

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

PIERO MARTINETTI. — *Introduzione alla metafisica: I. Teoria della conoscenza*. — Torino, Clausen, 1904 (pp. VIII-496 in-8.º).

La lettura di questo volume è stata per chi scrive una gradita sorpresa. Non conoscevo e non conosco un altro libro del Martinetti che ora vedo annunziato sulla copertina di questo: *Il sistema Sankhya, studio sulla filosofia indiana*, pubblicato fino dal 1897; e quasi non sospettavo che tra i nostri giovani insegnanti di filosofia ce ne fosse uno capace di scrivere un libro di filosofia così serio com'è questa *Teoria della conoscenza*. In molte pagine della quale ho sentito vibrare uno spirito fraterno, ansioso d'intendere l'intima essenza del reale e fiso con insistenza infaticata nell'idea intuita come la vera essenza di esso. Giacchè il Martinetti per il suo punto di vista fondamentale si può dire dei nostri, sebbene il contenuto della sua filosofia sia molto diverso. Ma vede chiaramente anche lui, e sente, che lo spirito è il reale, e che il principio è uno; e se con lui non si è d'accordo, con lui mi pare che si possa discutere. Egli viene all'idealismo da' altri porti e per altri mari; e non chiede perciò all'idealismo quello che gli chiediamo noi; ma il nostro incontro è appunto per ciò più significativo, e cagione a noi di soddisfazione maggiore.

Non essendo possibile nè utile un'esposizione particolareggiata di tutto il volume (che avrebbe guadagnato in chiarezza ed efficacia se si fosse alleggerito, specie nella seconda parte, d'una gran quantità di esposizioni di sistemi divergenti, la cui discussione non giova alla dimostrazione più piena dell'assunto proprio dell'A.), io desidero qui riassumere in breve la prima parte di esso, dove il Martinetti si apre la strada alla sua maniera di concepire la conoscenza e la realtà. È la parte più interessante, e dalla cui valutazione dipende il giudizio sulla speciale dottrina dell'A. Ed anche la parte più bella. Nella sua drammaticità, mal celata sotto l'apparente tranquillità sistematica, che si rispecchia nel vigor ritenuto dello stile, arieggia (dico, arieggia) l'andamento della *Fenomenologia* hegeliana: un progresso di concetti, ciascuno dei quali supera il precedente, fino al concetto assoluto, annunziato fin da principio col detto di Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Il problema è quello di tutta la filosofia moderna: la relazione tra lo spirito e la realtà. E le soluzioni vanno dall'ingenuo concetto della coscienza volgare, che fa la realtà e tutte le sue determinazioni indipendenti dal soggetto che le conosce, fino al principio dell'idealismo che identifica

l'essere col pensare. Principio, la cui necessità è ben dimostrata; benchè le conseguenze che se ne ricavano non siano accettabili, nè si possa plaudere a tutte le critiche opposte alle soluzioni precedenti.

Dello stesso realismo ingenuo il Martinetti distingue due forme: una più semplice e primitiva in cui lo spirito, conoscendo, crede di cogliere la realtà in se medesima; e una più riflessa (Empedocle, Democrito, Aristotile, Stoici, Epicurei, Kirchmann), nata dall'esperienza degli errori del senso, e per cui il contenuto della percezione si sdoppia nella realtà in sè e nella sua rappresentazione nella coscienza. Lo spirito passivo è soggetto all'azione degli oggetti che imprinono in esso le proprie immagini. La conoscenza è come uno specchio della realtà. Dottrina falsa, benchè questo sdoppiamento della realtà, in realtà in sè e realtà percepita, sia già un passo verso il riconoscimento della spiritualità dell'oggetto. Falsa, perchè ci sono molti fatti evidenti che dimostrano non essere le rappresentazioni una copia della realtà: le illusioni, o provenienti da cause fisiche o da anomalie del soggetto, le sensazioni illusorie, le allucinazioni, i sogni, tutta una copiosa serie di fenomeni psichici, inesplicabili se il conoscere dipendesse dall'oggetto e non dal soggetto. Inoltre, — e questo è il punto essenziale, — la psicologia ormai ha chiarito che le esperienze normali non sono meno soggettive delle altre, e sono anch'esse mere costruzioni psichiche. Sappiamo che ogni immagine è la fusione di sensazioni attuali con numerosi elementi rappresentativi, e però una costruzione che dà alla molteplicità dei dati un'unità, che non è nei dati. Sappiamo che lo spazio è soggettivo; e le stesse sensazioni non sono fatti semplici e irrisolvibili, ma *sintesi* di elementi più semplici. Sicchè la realtà percepita non viene a noi da una realtà che è fuori di noi; ma si forma e si organizza appunto nella nostra coscienza: la realtà a noi nota, dice benissimo il Martinetti, non è una realtà materiale estrasoggettiva, ma « una realtà spirituale condizionata dall'unità e dall'attività soggettiva ».

Nè si può dire che questa realtà nostra riproduca poi la realtà in sè; perchè questo giudizio importerebbe un confronto tra le due realtà, che è impossibile, non potendo il senso trascendere la sfera della sua attività. La realtà in sè è inaccessibile; del resto, quand'anche fosse accessibile, il confronto non si potrebbe far mai, non potendosi giudicare della somiglianza tra una rappresentazione e un oggetto che non è rappresentazione. Di più: di questa realtà è inconcepibile già la stessa esistenza. I colori, i suoni, gli odori, tutte le qualità sensibili sono forme della nostra attività cosciente. Un oggetto, sensibile senza il soggetto a cui si rappresenti è inconcepibile.

