



I S E M P R E V E R D E

PANTALEO CARABELLESE



Il problema teologico come filosofia

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

CAPITOLO I.

È POSSIBILE UNA METAFISICA CRITICA?

1. La metafisica.

La filosofia o è anche metafisica, o non è.

La metafisica infatti è «filosofia prima» cioè vera e propria filosofia, filosofia *sic et simpliciter*.

Se la filosofia fosse soltanto nei determinati problemi che si dicono filosofici e che dividono, per così dire, il territorio del sapere filosofico, la filosofia non ci sarebbe neppure in questi, perchè mancherebbe il territorio stesso da dividere. La determinazione di tal sapere come filosofico in

tutte le eventuali sue parti è data proprio dalla filosofia prima, che non è logica o etica, estetica o gnoseologia, psicologia o cosmologia, ecc., ma che è necessariamente il presupposto di tutte queste insieme, ammesso che siano ritenute filosofia, ed è quindi il ceppo unico intorno a cui tutte le cosiddette scienze filosofiche rampollano: senza unità non v'ha filosofia, come non v'ha nulla.

Lo stesso problema della conoscenza, se per conoscenza intendiamo una speciale attività spirituale, presuppone quella metafisica, al cui fondamento invece esso vuol porre la propria soluzione. E se pur vogliamo la spiritualità tutta porre nel conoscere, questa stessa posizione richiede appunto una filosofia prima, che la giustifichi, che la dimostri. Il problema della conoscenza come tale non può dunque essere fondamentale rispetto alla filosofia prima. Si capisce, quindi, perchè

esso, quando tale si consideri, da problema gnosologico si trasforma in logico e quindi in etico. Ed è così di ogni determinato problema che abbia preteso mettersi al posto di quello schiettamente metafisico.

«C'è una scienza, dice Aristotele (*Metafisica*, IV, 1), che studia l'essere in quanto essere, e le sue proprietà essenziali». E altrove (*ib.*, XI, 3): «La scienza del filosofo ha per oggetto l'essere in quanto essere, in universale e non in particolare». Cito la definizione di Aristotele non, si intende, non per accettarla nei suoi elementi determinati e specifici, ma perchè si faccia presente a chi pur avendo, perchè deve avere, una idea implicita di questa forma di sapere indispensabile al pensante, non abbia per momento un esplicito concetto di riferimento.

Quel che ci è di essenziale nella citata definizione aristotelica di quella scienza del filosofo, che Aristotele si preoccupò di costruire e non di denominare, è l'essere *in universale* e quindi l'assoluta *unicità* del suo sapere.

Universalità dell'essere, che, a chi per poco rifletta, è anche una assoluta unicità; unicità del sapere, che, a sua volta, è anche piena sua universalità. Perciò l'essere studiato dal filosofo è assolutamente unico, perchè universale; cioè è tale che ogni *quid*, che in qualche modo sia, l'abbia. E corrispettivamente la forma di sapere tale essere, la quale dicesi filosofia, è pienamente universale perchè unica; cioè è tale che ogni pensante, che in qualche modo pensi, la possieda.

La metafisica così intesa diventa quindi non solo principio di ogni determinato sapere filosofico,

ma anche di ogni sapere, a qualunque attività spirituale questo appartenga, e qualunque sia l'essere a cui esso sia rivolto.

È chiaro che la metafisica, così intesa, è ineliminabile: è in tutto ciò che è, e quindi è saputa da chi pur la più semplice cosa, che sia, sappia. È quindi, per l'oggetto suo, ineliminabile dall'essere, come dal sapere. Se è vero che ogni altra scienza ha un oggetto determinato, il quale, ponendo la propria determinazione, esclude l'altrui; se è vero che questo porre la propria determinazione non si risolve (come invece suole affermarsi, cfr. p. es. Schelling) in questa esclusione dell'altrui cioè in una pura e semplice negazione; se ciò è vero, tutte le altre scienze, che non siano questo sapere del filosofo, riguardano, ciascuna, un essere che non è quello dell'altra, ma tutte riguardano anche quell'essere cui guarda il sapere del

filosofo. E che tutte riguardino anche un tale essere e che perciò la determinazione di un oggetto non si risolve solo nella negazione dell'altrui, è dimostrato dal fatto che ciascuna scienza nel momento stesso in cui pone sè distinta dall'altra, implica necessariamente l'altra, senza della quale anch'essa svanirebbe. Non dimostro e non esemplifico: è ovvia la ineliminabile interferenza delle singole scienze particolari. Cioè ciascuna scienza suppone le altre, pur avendo ciascuna come proprio oggetto una distinta determinazione dell'essere. Questo supporre reciproco delle scienze, quindi, a meno che non si voglia negare in modo assoluto ogni riferimento del sapere all'essere (il che non fa mai nessuno scienziato e nessun uomo, per la semplice ragione che gli è impossibile farlo) vuol dire che ogni determinazione dell'essere suppone, implica, richiede le altre.

