuto per spogliarsi della folla di pregiudizii, che lo circondavano da ogni parte. Ma, se ha saputo spogliarsi, non ha saputo poi ben rivestirsi: egli ha superato ed ha fatto superare alcuni errori; ma non è riuscito ad impossessarsi se non del solo scheletro della filosofia kantiana, eliminando totalmente quella folla di problemi che formano veramente l'anima delle tre Critiche e il punto di partenza di ogni ricerca filosofica.

Ma, se la scuola dei valori non ha saputo dal canto suo far altro che comporsi una grama esistenza dei residui dell'opera del Windelband, la colpa non è certo di quest'ultimo: egli apriva ai suoi scolari nuove vie, e prospettava loro in modo originale problemi che sembravano morti. In tutt'altro ambiente, la sua opera novatrice avrebbe potuto dare ben altri risultati, se è vero che l'azione degl'iniziatori sta non già nel dare l'imbeccata a una folla di seguaci, ma, come la stessa parola suggerisce, nel fare intuire nuovi problemi e suscitare un nuovo lavoro fecondo. La scuola dei valori, invece di approfondire il kantismo col valersi del potente sussidio degli studii del Windelband, ha preferito di considerare la ricerca di quest'ultimo come un risultato compiuto, e di aggiungervi il proprio contributo per sovrapposizione esterna. Così il concetto del valore, la cui stessa instabilità ed incoerenza poteva preludere, come uno stadio di pura transizione, a un'elaborazione più speculativa del kantismo, è stato il *leit-motiv* di un vuoto e pedantesco formalismo. Guglielmo Windelband, vissuto in un periodo di fiacco naturalismo, aveva compiuto un grande sforzo per superarlo; e, se anche era ricaduto in quello, aveva tuttavia il merito d'aver compiuto quello sforzo. La sua scuola, invece, non ha saputo far sua che la parte più debole di quell'opera, e s'è presto adagiata in un nuovo naturalismo: ha finito così con l'esaurirsi in assai breve tempo, perchè il naturalismo ha per carattere peculiare d'essere di respiro assai corto e di consumare rapidamente la sua piccola provvista.

Ma sulla mediocrità della scuola si leva, sovrastante, l'opera di Guglielmo Windelband, che potrà ancora, in Germania, determinare qualche impulso fecondo, perchè è la natura stessa del pensiero filosofico di alimentarsi alle fonti vive, di simpatizzare con tutto ciò che è sforzo e ricerca incessante, e, principalmente, di non conquistare le sue verità se non attraversando e sorpassando stadii intermedi, i cui confini ricordano continuamente l'opera duratura dei maestri.

*fine.*

GUIDO DE RUGGIERO.