Il carattere soggettivo dell'esperienza si comincia parzialmente a riconoscere nel realismo scientifico, il quale ammette che le sensazioni prodotte nel soggetto dall'azione del mondo esteriore non abbiano altro contenuto che soggettivo; ma dalle qualità che solo il soggetto vede nei corpi, distingue bensì quelle che sono il fondamento delle prime, e si devono presupporre nei corpi stessi, perchè siano possibili le sensazioni; donde la

distinzione lockiana di qualità secondarie (suoni, odori, sapori ecc.) e qualità primarie (grandezza, forma, numero, posizione, movimento); distinzione che risale a Leucippo e Democrito, ed è presentemente il presupposto tacito ed esplicito delle scienze fisiche e della filosofia naturalistica in genere, che riducono tutti i fenomeni fisici a movimento, facendo di questo la forma più semplice e più universale dell'esperienza. Il movimento sarebbe la realtà assoluta. Lasciando stare l'equivoco che si annida in questa pretesa riduzione di tutte le forze fisiche al movimento (intanto il mondo che noi conosciamo non consta di solo movimento), quel che importa notare dal punto di vista gnoseologico è, che queste qualità primarie non ci sono date da intuizioni immediate, ma sono costruzioni psichiche come le secondarie. Senza l'attività soggettiva che costruisce la estensione, come costruisce il colore dell'estensione, non c'è il colore, ma non c'è nè anche l'estensione. E poi, com'è impensabile un colore che non sia di un esteso, è impossibile anche pensare un esteso che non sia colorato: la separazione delle qualità primarie dalle secondarie è assurda. La radice di questa forma di realismo sta nel pregiudizio istintivo che fa del tatto il senso della realtà per eccellenza. Ma è noto quanto poco legittimo sia il privilegio accordato a cotesto senso.

Il realismo critico invece, pur mantenendo sempre la realtà esterna al pensiero, si sottrae alle contraddizioni del realismo scientifico, dichiarando la realtà qual'è in sè inconoscibile, e facendo soggettivo tutto il contenuto dell'esperienza, tutte le forme in cui c'è dato di rappresentarci la realtà. Si possono distinguere tre forme progressive di realismo critico: la *naturalistica*, la *scettica* e la *trascendentale*. Il naturalismo critico (Spencer, Riehl) pone una specie di parallelismo tra il mondo delle rappresentazioni e quello delle cose in sè, in modo che dal primo noi saremmo autorizzati a concludere, in una maniera approssimativa, sulla natura del secondo. Io direi questo un criticismo ingenuo. Il Martinetti ne scopre il vero difetto: « Il rapporto che il realismo scientifico crede di stabilire tra i fatti soggettivi e la realtà fisica non è in realtà altro che un rapporto fra ordini diversi di sensazioni » (p. 61). Il criticismo scettico dalla dualità dell'essere e del sapere, deduce che il sapere non può raggiungere mai l'essere: e così del soggetto come dell'oggetto noi non vediamo che le apparenze variabili, effetto di azioni e reazioni d'ignoti fattori. A questo principio s'ispira il recente tentativo del Wahle. Da queste due forme di criticismo il Martinetti distingue il realismo trascendentale del Kant, che sfugge alle conseguenze estreme dello scetticismo attribuendo allo spirito un'attività ordinatrice, che dà valore universale ed oggettivo alle costruzioni empiriche (1). Ma anche in questa forma il cri-

(1) Ma basta quest'attività puramente soggettiva a salvare Kant dallo scetticismo? Lo stesso Martinetti riconosce che « ciò non aggiunge nulla alla conoscenza delle cose in sè » (p. 65), cioè della verità. Kant è bifronte come Giano;

ticismo non evita l'errore di concepire la conoscenza come rispecchiamento d'una realtà esterna ed eterogenea. Concetto erroneo, perchè derivante dal solito parallelismo di fenomeni e noumeni, rappresentazioni e oggetti in sè; parallelismo che non è *in nessun modo un dato diretto*, ma un *tentativo d'interpretazione del carattere limitato ed illusorio del mondo della rappresentazione*. Ora dalla tesi kantiana scaturiscono due difficoltà insolubili, secondo il Martinetti:

1.º il fenomeno non può essere se non alcunchè di totalmente subbiettivo; e se Kant dice che il fenomeno presuppone ciò di cui sia fenomeno, ciò vuol dire che « nel concetto della relatività assoluta è implicita una contraddizione. Una esistenza assolutamente relativa non potrebbe affermare la propria relatività se non vi fosse in essa almeno un oscuro presentimento di ciò che è assoluto. Ma anche questo oscuro presentimento deve essere nell'esperienza. Questa non è quindi una pura parvenza subbiettiva, un'immagine: essa deve almeno in parte essere, non la conoscenza della realtà assoluta (che è un concetto contraddittorio), ma la realtà assoluta medesima » (1). E poi noumeno la cosa, e

se guardate alla cosa in sè, al dualismo della conoscenza e della realtà, Kant è fenomenista ed è scettico. Ma Kant ha un'altra faccia, che è quella in cui s'affisò chi dopo di lui fece progredire il pensiero filosofico, e diede quindi il vero valore alla filosofia kantiana nella storia del pensiero. Kant, volere o non volere, fonda il nuovo concetto dell'oggetto, come produzione dello spirito, e trasforma profondamente il concetto della fenomenalità. Il suo fenomeno è oggettivo, e la necessaria soggettività del reale. Kant è l'autore della famosa rivoluzione *eliocentrica* della posizione dell'essere rispetto al pensiero. Egli parte dalla scienza e arriva al fenomeno; non va dal fenomeno alla scienza; e perciò la sua conclusione non può essere *logicamente* lo scetticismo, ma è la soggettività della realtà: ossia l'idealismo. Il Martinetti (65 n.) rifiuta al kantismo la caratteristica di *idealismo trascendentale*, perchè la cosa in sè viene pensata da Kant come una realtà straniera alla nostra coscienza. Ma appunto per ciò l'idealismo di Kant è trascendentale: Kant ha dimostrato la idealità del trascendentale, ossia dello schema della realtà che è oggetto della scienza. Da pochi s'intende nel suo vero significato il « trascendentale » di Kant.