E questo supporre l'una dell'altra importa una *unità* dell'essere delle singole determinazioni. La scoperta di Spinoza è definitiva nella sua esigenza fondamentale: dovrà essere sempre rielaborata e quindi trasformata ed arricchita delle nuove scoperte, ma non potrà essere cancellata.

E passando dalle determinazioni dell'essere oggetto del sapere ai singoli sapienti, e quindi al cosiddetto sapere empirico di ciascuno scienziato come persona, sapere empirico, con cui sempre si fa pratica la scienza dello scienziato, è non meno evidente che non è possibile il sapere empirico di Tizio senza quello di Caio, e cioè che il sapiente Tizio non è possibile senza il sapiente Caio e quindi che per Tizio e Caio c'è qualcosa di *universale*, qualunque sia la diversità di opinioni, la varietà di esperienza, l'assenza di rapporti diretti, ecc.

C'è, dunque, ripetiamo, un essere unico, perchè c'è l'essere in universale; c'è un sapere universale, perchè c'è il sapere unico. O più brevemente: c'è l'essere perchè c'è la sua universalità; c'è il sapere perchè c'è la sua unicità.

In un modo o in un altro quindi l'essere è quello della metafisica; e in chi sa, c'è della metafisica. Continuare a parlare di filosofia è, fondamentalmente, parlare di metafisica.

2. Il problema.

Ora, perchè c'è un problema della metafisica dopo la Critica?

Per rispondere è necessario fissare, come abbiamo fatto per la metafisica, la nota fondamentale del concetto di Critica.

E per questo dobbiamo risalire non ad Aristotele ma a Kant.

Kant ha, e conserva anche dopo la critica, della metafisica un concetto, che, spogliato degli elementi aggiunti dallo sviluppo del pensiero filosofico, può essere riportato per i suoi elementi essenziali a quello aristotelico: la metafisica deve essere la scienza per eccellenza, e perciò del so-
prasensibile, che è l'essere, non mutevole come quello del senso, ma immutabile, non fenomenico ma in sè. Anche Kant vuole che la scienza del filosofo ricerchi l'essere come essere, e che quindi sia valida per ogni scienziato, sia la scienza e non, come tutte le altre, una scienza.

Ma egli, quando gli occhi di scienziato, che, seguendo Newton, aveva scrutato il mistero dell'universo e dei suoi mondi, apre ansioso ed atterrito sull'oceano sterminato della filosofia, tro-

va, a suo vedere, che egli naturalmente crede
esattissimo vedere, che là dove ci deve essere *la*
scienza, non c'è affatto nemmeno una scienza.
Perchè scienza ci sia, bisogna che quelli che la
professano convengano almeno nelle determina-
zioni fondamentali dell'oggetto di essa; bisogna
che le nozioni di esso siano le stesse per tutti e
quindi come tali universalmente valide, necessi-
tanti tutti all'assenso. Tale, certo, non ritiene Kant
il caso di quel sapere che va sotto il nome di me-
tafisica; non c'è dunque *la* e neppure una scien-
za, là dove si dice che c'è filosofia prima, metafi-
sica.

La filosofia, dunque, fino a me, esclama, qual-
che volta anche esplicitamente Kant, è stata sol-
tanto in idea: un reale sapere scientifico che pos-
sa dirsi filosofia, finora non c'è stato.

È possibile, e come, che esso ci sia? Questa domanda costituisce l'essenza della Critica. Questo il problema che la Critica vuole risolvere: che ci sia scienza e quindi possibilità di essa, per Kant è indubitabile, perchè ci sono la matematica e la fisica pura. Si tratta di vedere, ricercando come queste son fatte, se e come possa esserci una scienza qual deve essere la metafisica.

E giacchè la metafisica deve essere veramente la scienza, quella scienza da cui quindi tutte le altre, che ci siano state o ci saranno, sono fatte scienze, è chiaro che porre tale problema è porre il problema per la stessa scienza, e quindi per la conoscenza, giacchè scienza non vuol dire che assoluta conoscenza, conoscenza che è tale sempre e per tutti.

Risolve Kant il problema che si propone? A me pare di no. Infatti nel ricercare come son fatte

quelle scienze di cui disponiamo (matematica e fisica pura) egli ha scoperto come loro costitutivo il giudizio sintetico *a priori*, e di tal giudizio sintetico *a priori* ci mostra, per così dire, il modo matematico nella costruzione dei concetti, e quello fisico nel loro schematismo.

Ma la stessa natura di tal giudizio sintetico *a priori*, matematico e fisico, importando la sintesi *a priori* del concetto puro con la intuizione pura, esclude che esso possa essere anche il costitutivo di quella scienza assoluta che deve essere la filosofia; giacchè questa, per essere tale, deve avere come oggetto, a dirla aristotelicamente, l'essere come essere e kantianamente l'essere in sè e quindi soprasensibile, ed invece l'intuizione, di cui l'uomo dispone, e che, anch'essa, nella sua purezza viene a costituire la sintesi scientifica, è,

per Kant, sempre e necessariamente del sensibile.

Kant, quindi, non ci dice, e non può dirci, come sono costituiti i giudizi sintetici *a priori* metafisici; giacchè egli esplicitamente pone l'essere in sè, che perciò è soprasensibile, come inconoscibile: il sentire per Kant è essenziale al conoscere umano ed esclude l'essere in sè. Risultato dunque della Critica, di questa valutazione che la ragione fa del suo conoscere, pare che sia la inconoscibilità dell'essere in sè, pure in una netta ed esplicita affermazione della assoluta validità della conoscenza, e quindi della esistenza della scienza come tale. Il che vuol dire che la scienza come tale non può e non deve essere di quell'in sè, di quell'essere come essere che ne è invece la negazione.

Quell'essere, che poco fa vedemmo comune a tutti, e quindi ponente in tutti un sapere metafisico, sfugge invece proprio noi in quanto sapienti.

Pure Kant continua ad affermare l'accennato concetto di metafisica e la certezza che di tale metafisica solo dopo la critica si può avere la realizzazione. Non vide quasi affatto, certo non vide chiaramente, la contraddizione tra il risultato, che egli dava esplicito, della Critica e questa riaffermazione della metafisica. E più sviluppava la prima Critica con le successive, e più la contraddizione si faceva profonda invece di essere superata.

Se dunque metafisica è ricerca dell'essere in sè nella sua universale unità, e Critica vuol dire irraggiungibilità di tale essere (sia esso ammesso positivamente come faceva Kant, o senz'altro negato come fecero i suoi epigoni), come è mai

possibile parlare di una metafisica critica? Dato valore alla Critica, la metafisica va senz'altro abbandonata.

Si spiega quindi il grido antimetafisico lanciato da pretesi seguaci di Kant e dato senz'altro come la stessa verità dimostrata da Kant: Non più metafisica. Kant invece non aveva nè esplicitamente nè implicitamente dimostrata questa morte della metafisica: se mai, come abbiām visto, si era messo in una contraddizione da cui non era saputo uscire.

3. Superamento storico della contraddizione: la filosofia trascendentale.

Però anche coloro che non hanno elevato il grido antimetafisico in nome del positivo fatto, e che hanno invece più profondamente interpretato e

sviluppato il pensiero di Kant, si sono ben guardati dal tentare una metafisica, e cioè una metafisica dell'essere, quale era stata affermata da Aristotele e confermata da Kant. Il risultato critico della inconoscibilità dell'essere si fece sempre più esplicito in sè e nelle sue conseguenze e rese quindi evidente la contraddizione in cui il pensiero kantiano si dibatteva. E il valore vitale del pensiero di Kant, si pensò a ragione, sta nella Critica e non nel contraddittorio sforzo di costruire una metafisica dell'inconoscibile. Si deve dunque valutare la Critica e liberarla dalla contraddizione, in cui, coll'esplicito risultato raggiunto, era caduta.

La metafisica è dogmatica perchè parte dall'essere che ne è l'oggetto; essere invece, che, come puro e schietto essere, come in sè, è fuori della conoscenza. Ed è quindi necessaria-

mente fuori della scienza. E se la metafisica come tale, dovrà essere necessariamente scienza dell'essere in sè, metafisica e dogmatismo saranno la stessa cosa: negazione di conoscenza e di scienza. La metafisica dell'essere in quanto necessariamente dogmatica è condannata anche in nome dell'idealismo kantiano e non soltanto in nome dell'agnostico positivismo critico.

Dopo tale interpretazione del pensiero di Kant come assertore della inconoscibilità dell'essere in sè, la scienza divenne da una parte scienza positiva, cioè scienza del fatto nel suo apparire, e tale anche fu proclamata la filosofia quale suprema sintesi ed unità di questa; e dall'altra idealismo trascendentale, cioè scienza dell'io che ha fatto la critica di sè stesso. La scienza assoluta che Kant aveva voluto scoprire, e in realtà aveva scoperta, e su cui poi evidentemente invano si affan-

nava a costruire una metafisica che non poteva non rinnegarla, tale scienza assoluta è la stessa Critica col proclamato suo risultato di idealismo trascendentale, che è la caratteristica stessa di essa, come scienza assoluta. Si spiega quindi la netta contrapposizione che Fichte pone tra il dogmatismo metafisico di Spinoza e l'idealismo trascendentale di Kant, che egli professa: l'uno parte dalla cosa in sè, che è inconoscibile, ed ha quindi un insostenibile punto di partenza, non ne ha: è in verità senza principio e fondamento. L'altro parte dall'io libero che si è dimostrato l'unico principio reale nella assolutezza ineliminabile dell'attività etica.