(1) Nè anche questo mi pare ben detto. La contraddizione da rilevare era quella tra la relatività generale della esperienza e l'assolutezza parziale della medesima; non questa (a cui non si può giungere dalla dottrina kantiana) tra esperienza che, in generale, è fenomeno, ed esperienza che parzialmente dovrebbe essere realtà assoluta, noumeno (giacchè un *oscuro presentimento* della realtà, non è la realtà stessa). E dico che la prima contraddizione era da rilevare, intendendo: poste le premesse del Martinetti. Chè in realtà a Kant non è imputabile neppure questa contraddizione senza mettere la sua critica allo stesso piano dell'oggetto suo, che è l'esperienza. Il passaggio dal fenomeno al noumeno è operato dalla critica, non dall'esperienza; e Kant non vi dà per relativa la sua critica, ma l'esperienza; la quale anzi in tanto può dichiararsi relativa, in quanto si ritiene assoluta la critica che ne dimostra o si vuole che ne dimostri la rela-

noumeno il pensiero; il fenomeno, rapporto della cosa al pensiero, sarebbe un rapporto tra due noumeni: un rapporto reale, certo, perchè tra due reali (1); sicchè anche il fenomeno dovrebbe esser reale, assoluto, come le cose in sè: cioè, non dovrebbe esser fenomeno. Come pura modificazione soggettiva non potrebbe avere una relazione con l'oggetto in sè. E in quanto ombra dell'oggetto in sè, ed esso stesso oggetto diminuito, relativo, rappresenterebbe un essere intermedio tra l'essere e il non essere, di cui sarebbe sempre inconcepibile il rapporto così col soggetto come con l'oggetto divenuto in tal caso un in-sè alla seconda potenza.

2.º Se la realtà percepita è un puro fenomeno, la realtà in sè non solo non è conoscibile, ma è anche impensabile. Perchè ogni categoria che vi si applicasse, l'esistenza o la non esistenza, la possibilità o la non possibilità, — e una categoria bisognerebbe pure applicarvela per pensarla, — la farebbe *ipso facto* cadere nel regno dei fenomeni (2).

tività. Kant si contraddirebbe se ponesse la relatività come assoluta: ma Kant questa relatività non la pose, nè la poteva porre; come nessuno scettico mai è stato scettico verso il suo medesimo scetticismo. E com'è vana la vecchia critica dello scetticismo, che rimprovera agli scettici il dommatismo delle loro negazioni (che sono anch'esse altrettante affermazioni!), perchè lo scetticismo non è mai assoluto, ma relativo a speciali forme di sapere (cfr. la *Critica*, II, 326-7), così non vale opporre a Kant, che l'affermazione del noumeno contrasta col principio della soggettività del conoscere. Una contraddizione in Kant c'è; ma è più profonda di questa accennata dal Martinetti; ed è la contraddizione tra le due facce da cui può esser guardato, come si disse: cioè, la contraddizione (nel seno stesso della critica) tra il suo *idealismo* (trascendentale) e il suo *realismo*, tra il concetto della produttività e oggettività dello spirito, e il concetto di un noumeno sottoposto all'esperienza e indipendente da essa. È, insomma, la contraddizione feconda degli avanzamenti posteriori.

(1) Quest'argomento mi sembra anch'esso poco stringente. È forse un assioma che la natura di un rapporto dev'essere identica alla natura de'suoi termini? In chimica, p. e., non è così. E tutto ciò che è vivo, organico, spirituale consiste in rapporti di natura diversa dei termini.

(2) Quest'osservazione è vera e antica; ma non è vero quello che il Martinetti vi fa seguire: che Kant, cioè, intravide questa contraddizione, e ne son prova le sue oscillazioni intorno al concetto del noumeno ora dato come « il fondamento positivo della nostra esperienza », ora come un puro concetto limite. Questa non è oscillazione: il noumeno è fondamento del fenomeno, per Kant, in quanto è concetto limite (cfr. la *Critica*, II, 417-24). Secondo Kant il concetto del fenomeno è limitato, e il suo limite è la garanzia della realtà assoluta, celata sotto il fenomeno. Neanche è vero che « il termine di concetto limite applicato alla cosa in sè è soltanto un'ambigua similitudine spaziale destinata a celare l'oscurità del pensiero », perchè « un limite fra due estensioni implica la conoscenza dell'una e dell'altra » (p. 71). Anche questa è osservazione vecchia, ma non regge. Al noumeno, dato il concetto della falsa soggettività (e quindi della falsa oggettività) in cui effettivamente Kant è ancora intricato, si perviene astraendo da tutte le categorie del pensiero, cioè dal pensiero stesso. Ora, da Kant e da tutti, astraendo dal pensiero, a

Il realismo kantiano si trova innanzi a queste difficoltà insolubili per lo stesso suo presupposto realistico, in cui già il Maimon e il Beck videro un avanzo di dommatismo. Bisognava liberarsi dal preconconcetto della opposizione tra l'elemento a priori e il contenuto sensibile dell'esperienza, col qual perdura in Kant il falso presupposto della opposizione dell'oggetto al soggetto. L'elaborazione del concetto del contenuto dell'esperienza, per mostrarne la spiritualità, doveva essere la via per la quale la filosofia posteriore avrebbe eliminate le difficoltà e le contraddizioni, in cui si dibatte il pensiero kantiano; il cui tentativo, « lungi dall'essere un punto di vista oltrepassato, conserva per noi tutto il suo valore e, come fu l'inizio, così rimane e rimarrà l'incrollabile fondamento d'ogni speculazione idealistica » (73).

Una transizione dal realismo kantiano all'idealismo si può trovare nel realismo idealistico dello Schopenhauer, nonchè del Lotze, del Bergmann e del Paulsen: in cui si mantiene il principio della distinzione irriducibile tra fenomeno e noumeno, ma si ammette la rivelazione di questo nell'autocoscienza, e quindi la possibilità di una interpretazione anche della realtà esteriore sull'analogia di quella intima a noi e a noi immediatamente nota. Nota o come volontà (Schopenhauer) o come rappresentazione quale centro di coordinazione (Lotze) o come io (Bergmann) o, in generale, come realtà spirituale (Paulsen) (1). Ma in tutte queste dottrine resta il gran difetto del disconoscimento del valore proprio del mondo fenomenico. La metafisica idealistica che esse costruiscono è minata dal presupposto realistico della loro gnoseologia. Se i fenomeni, come tali, non hanno valore assoluto, l'assoluto metafisico dovrà ridursi a quell'astratto principio dell'essere in sè, quale si rivela nella coscienza: la cui realtà dipende appunto dalla molteplicità fenomenica che ne è il contenuto concreto. Onde, negato il fenomeno, si nega ogni assoluto (2). Il difetto, insomma, che in Kant proviene dalla opposizione di un noumeno al fenomeno non può scomparire da queste dottrine, nonostante la loro pre-

che altro si può arrivare col pensiero, se non a un limite? Al di là del limite non ci sarà nulla se si ritiene pensiero = essere; ci sarà l'essere (il noumeno) se si parte dal dualismo, da cui partì Kant.