L'idealismo trascendentale della Critica è dunque la vera e l'unica scienza. La filosofia, perciò, non è mai metafisica; è soltanto quella filosofia che Kant ha scoperta con la Critica, e che egli,

per distinguerla dalla metafisica alla quale doveva servire di fondamento e di preparazione, ha detta trascendentale, cioè tale che non riguarda l'essere, ma il conoscere (cf. *Prob. d. fil. da Kant a Fichte*).

La *filosofia* è dunque *filosofia trascendentale*: questa nota non caratterizza più la Critica in quanto scienza preparatoria della metafisica, ma la Critica in quanto è essa la stessa filosofia.

Però la Critica in tal modo elevata a scienza assoluta è in contraddizione con sè stessa.

Infatti essa, come critica, ha per conosciuto risultato la inconoscibilità dell'essere in sè. Quando poi si proclama essa stessa scienza assoluta, proclama, se scienza assoluta significa quel che le parole dicono, che non c'è inconoscibile. Il risultato della Critica è dunque in assoluta contraddizione con la proclamazione della propria asso-

lutezza come scienza. Proclamandosi dunque tale, deve liberarsi da quello che è o pare il suo più chiaro risultato: l'essere inconoscibile. Il conflitto quindi tra la Critica, come tale, col suo risultato (inconoscibilità dell'essere), il quale dà un ben determinato significato e valore alla caratteristica di trascendentale, con la quale essa in Kant si qualifica quando dicesi filosofia, e la filosofia trascendentale quale assoluta dottrina dell'idealismo trascendentale, proclamantesi assoluta scienza. Deve dunque questa filosofia trascendentale, proprio per risolvere il problema della filosofia lasciato insoluto da Kant, liberarsi del risultato ottenuto da sè stessa come Critica e non piena e finale filosofia, deve liberarsi dall'essere inconoscibile. E se ne libera proprio riconoscendo la propria assolutezza e rinnegando la propria essenza di Critica quale da Kant era voluta e cioè

di scienza del conoscere in quanto questo ha per oggetto l'essere in sè. Io, dice la Critica, sono scienza assoluta, ed avendo, come Critica, a mio oggetto il conoscere, non ho come oggetto l'inconoscibile essere, ma lo stesso conoscere. Dunque la scienza assoluta non ha un oggetto inconoscibile, l'essere in sè: la scienza, appunto perchè assoluta, dice qualche volta esplicitamente Fichte, non può essere che scienza di sè stessa: conoscere del conoscere. Così quell'essere in sè della Critica, perdendo la funzione di oggetto del conoscere, perde ogni funzione: non è più riconosciuto come risultato anche della Critica, ma bensì come puro presupposto dogmatico, vana e dannosa appendice del conoscere, la quale, col nascere della Critica, non ha più funzione alcuna.

E di questa vana appendice è facile liberarsi una volta riconosciuta come assoluta la cono-

scienza trascendentale. Se l'essere in sè è l'inconoscibile, è chiaro che *nella conoscenza* esso non sarà che una pura e semplice negazione, *cioè non vi sarà*.

Quello che era l'esplicito risultato della Critica è tolto, pur conservandosi come scienza la Critica, la quale proprio come tale pareva che tale risultato avesse ottenuto.

La contraddizione, dunque, da noi prima (§ 2) notata tra Critica e metafisica è stata storicamente superata a tutto vantaggio della Critica e a tutto discapito della metafisica. Di una metafisica dunque quale scienza dell'essere in sè (oggetto del conoscere) non pare si possa più parlare. Una metafisica critica, con tale superamento della contraddizione, non pare possibile.

Perdutosi assolutamente l'essere in sè, perchè si è riconosciuto che l'oggetto del conoscere, che

come essere ci risultava, era lo stesso conoscere, cioè lo stesso soggetto, la metafisica come filosofia dell'essere, e quindi dell'oggetto, oggettiva, era anch'essa perduta. La filosofia era filosofia trascendentale, o, come anche si disse, speculativa.

4. L'equivoco della filosofia trascendentale.

Se si guarda all'essenza intima del processo che abbiamo messo in evidenza, vediamo che esso in fondo consiste nella sostituzione del problema interno col problema oggettivo della filosofia. Certo i due problemi sono strettamente connessi e tali che non si può risolvere l'uno senza avere, sia pure implicitamente, risolto l'altro.

Ma connessione non vuol dire confusione dei due problemi e annullamento dell'uno nell'altro.

Kant trovò, a suo avviso, che la filosofia non risolveva come metafisica il problema oggettivo che era suo compito risolvere.

Empirismo e razionalismo innatistico volevano, ciascuno per sè, questa assoluta scienza, la quale, tra i due indirizzi che se la disputavano, poneva apertamente capo alla negazione scettica. E se e finchè, pensò Kant, questa pretesa scienza assoluta sarà affermata come propria, con ragioni persuasive almeno all'apparenza, da parti opposte, essa non sarà la scienza che si cerca. Egli propose, quindi, come problema la filosofia a sè stessa: cercò se e come mai la filosofia fosse possibile. Questo il problema della Critica.

Kant credette di averlo risolto con la scoperta della sintesi *a priori*: questa renderebbe possibile

la costruzione della scienza metafisica unica e assoluta, la quale così saldamente fondata non potrebbe più esser tratta da indirizzi opposti in contrarie formazioni escludentisi reciprocamente. La sintesi a priori infatti, scopre Kant, dà sempre l'oggetto alla scienza: deve dunque darlo a quella assoluta scienza che è la metafisica, o non v'ha scienza affatto. E con la salda persuasione che scienza invece c'è, Kant si mise alla costruzione della metafisica critica: morì insoddisfatto per non averla data.

E non poteva darla rimanendo nei limiti della sua critica; giacchè la sintesi *a priori* che egli ci presentava, importava anche elementi sensibili benchè puri, e la filosofia invece, a suo avviso, ricercava il soprasensibile, perchè ricercava l'in sè, che, come tale, nel sensibile non può trovarsi.

Con la sintesi a priori scoperta dalla Critica non si poteva dunque costruire la metafisica, e perciò la Critica non aveva colpito al segno, non aveva risolto il suo problema, perchè non ci dava la possibilità della assoluta scienza: la scienza dell'essere in sè. Con la Critica kantiana quindi non si era risolto neppure il problema interno della filosofia, che essa aveva avuto il merito di porre: non si era risolto, appunto perchè il mezzo offerto (la sintesi a priori) per risolvere il problema oggettivo si mostrava inadeguato alla bisogna. La soluzione del problema interno (problema critico) richiedeva la possibilità di una soluzione del problema oggettivo.

Comunque però Kant, con questo proporre alla filosofia il problema di sè stessa, aveva posto, per primo, esplicito tal problema interno della filo-

sofia, la quale, in questo suo problema interno, egli disse trascendentale.

Ora, quando noi senz'altro, di fronte alla proclamata impossibilità di raggiungere l'essere in sè e quindi di risolvere il problema oggettivo della filosofia, dichiariamo che non v'ha altra filosofia che la stessa Critica in quanto filosofia trascendentale, cioè filosofia che volutamente ha fatto astrazione dall'essere per risolvere il problema del conoscere tale essere; – quando ciò dichiariamo, non facciamo che dimenticare o sopprimere il problema oggettivo che la filosofia deve risolvere, dimenticarlo o sopprimerlo proprio perchè ci risulta di impossibile soluzione. Ma non volevamo noi sapere appunto questo: se fosse possibile o no una metafisica? Possiamo sostituire la nostra stessa ricerca, solo perchè questa ci ha portato invece che alla sperata e cercata possibilità, alla

impossibilità? O questa ritrovata impossibilità invece non ci riconduce a quello scetticismo che volevamo superare, sia che si ammetta valida l'indagine fatta, sia che dalla constatata impossibilità sia tolto valore anche all'indagine stessa?

Nè ci si dica che questo essere in sè, che col suo problema oggettivo la filosofia vuol cogliere, è un mito o un radicato errore della coscienza volgare, giacchè, come esplicitamente vedremo poi (cap. II), la negazione dell'essere in sè nega l'oggetto, e l'oggetto negativo nega anche la coscienza, che è innegabile.

Per ora guardiamo la cosa dal punto di vista del problema interno della filosofia. E un problema interno non c'è, se non c'è un problema oggettivo. Problema oggettivo che non esiste, se la filosofia si riduce alla Critica cioè all'esame della possibilità che una filosofia ci sia.

Questa riduzione doveva menare, e menò, alla dissoluzione della filosofia pur nella sua esaltazione (cap. VI).

L'essere la filosofia oggetto a sè stessa è certo un compito della filosofia, ma solo in quanto essa ha già assolto, o assolve insieme, o potrà così assolvere il suo compito oggettivo: cogliere e presentare l'essere in universale, l'in sè (§ 1).

Il problema che Kant ha posto, è certo fondamentale scoperta per il progredire del pensiero speculativo attraverso la più radicale trasformazione, ma non ha diritto di sostituirsi *sic et simpliciter* al problema oggettivo della filosofia, senza togliere anche a sè stesso il terreno sotto i piedi e svanire quindi anch'esso. La Critica, col suo punto di partenza, non esclude ma richiede la metafisica. Nè può escluderla col suo punto di

arrivo senza sopprimere anche il punto di partenza e quindi dimostrare la propria vanità.

E non può neppure sostituire se stessa, come indagine circa la possibilità del conoscere, alla metafisica; non può considerarsi essa come la stessa metafisica cercata. Non può, perchè, insieme con la dimostrata soppressione del problema oggettivo della filosofia, viene ad essere soppresso, di necessità, anche l'oggetto della conoscenza. E l'oggetto, come vedremo nel capitolo seguente, non è sopprimibile. Così l'equivoco storico che abbiamo detto di sostituzione inconscia del problema interno al problema oggettivo della filosofia, trova il suo coronamento ed il suo presupposto insieme nell'annullamento dell'oggetto. Sono due processi che si condizionano a vicenda, e che hanno la fonte unica del loro errore in un permanere di un motivo di reali-

smo naturalistico nell'indirizzo che tale realismo vuole combattere (cap. IV).