(1) Al Martinetti sfugge che una pari costruzione c'è anche in Kant, nella sua metafisica teleologica, che è poi il punto di partenza di Schopenhauer.

(2) « Il passaggio — dice il Martinetti — a questa concezione della conoscenza [esperienza = realtà] avrebbe dovuto essere tanto più facile per l'idealismo metafisico, in quanto per esso non sussiste la questione della possibilità della partecipazione diretta della nostra coscienza ad una realtà eterogenea » (83). Ciò non è esatto. La loro metafisica idealistica è appunto fondata sulla loro gnoseologia realistica. Questa precede quella e la condiziona. L'unificazione del fenomeno col noumeno, resa impossibile dalla gnoseologia di questi realisti, non c'è infatti nella loro metafisica. E senza questa unità una gnoseologia idealistica è impossibile.

tesa di rompere, attraverso la coscienza, il fitto velo ond'è fasciato il noumeno. Una volta scissa la realtà dalla conoscenza, questa rimarrà eternamente irraggiungibile.

Il difetto si elimina ponendo la realtà nello stesso fenomeno; che è il punto di vista idealistico. Ma posta quest'identità di essere e di apparire, come si spiega la distinzione del non-io dall'io?

Questo che è il problema dell'idealismo ha ricevuto varie risposte. Il fenomenismo — sostenuto già dai Cirenaici, nell'antichità, e rinnovato in tutto il suo rigore da D. Hume nella filosofia moderna — nega affatto la distinzione, riducendo l'io e il non-io a pure illusioni e ogni contenuto della coscienza a una serie di rappresentazioni. Il fenomeno, secondo questa concezione, non è la realtà in sè, anzi la negazione d'ogni vera realtà. E questa concezione s'avvolge quindi in tutti gli assurdi propri dell'empirismo, ai quali crede di sottrarsi perchè si serve, senza che se ne accorga, dell'attività del soggetto a spiegare la realtà, e riconosce perciò un principio, che è inconciliabile col suo assunto fondamentale. Il fenomenismo si potrebbe dire il perfezionamento logico della concezione kantiana del fenomeno come distinto dal noumeno. E per questo rispetto al fenomenismo si contrappone direttamente l'idealismo trascendentale di Fichte, che nella sua *Dottrina della scienza* si propose di eliminare dall'esperienza quel residuo che Kant sottraeva all'attività creatrice del soggetto, e che per Maimon era ancora irriducibile a zero. « Lo scopo che Fichte si propone è quindi di convertire la regressione analitica, per mezzo di cui Kant aveva sceverato l'elemento formale, in una deduzione sintetica abbracciante così la materia come la forma dell'esperienza » (p. 93).

Il Martinetti move tre osservazioni contro il sistema di Fichte. 1.º Fichte, nonostante il suo radicale soggettivismo idealistico, ritiene ancora, nella sua teoria della riflessione, la distinzione realistica tra essere e sapere. 2.º È impossibile costruire, come vuole Fichte, il mondo dell'esperienza partendo unicamente dal soggetto. 3.º La deduzione dialettica di Fichte ci dà una realtà dipendente dal soggetto empirico, e non ci spiega la molteplicità dei soggetti empirici, e la molteplicità corrispettiva delle realtà.

La distinzione tra essere e sapere, che farebbe ricadere l'idealismo fichtiano nell'errore e nelle difficoltà del realismo, sarebbe la opposizione che Fichte fa del non-io alla coscienza; non-io che è bensì un prodotto, come la coscienza, dell'Io assoluto, ma un prodotto per sè inconscio; un inconscio che è un inconscio assoluto, e relativamente all'Io assoluto, che è al di qua della coscienza, e relativamente all'io empirico, a cui il non-io si contrappone. « Ora qual differenza vi è — si chiede il M. — tra l'inconscio assoluto e la cosa in sè? Un rigido idealismo non può tentare altra esplicazione della realtà che con una successione di *atti coscienti*: ciascuno di questi esige rigorosamente d'essere riferito ad un soggetto che ne sia consapevole ».

Questa critica, però, è inesatta, e proviene da una erronea intelli-

genza del pensiero di Fichte. L'Io assoluto è al di qua della coscienza in quanto riflessione, ossia è al di qua della coscienza empirica; ma esso stesso è io, cioè coscienza. Esso è coscienza, che si realizza attraverso la dualità da lui creata dell'io e del non-io: *von der Einheit durch die Trennung zur Vereinigung!* L'io empirico è identico all'Io assoluto; è la sua verità; verità *in fieri*, progressiva, che tende a quell'Unità che è mèta trascendente del suo sviluppo. Ora, l'oggetto e il soggetto della coscienza differiscono certo; ma non tanto che l'uno sia la negazione assoluta dell'altro. Altrimenti non rampollerebbero dalla medesima radice. La loro identità fondamentale è nel loro comune principio e quindi anche nel loro fine comune. L'oggetto non è un *dato* originario del soggetto (difetto del realismo), e quindi non gli è assolutamente opposto. Dei tre momenti dialettici della tesi, antitesi e sintesi, il non-io che non è io (io empirico) è antitesi e l'io (empirico) che non è non-io è sintesi. Ora tanto la sintesi quanto l'antitesi contengono la tesi, perchè provengono da essa: il non-io non è io empirico ma è Io assoluto come l'io empirico; e se l'io empirico è la verità dell'Io assoluto, bisogna pur dire che il non-io è anche io empirico, coscienza. Altro che *assoluto inconscio!* Certo, come coscienza il non-io non è puro non-io. Ma il pregio di Fichte è appunto questo: di porre il non-io non come puro non-io, ma come produzione dell'Io assoluto. — In quanto all'obbligo che il M. fa all'idealismo rigido rispetto alla spiegazione della realtà, se ne parlerà appresso.