5. Possibilità della metafisica critica.

Se, adunque, la filosofia trascendentale non è una soluzione dell'antitesi, in cui si dibatteva Kant, tra Critica e metafisica, non ci ritroviamo senz'altro in questa antitesi tra il risultato della Critica, l'inconoscibilità dell'essere in sè, e l'esigenza metafisica di una scienza di tale essere?

«La filosofia trascendentale, ci si dirà, importerà forse, come voi dite, questa equivocazione dei due problemi, che è poi la loro netta identificazione, ma è pur l'unico possibile modo di uscire da questa contraddizione, in cui la Critica come tale si chiude. Anzi questa proprio, si continuerà a dire, è la scoperta vera della Critica nel suo svilup-

po in idealismo trascendentale: questa valorizzazione della contraddizione che è il risultato della Critica, affermazione della cosa in sè da una parte ed esigenza assoluta della sua negazione dall'altra per il suo sublimarsi da Critica a metafisica. È questo dialettismo antitetico la scoperta vera della Critica Kant, che, con la sua residua coscienza dogmatica, sentì l'imbarazzo di questa contraddizione in atto e voleva uscirne, appunto perciò non vide e non sentì la sua vera scoperta. Kant ebbe soltanto in Hegel la sua piena coscienza. Egli ebbe, sì, sempre ripugnanza per quella filosofia popolare, che, lontana dalle profondità del pensiero critico, credeva di risolvere i più difficili problemi della speculazione ricorrendo al volgare senso comune; ma non seppe affermare nettamente la logica propria del pensiero speculativo, elevando a legge di esso proprio quella

contraddizione, che era la scoperta e non la barriera della Critica, era il mare della speculazione che si apriva a questa dinanzi, e non lo scoglio nelle cui secche doveva essa arenare. Per arrivare a questa logica speculativa che dovevasi poi riconoscere come la logica stessa del Concreto, bisognava, come risolutamente cominciò a farsi specialmente con Schelling, distinguere nettamente il ragionare comune da quello speculativo».

Orbene, a parte l'impossibilità di una intrinseca dimostrazione della verità di tale dialettismo contraddittorio, si può scorgere il difetto di questa sua genesi storica, quando si veda qual è il risultato vero della Critica, quando si creda più alla Critica di Kant ed alla sua intima esigenza logica che a Kant stesso. Senza dubbio Kant esplicitamente affermava come risultato fondamentale della sua

Critica l'inconoscibilità dell'essere (cosa in sè).
Ma è veramente questo il risultato della Critica?
Io credo di aver dimostrato (*La fil. di Kant*, I) che
il risultato vero della Critica, invece, è la noume-
nicità dell'essere in sè come puro oggetto, cioè la
riduzione della cosa in sè ad Idea. In breve, risul-
tato della Critica è la dimostrazione che l'essere
in sè è l'oggetto della coscienza. Dimostrazione
che par nulla ed è tutto; e non è niente affatto un
ritorno all'antico ontologismo realistico, in vista
del quale Kant quasi si affrettava a cancellare
questa sua scoperta aggiungendo che tale esse-
re, pur pensabile, è assolutamente inconoscibile,
in quanto è principio della conoscenza ma non è
immanente a questa.

L'essere realistico è appunto l'inconoscibile
kantiano; ma questo essere non è l'essere della
Critica. Non aver saputo scoprire questo essere,

l'aver preso come punto di partenza l'inconoscibilità dell'essere e l'aver quindi conservata la concezione realistica dell'essere è il torto dell'idealismo postkantiano. È, come vedremo, questa concezione realistica che mena alla negatività dell'essere e quindi alla logica contraddittoria come logica del pensiero speculativo e quindi del Concreto.

Se, adunque, la noumenicità dell'Essere in sè e cioè il suo costituire la ragione è il risultato vero della Critica, se cioè la ragione, istituendo questo rigoroso esame della sua propria possibilità, scopre che l'essere in sè non può non essere immanente a lei stessa, è chiaro che quella incompatibilità che si è messa in evidenza tra Critica e metafisica non esiste, e che quindi il processo storico che da questa incompatibilità è nato per risolvere in un qualche modo il problema della Critica,

non fa che continuare, portandolo alle sue estreme conseguenze, quell'imbarazzo in cui la Critica veniva a trovarsi, perchè da una parte esigeva, per il suo stesso costituirsi come Critica, il risoluto abbandono di ogni concezione realistica dell'essere, e dall'altra, per il suo stesso porsi solo come Critica della conoscenza, e non della stessa coscienza nella sua integrità, richiedeva anche il conservarsi di tale concezione realistica.

La cosiddetta logica trascendentale come logica speculativa e quindi del non empirico concreto, la logica contraddittoria non è che l'elevazione ad assoluto di questo imbarazzo: il riconoscimento, cioè, che il problema della Critica non è risolubile, se non dichiarandone l'insolubilità, cioè facendo la Critica fine a sè stessa mentre pur si conserva il suo concetto di Critica e cioè di mezzo di valutazione del potere conoscitivo che deve costrui-

re la metafisica; non è risolubile, se non concependo la Critica come metafisica solo in quanto critica; non è risolubile, se non confondendo il problema interno col problema oggettivo della filosofia, e quindi confondendo l'essere in sè assoluto di quest'ultimo con l'essere concreto nel quale esso si realizza dando luogo anche alla filosofia; non è risolubile, se non ponendo la stessa filosofia (e cioè la stessa Critica) come l'unico concreto.

Tutto questo vario formularsi della contraddizione elevata a principio sommo (e quindi escludente ogni principio col suo contraddirsi) non è che la contraddizione del realismo vista nella soluzione del problema interno della filosofia. Perchè tutta questa formulazione fosse vera, bisognerebbe accettare come vero il realismo stesso: solo se il realismo (inteso come assoluta exteriorità

dell'essere alla coscienza) fosse vero, sarebbe vero anche il dialettismo contraddittorio.

Ma proprio tale premessa la Critica ha dimostrata falsa. E solo con questa dimostrazione ha vinto Hume: vittoria su Hume, di cui il dialettismo contraddittorio non spoglia la Critica, ma che invece presuppone come fondamento del suo sviluppo.

La Critica dunque ha assolto il suo compito ponendo capo alla noumenica Idea come Essere essenziale alla ragione e costitutivo unico di essa nella diversità fondamentale delle sue forme di coscienza.

L'essere in sè, dopo la indagine critica, è ricomparso proprio come il τὸ ὄν ἢ ὅν di Aristotele, cioè come l'essere nella sua assoluta semplicità, principio costitutivo di ogni correlatività, ma non correlativo egli stesso come tale. È ricomparso

con quella maggiore semplicità e profondità insieme che, dopo tanto sviluppo di pensiero speculativo, solo la rivoluzione critica poté in esso disvelare.

Ponendo capo a questo Essere, la Critica non si è resa incompatibile con la metafisica, ma ha di questa dimostrata, come voleva, la possibilità.

6. Il nuovo concetto di metafisica.

Una metafisica critica è, dunque, possibile.

Ma sarà sempre quella scienza unica ed assoluta dell'essere, che non consente disparità e tanto meno contrasto di vedute, quella scienza fissa ed immutabile che invano Kant si affannò a cercare ed a costruire?

Una scienza cosiffatta sarebbe ancora e sempre la metafisica dogmatica; non sarebbe critica.

Giacchè l'incompatibilità che veramente la critica kantiana scopre, pur senza che Kant se ne accorga affatto, non è tra la Critica che ha per oggetto il conoscere e la metafisica che ha per oggetto l'essere in sè, ma tra la Critica che è sempre *essenziale al conoscere* come Kant per primo ha esplicitamente messo in luce, e la scientificità della metafisica, scientificità che Kant ha presupposto senza Critica.

Infatti la scientificità importa una duplice astrazione: 1° l'astrazione della forma spirituale della conoscenza dalle altre forme in cui l'attività spirituale si concretizza; 2° l'astrazione dell'oggetto della scienza dal soggetto che realizza la scienza col suo stesso essere e così si rende capace di farla e la fa.

Solo mercè questa duplice astrazione la scienza si fa unica ed assoluta, proprio come deve es-

sere invece l'essere in sè. Ed è appunto carattere della scienza dogmatica (cioè non critica) quello di non accorgersi di questa necessità di astrarre essenziale alla scienza, o, anche accorgendosene, di non tenere conto dell'astrattezza di ciò che con la scienza raggiungiamo, o, più profondamente, di ciò che la scienza stessa è, cioè legge. Questa legge, anche ammesso che si sia ottenuta o possa un giorno ottenersi una vera unicità di essa, non sarà mai l'essere in sè, perchè sarà sempre l'effetto di una generalizzazione; sarà astratta (cfr. poi §§ 43 e 44), non sarà lo stesso essere in sè, che invece la metafisica ha il compito di cogliere.

L'astratto non sarà mai l'in sè: questo già Kant sente chiaramente. L'essere in sè, invece, non può essere colto che nello stesso concreto, il quale non è più concreto quando... è astratto.

Il voler trovare l'essere in sè nell'essere della scienza ha portato Kant alla affermazione della inconoscibilità dell'essere in sè. L'essere in sè è invece proprio vissuto nella concreta coscienza: lo si potrà e lo si dovrà dire quindi irriducibile a scienza, ma non lo si potrà dire non conoscibile, se è vero, e non può non essere vero (è il risultato della Critica), che l'essere in sè è vissuto nel concreto conoscere.