Ad ogni modo, aggiunge il M., Fichte non deduce nè poteva dedurre il non-io dall'io; — che è, come s'è visto, il secondo punto della sua critica. Egli sa bene che quella di Fichte, iniziatrice d'una logica nuova, non vuol essere una deduzione analitica (le idee dedotte sono contenute nell'idea prima) sibbene una deduzione sintetica (le idee dedotte sono uno sviluppo della prima); ma chiede giustamente che questa deduzione non introduca altro fattore diverso dal suo principio. Fichte in realtà deduce, non da uno, ma da due principii; « a) il principio della molteplicità, l'immaginazione creatrice, la produzione inconscia che vela l'unico Spirito in una serie indefinita di apparenze inadeguate; b) l'attività della riflessione che limita questa produzione inconscia, l'eleva alla coscienza, la riconduce all'unità e tende, come a fine ideale supremo, all'unità dello Spirito assoluto » (p. 100). Anche qui, com'è chiaro, il Martinetti vede la dualità, ma non vede l'unità da cui la dualità deriva; e quindi non vede bene neppure la dualità. L'immaginazione produttiva e la riflessione non stanno in Fichte l'una contro l'altra, come due opposti originari, due principii, perchè hanno tutte due la loro radice nell'Autocoscienza assoluta. Il sorgere della riflessione è dovuto, è vero, a un atto di assoluta libertà (p. 101); ma questa è l'assoluta libertà dell'assoluta Autocoscienza. L'essenza dell'Autocoscienza è cotesta sua libera attività: giacchè non è concepibile autocoscienza che non sia coscienza; e in quanto l'*auto*, il *sè*, è non-io (è diventato, per l'immaginazione creatrice, non-io), la riflessione, l'autocoscienza non può non essere coscienza empirica, coscienza del non-io,

riflessione. Nè anche questa critica, dunque, è accettabile. La facoltà veramente miracolosa, come la chiama lo stesso Fichte, non è la riflessione, ma la immaginazione produttiva, da cui dipende la molteplicità del non-io. Questa è veramente un presupposto accanto all'Io puro; e non è provata.

Più verità c'è nella terza obiezione: La realtà dedotta da Fichte non è « la nostra realtà ». Non è, a dir vero, una realtà di formato tascabile, come diceva lo Schelling e ripete il M. — intendendo una realtà dipendente unicamente dal soggetto empirico; perchè l'Io puro non è — come inesattamente crede il M. — un io legato comunque al soggetto empirico, ma è la mentalità, l'autocoscienza in generale (*Ichheit überhaupt*). Ma certo la realtà (il non-io) di Fichte non è la realtà vera, la realtà assoluta, quella che importa a noi. Perchè la sua dialettica non ci può dare che il non-io che è io: ossia non può dal Soggetto in sè cavare altro oggetto, che l'oggetto soggettivo, l'oggetto che crea a sè il Soggetto come puro soggetto: non l'oggetto in sè. Pregio di Fichte è aver dimostrato che la conoscenza non è possibile se l'oggetto del conoscere non è prodotto dello stesso soggetto. Ma il suo difetto consiste appunto nella soggettività, la non realtà di quell'oggetto, che poteva derivare dal soggetto puro. Il suo difetto è l'identico difetto del Rosmini, combattuto dal Gioberti: anche il suo essere è un essere ideale. Pure, anche in questa critica il pensiero del Martinetti è oscuro e poco esatto. Insomma, l'oggetto prodotto dall'Io puro, è quello stesso oggetto che la coscienza empirica trova in sè medesima, e da cui bisogna astrarre per risalire dall'io empirico all'Io puro. Ma l'oggetto della coscienza empirica è l'oggetto in sè, la realtà assoluta? A questa domanda Fichte non può rispondere. E cerca di rispondervi Schelling. E poichè la radice del difetto di Fichte era nel suo principio puramente soggettivo, Schelling parte da un principio che sia soggettivo e oggettivo insieme: l'identità della natura e dello spirito (la natura che in sè è spirito e lo spirito che in sè è natura); identità che è Ragione, Ragione assoluta (1). Lo sviluppo cieco della ragione è la natura; lo sviluppo consapevole è lo spirito. L'intuizione intellettuale ci fa vedere l'identità dei due processi.

A Schelling il Martinetti fa due osservazioni, in una delle quali ripete, com'era da aspettarsi, contro Schelling l'accusa di realismo mossa a Fichte. Il processo inconscio della natura è una cosa in sè. Se fosse un vero prodotto dell'intelligenza, « potrebbe essere inconscia relativamente a noi, non in se stessa: in se stessa non potrebbe essere che un atto di intelligenza, un pensiero » (p. 108). Io veramente non so intendere come

(1) Il Martinetti farebbe consistere la idealità della natura secondo Schelling in ciò che « essa [la natura] non sussiste indipendentemente dalle condizioni del conoscere in generale » (105). Se fosse così, non ci sarebbe differenza tra Fichte e Schelling. Del resto lo stesso Martinetti soggiunge: « Essa è un momento della vita dello Spirito che in essa si realizza e si svolge » (106).

oltre una coscienza per sè, ci possa essere una coscienza per altri (la natura cosciente per noi!). Ma quel che mi preme osservare è che, anche in questo caso, è inesatto prendere per cosa in sè l'inconscio della natura: inesatto, perchè non è assolutamente inconscio ciò che *in sè* è spirito, e, infatti, diverrà conscio; inesatto, anche perchè cosa in sè non è ciò che non può essere soggetto, ma ciò che non può essere oggetto di coscienza. Quanto alla pretesa che un atto d'intelligenza non possa esser che cosciente, s'è già detto che se ne parlerà appresso — quando l'A. affermerà questa sua tesi. Certo, per Schelling la Ragione, essenza di tutto, natura e spirito, non è, in quanto ragione, coscienza.

L'altra critica è più radicale, ma muove in fondo dalla precedente. Non sapendo il Martinetti concepire intelligenza che non sia coscienza, dice che l'assunto di Schelling di dedurre l'obbiettivo dall'Assoluto non poteva non fallire anch'esso; perchè, è vero che Schelling dice quest'Assoluto identità indifferente di soggetto ed oggetto, « ma realmente questa identità assoluta è sempre ancora in ultima analisi, come conoscere assoluto, come *absolute Ichheit* una cosa sola con il Soggetto assoluto » (p. 109). Quindi l'impossibilità di arrivare al vero oggetto, reale. Ma questa interpretazione del principio di Schelling è falsa; perchè altrimenti, dopo Fichte, Schelling non s'intenderebbe. Se il Martinetti avesse riconosciuta la possibilità del concetto di Ragione indipendentemente dalla coscienza, avrebbe vista la profonda differenza tra il principio di Fichte e quello di Schelling, e non avrebbe scritto che « un essere che sia l'indifferenza perfetta del soggettivo e dell'oggettivo, la coincidenza perfetta del Soggetto e dell'oggetto non è concepibile nemmeno in astratto » (1).

È verissimo che anche Schelling « non esplica, postula in realtà l'elemento obbiettivo ». Ma perchè? Non perchè non sia possibile porre l'identità dello spirito con la natura, ma perchè — è critica vecchia — la sua identità è presupposta (intuita), non è provata.

Del resto nell'apprezzamento che dell'idealismo di Fichte e di Schelling fa il Martinetti, entrano i presupposti del suo modo di risolvere il problema della conoscenza, che più preme a noi di discutere. Nella sua rassegna, infatti, storico-ideale delle soluzioni del problema del rapporto tra il pensiero e l'essere, egli non accenna nemmeno, dopo Fichte e Schelling, a Hegel, che ne è la conclusione. E la ragione del silenzio, se ve

(1) Il Martinetti ne adduce questa ragione: « . . . perchè, tolta la distinzione del soggetto e dell'oggetto, è tolta anche la condizione della loro pensabilità » (109). — Staremmo freschi noi filosofi, caro Martinetti, se questo fosse vero. Così non potremmo parlare di Spazio puro, perchè sottratto il contenuto sensibile, cessa l'intuibilità dello spazio. E questa è infatti la critica di Spencer all'apriorità dello spazio. Ma, via, lasciamo a Spencer queste ingenuità. Il trascendentale non è reale (sebbene sia condizione e principio di realtà): ma si deve pensare appunto come trascendentale, non come reale. Vedi su questo punto il mio *Rosmini e Gioberti*, p. 217 sgg.

n'ha una, è forse da cercare nel giudizio dell'autore sul valore della dialettica hegeliana (1). Contro la direzione idealistica trascendentale che mette capo a Hegel egli, del resto, ha una ragione pregiudiziale da far valere. Checchè dica Hegel, a lui non giova occuparsene, perchè a lui non pare possibile una soluzione trascendentale del problema. La verità bisogna cercarla per una via affatto diversa. Il Martinetti aderisce alle idee fondamentali di quella filosofia immanente o del dato immediato, che, movendo da F. A. Lange, si riattacca a Berkeley e a Malebranche più che a Kant, ed è rappresentata principalmente da Guglielmo Schuppe, Giovanni Rehmke e Riccardo von Schubert-Soldern (2). Anche questa filosofia riesce a un idealismo assoluto, perchè anch'essa identifica l'essere col pensiero; anzi pretende di essere più rigorosamente idealistica che non fosse l'intuizione hegeliana. Alla quale però direttamente si contrappone pel suo principio dell'immanenza: ossia pel concetto dell'importanza essenziale del dato della coscienza empirica. Tutta la filosofia dell'immanenza si riduce a un'analisi accurata del dato sperimentale; laddove la filosofia idealistica trascendentale era una ricostruzione dell'esperienza sulla base del trascendentale, e mirava — fino a Hegel — a rendere sempre più puramente trascendentale la sua costruzione. Per Hegel era ultimo ciò che per gl'immanentisti è primo. Per Hegel l'ordine logico del reale era inverso all'ordine psicologico della coscienza; per questi idealisti i due ordini coincidono, o si crede, almeno, che coincidano. Senza questa differenza anche quella di Hegel sarebbe — grazie alla Fenomenologia — una filosofia del dato; e lo Schuppe, almeno nel metodo, dovrebbe ritenersi hegeliano e trascendentalista. Ma questo punto non è ben chiaro, nè alla mente dello Schuppe, nè a quella del Martinetti.

Il punto di partenza, adunque, dell'idealismo immanente, è la unità inscindibile, dataci dalla coscienza, dell'oggetto col soggetto. Non v'è soggetto vuoto, nè oggetto cieco per usare una frase kantiana. La realtà a noi nota, tutta la realtà di cui si può parlare, è realtà cosciente. Un oggetto fuori della coscienza è impensabile. Questa è la prima verità, e la filosofia deve tenerla sempre presente, se vuol intendere la realtà. Ed è l'unica via a lei aperta dinanzi, poichè s'è visto che distinguendo soggetto da oggetto, la filosofia non può dal soggetto passare all'oggetto (difetto dell'idealismo trascendentale), nè dall'oggetto passare al soggetto (scoglio del materialismo, e difetto, in generale, del realismo). Questa unità, bene intesa, è il segreto del mondo. Guai a trascendere questa

(1) Vedi p. 308 e segg. Giudizio negativo, ma non dimostrato. Si rimanda alla nota critica del Trendelenburg, come se al Trendelenburg non si fosse risposto; e anche all'*Esame dell'hegelianismo* dell'ottimo prof. Allievo. È troppo poco!

(2) Organo di questo indirizzo è la *Zeitschrift f. immanente Philosophie* pubblicata dal 1895, con la collaborazione dello Schuppe e dello Schubert-Soldern, da MAX KAUFFMANN, a Berlino.

unità: è come spegnere le candele, e rendersi impossibile la visione delle cose. Ancora in Berkeley e in Malebranche restava un sostrato trascendente (Dio e le anime): ma bisogna rigidamente starsene stretti al dato. Non v'è realtà fuori della coscienza.

Stretti al dato! È presto detto: ma stretta al dato è la coscienza empirica, la coscienza immediata, dove non sarà possibile una filosofia trascendentale, ma non è nè anche possibile una filosofia immanente. Io intendo, o posso intendere l'immanenza della coscienza nell'oggetto e viceversa; ma non l'immanenza della filosofia in cotesta unità di coscienza ed oggetto, che è il dato immediato. Per filosofare mi par bene che si debba *muovere, procedere* dal dato, cioè trascendere il dato stesso.

E questo credo bene che anche il Martinetti lo conceda. Ma non è questo trascendere — egli ci dirà — che è illegittimo. L'errore comincia quando, partiti dal dato, per spiegarselo si finisce col dimenticare la natura sua, che è di essere quel tal nodo indissolubile di oggetto e soggetto, quella dualità di una unità, che è la coscienza: come lo dimenticarono Fichte e Schelling, ponendo quell'oggetto, quella natura, che non sono coscienti.

Ma allora bisognerà chiudere il mondo dentro i brevi confini della mia coscienza, negando tutto ciò che è fuori del mio spazio e del mio tempo? — No: in questo appunto consiste la caratteristica dell'idealismo immanente. Bisogna distinguere coscienza e coscienza. C'è la coscienza dell'individuo, puro momento soggettivo, e c'è la coscienza assoluta, generica, a cui sono presenti tutti gli elementi della realtà che sparsamente si presentano alle coscienze individuali: coscienza assoluta, in cui però soggetto ed oggetto sono sempre avvinti come due poli della medesima realtà unica.

Senza entrare in particolari, io chiedo se in questa posizione d'un soggetto assoluto, quale che sia poi la relazione delle coscienze individuali con esso (in che il M. si diparte da' tedeschi), non si sia già bell'e saltato fuori del dato immediato. Questo dice bensì coscienza di una realtà, e realtà d'una coscienza; ma dice appunto coscienza *mia* di una realtà, e realtà della *mia* coscienza. Donde e come questa coscienza fuori delle coscienze? Se è fuori — non è fuori? E l'immanenza? Se questa coscienza assoluta («totalità concreta del contenuto cosciente»: p. 115) si deve pensare come l'assoluta realtà, essa non può essere che oggetto della mia coscienza: cosciente, alla sua volta, quanto si voglia (a differenza del non-io di Fichte e della natura schellinghiana), ma *oggetto* della mia coscienza. Ecco che già l'unità immediata è trascesa: perchè dei due termini, delle due facce del soggetto-oggetto, non ne avete posta come assoluta che una: l'oggetto, scisso dal soggetto suo, cioè dal mio. Che alla sua volta sia esso stesso cosciente, a me che importa? La monade non ha finestre, dice Leibniz. E nel chiuso d'una coscienza, che non è la mia, io non posso penetrare. Ad ogni modo, vi si penetri o no, questo mondo assoluto trascende il dato, rispetto al quale è puro oggetto, *contenuto*, termine avulso dall'unità organica immediata della coscienza da cui si parte.

Ma non è questa la vera, la maggiore difficoltà: sibbene nella arbitrarietà della coscienza in sè (diciamo così) che si postula. Se si parte dal dato, come è giusto (almeno provvisoriamente), questo non ci dà affatto la coscienza d'un oggetto che è cosciente, ma, solo, la coscienza di un oggetto la cui essenza è appunto questa di essere oggetto, ossia il polo opposto del soggetto, che è coscienza. Quest'oggetto non è separato *in re* dal soggetto; va benissimo: ma non è soggetto. Questo è il dato. E non potrebbe essere altro. Se l'oggetto della coscienza *nella coscienza stessa* (si badi bene), fosse soggetto di coscienza, ognuno vede che un atto cosciente si ridurrebbe a un assurdo processo all'infinito; perchè non vi sarebbe ragione per non fare poi l'oggetto coscienza di un oggetto alla volta sua anch'esso cosciente, e così via.

Padronissimi, dirà il Martinetti: padronissimi voi di fare incosciente l'oggetto; se non che come si farà esso cosciente? L'oggetto — se non è puro oggetto arbitrario individuale, ma ha un valore assoluto — dev'essere pure indipendente dalla coscienza effimera e fallace dell'individuo. Or bene: se s'ha da stare all'attestazione del dato, codesto oggetto, indipendente dalla mia coscienza, deve pur essere oggetto d'un soggetto. Altrimenti, noi trascendiamo il dato.

Non è questo un volerne troppo dal povero dato? Il dato è coscienza empirica, individuale; è dato. Voi gli voltate le spalle, dichiarandolo effimero, individuale, fallace: buttandogli in viso i difetti inevitabili della sua natura, per darvi in braccio a — non a un dato — ma ad una escogitazione vostra; e poi chiedete ancora al dato che vi rianimi dell'alito della coscienza sua l'astratta e morta realtà da voi escogitata. È un po' troppo. O stiamo al dato, e il dato è quello che è: ha i suoi difettucci: ma ha anche questo tesoro, con cui voi vorrete speculare, questa dualità in uno, che è la coscienza, il rapporto immanente dell'oggetto col soggetto. O astragghiamo dal dato, e ci preoccupiamo dell'oggetto come tale, spinti da quel suo valore obbiettivo indipendente dalla coscienza, che ci apparisce nella coscienza stessa; e allora bisogna aver pazienza: l'unità, quell'unità è trascesa, il tesoro ci sfugge dalle mani: il proprio del dato, cioè il dato, è ito, appunto perchè vogliamo spiegarcelo. Il congegno del giocattolo è carpio; ma il congegno è spezzato.

Questo il dato ce lo dice fin da principio, e la colpa è nostra se ce ne accorgiamo troppo tardi. Non v'è atto di coscienza (e il Martinetti lo sa benissimo) che non contrapponga alla coscienza l'oggetto suo; non v'è coscienza, che non ponga una differenza irriducibile nel seno di se medesima. L'oggetto perciò non si potrà concepire mai — se oggetto — se non come la negazione del soggetto. È verissimo bensì che l'oggetto è tutt'altro che negazione del soggetto: ma è tutt'altro, non pel dato, non per la coscienza empirica, non nella posizione del soggetto individuale; ma per il concetto, per l'autocoscienza assoluta, in cui siamo tanto lontani dal dato, che non lo si vede più: tanto lontani, che è scomparso il soggetto individuale, e la sua dualità irriducibile. Analizzi il concetto, o dica pure, se

vuole, la coscienza del concetto: ma del concetto vero, della filosofia: e veda un po' il Martinetti se la dualità di oggetto e soggetto, dei due poli, c'è più nella sua coscienza divenuta autocoscienza; veda se c'è più lui, in quanto lui, e non me e non altri: veda se è più necessario, se è più possibile domandarsi: ma la realtà è questa qui, chiusa nel mio cervello?

E veda anche se per l'assoluta autocoscienza ha più valore la preoccupazione del solipsismo. La quale dipende appunto da questo errore, in cui incorrono tanti oggi (1), di voler filosofare senza togliersi l'incomodo — di filosofare. Lo spirito che fa la filosofia, e si può interrogare sulla realtà del mondo della coscienza, non è lo spirito che ha innanzi a sé questo mondo, spettatore ansioso di quanto lo circonda, dimentico di sé e del suo destino. Questo spirito — che io soglio chiamare coscienza volgare — è lo spirito che è spettatore ecc. ecc., e non ha bisogno di filosofare, ma di guardare e vedere. O perchè rompere il capo con la filosofia a chi ha da fare altro mestiere? I fautori della filosofia popolare e dell'insegnamento della filosofia a chi non ne vuol sapere, non l'intendono; ma è così. La filosofia nasce quando la coscienza s'è trasformata; quando s'è sollevata dal vario e tende all'uno, dove magari non ci si vedrà più, ma si ha pace. La coscienza filosofica, quando è tale, è appunto la coscienza dell'uno, del concetto: e allora è coscienza di se medesima, autocoscienza. Ora, facciamo la filosofia partendo dal dato della coscienza; ma, s'avverta bene, di quale coscienza? Il problema filosofico è, ripeto, il problema della coscienza filosofica: il dato è perciò il dato di questa, cioè l'autocoscienza: e nell'autocoscienza non c'è più la dualità, con buona pace del Martinetti: e c'è l'assoluta unità: il concetto; il concetto nel suo movimento. Stiamo al dato! Altrimenti che idealismo immanente facciamo?

Con che non intendo certo di aver persuaso nè il Martinetti, nè altri. Perchè sento già che mi si tornerà ad opporre: ma l'autocoscienza è l'autocoscienza raggiunta da voi, cioè la vostra individuale autocoscienza. Opposizione che non dimostra pochezza d'ingegno in chi la fa, ma la difficoltà grande della posizione dell'idealismo assoluto. Io però non posso rispondere in un breve articolo se non invitando ancora a riflettere sulla elevazione della coscienza logicamente richiesta dalla stessa posizione del problema filosofico. L'autocoscienza assoluta è autocoscienza di me; ma di me che mi son fatto, mercè il lavoro filosofico, soggetto assoluto, cioè di me che non sono più me. Come ci si arrivi, non è il caso di dirlo ora: ma quel che è chiaro già è, che senza arrivare a questo segno, la pretesa di filosofare è vana non meno di quella di chi volesse veder tutta la valle, senza salire l'erta del monte.

(1) In modo tipico, vorrei dire, il prof. VARISCO, segnatamente nel suo ultimo volume *La Conoscenza*, studi (Pavia, Bizzoni, 1904), del quale spero parlare fra non guari ai lettori della *Critica*.

Bastino questi cenni a dare un'idea della via per cui è incamminata la mente del Martinetti. Egli apporta alcune modificazioni alla filosofia dello Schuppe, che non starò a discutere perchè già credo inaccettabile il punto di partenza. Nè dirò nulla della seconda parte del libro (che mi pare assai più debole della prima), consacrata alla teoria della conoscenza razionale, dove l'autore mira a mostrare, sulla stessa base del principio della conoscenza sensibile, l'obiettività, sempre cosciente, degli elementi razionali dello spirito. Già, come questa costruzione vuol essere un'introduzione alla metafisica, staremo a vedere la metafisica che ne dovrà dare la giustificazione; e allora si potrà tornare a discorrerne.

G. GENTILE.

KARL DETLEV JESSEN. — *Heinse's Stellung zur bildenden Kunst und ihrer Aesthetik, zugleich ein Beitrag zur Quellenkunde des Ardinghello.* — Berlin, Mayer u. Müller, 1902 (8.º, pp. xvii-225, nella collezione: *Pa-laestra*, vol. XXI).

Intorno a Giovanni Heinse (1749-1808) varii studii sono comparsi di recente in Germania, e delle sue opere si va ora preparando un'edizione completa. Il lavoro del Jessen viene opportunamente a studiare questo scrittore, così molteplice, vario e bizzarro, in ciò che ha di più importante: nel suo atteggiamento cioè verso le arti figurative. Perchè è vero non soltanto (come vide prima di tutti il Laube, che ne pubblicò le opere nel 1838) che la caratteristica fondamentale dell'Heinse è, rispetto al suo tempo, la profondità e la vivezza del suo gusto; ma è vero altresì che questo suo gusto fu rivolto specialmente alle arti del disegno, delle quali egli va considerato, se non come un vero teorico, come un critico degno di molta attenzione.

Anche a prescindere dall'interesse che ha per la coltura moderna la conoscenza di tutto il movimento di pensiero cominciato in Germania verso la metà del secolo XVIII, da noi italiani l'Heinse meriterebbe a buon dritto di essere più conosciuto. Come molti altri eletti spiriti della sua epoca, egli con veemenza di passione cercò il nostro paese, e qui raggiunse il suo pieno esplicamento. Tradusse in prosa l'*Orlando furioso* e la *Gerusalemme liberata*; e del suo fervido studio della nostra letteratura, fatto specialmente a Roma, ha lasciato traccia nei suoi giudizi — disseminati nelle opere, nelle lettere e negli appunti — sui nostri maggiori scrittori. Pel suo studio dell'arte italiana si giovò degli scrittori nostri, quali l'Alberti, Leonardo, il Vasari, il Condivi, il Dolce, il Lomazzo. Sulle opere d'arte italiane, o esistenti in Italia, e sui nostri artisti, son da leggere i suoi giudizi, sempre vivaci, immediati, fortemente espressi, spesso giusti, e a noi simpatici pel loro fresco sapore di modernità; alcuni, sotto il riguardo dell'interpretazione storica delle opere, in