Questo, Kant non lo dice esplicitamente, anzi non vede neppure alla lontana questo risultato della Critica; ma che cos'altro può voler dire la pensabilità della cosa in sè pur nella sua inconoscibilità? E si badi che Kant non si stanca di ripetere che quella cosa in sè che noi non possiamo conoscere, possiamo e dobbiamo affermarla col pensiero, cioè la pensiamo positivamente. È quindi un fermarsi alla superficie di Kant il rimpro-

verargli come di solito si fa, e come io stesso fino a poco tempo fa ho fatto, il rimproverargli la contraddizione tra il pensare e non conoscere la cosa in sè. Là pensabilità della cosa in sè kantiana non è che questo vivere l'in sè nella concreta coscienza; la sua inconoscibilità non è che il reciso negare che l'essere astratto della scienza sia l'essere in sè. L'inconoscibilità kantiana, quindi, può e deve essere ammessa come risultato della Critica solo nel senso della irriducibilità dell'essere in sè a scienza, presa questa come forma astratta della conoscenza.

È quindi da distinguere nettamente tra l'essere della scienza che non è affatto in sè ma è proprio l'essere correlativo, quale viene astratto dalla relazione in cui vive e quindi così (cioè in quanto astratto) generalizzato, e l'essere in sè che è il vero, unico ed assoluto essere concretizzato da

tutto ciò che è. E se carattere distintivo della metafisica è l'essere-come-essere di Aristotele, la cosa in sè di Kant, è chiaro che essa non può più essere ritenuta scienza quando teniamo conto di ciò che la Critica ci insegna proprio con lo studiare, com'è suo proposito, la possibilità della metafisica.

È risultato della Critica che la metafisica è possibile, purchè non sia più la metafisica dogmatica, cioè la metafisica-scienza.

Se quindi teniamo saldo all'essere in sè che vogliamo conquistare, e ci spogliamo di quella duplice astrazione cui ci sottoponiamo per fare della scienza; se ricordiamo che l'unicità ed assolutezza dell'essere come essere, in tutte le forme in cui si concretizza, può e deve dirsi teoreticità (che non è da confondersi con conoscenza); se infine stiamo bene attenti a non confondere

l'essere in sè con l'essere concreto nel quale pur tale essere in sè si realizza; – ci risulterà: 1° il carattere teoretico ma non scientifico della metafisica; 2° il suo carattere trascendente pur nella immanenza dell'essere in sè. Potremo quindi definire la metafisica critica come *l'attività teorica della trascendenza, nella immanenza dell'Assoluto*.

Questa formula sembrerà certo oscura a chi il concetto che io propongo della filosofia, voglia conoscere solo da quello che qui ne dico e nulla sappia della esplicazione che ne ho già data da tempo. Pure spero che da quanto ora aggiungerò sull'argomento e dall'insieme delle indagini che in questo volume presento, l'enigma di tale formula svanirà.

7. Il nuovo concetto di Critica.

Questa stessa trasformazione del concetto di metafisica importa a sua volta una trasformazione nel concetto stesso di Critica. Entrambi questi concetti vengono ampliati da una parte, limitati dall'altra sempre in base alla fondamentale scoperta critica della concretezza. Concretezza, che è il presupposto e la scoperta della Critica: presupposto, perchè senza di essa non è possibile che la Critica si istituisca; scoperta, perchè solo con la Critica se ne ha esplicita conoscenza, dimostrazione consapevole.

La Critica stessa dunque, per questo nuovo concetto di metafisica a cui essa porta, non può più essere quella che Kant istituì. L'atto generativo della metafisica trasforma la stessa genitrice. Infatti, perchè la Critica dimostri la possibilità del-

la metafisica e risolva così il suo problema, non può più essere soltanto critica della conoscenza come era per Kant specialmente al suo inizio.

Questa trasformazione di fatto comincia a compiersi con lo stesso sviluppo della Critica kantiana da critica della ragione pura in critica del giudizio.

La Critica non può più essere critica della conoscenza e cioè valutazione del potere conoscitivo che ha la ragione nella sua purezza, giacchè un tale potere conoscitivo presuppone un oggetto da conoscere, che, in quanto cosa che è, e non soltanto puro oggetto, sia altro del soggetto, distinto da esso, puramente e semplicemente sia, anche se assolutamente estraneo al conoscere ed allo stesso pensare. Un tale presupposto non può che metter capo alla inconoscibilità e quindi alla impossibilità, alla pura e semplice negatività di un

tale oggetto; non può che metter capo alla contraddizione in cui si chiude il pensiero kantiano tra Critica e metafisica.

La Critica quindi per abbandonare questo presupposto che aduggia ancora tutto il criticismo metafisico che dalla Critica si è sviluppato, deve diventare critica della coscienza, cioè critica della concreta attività spirituale, critica dell'essere nella sua concretezza.

Non si tratta più di sapere, se, posto un essere che non è pensiero, possa la ragione, che è pensiero, presentarcelo come essere, il che si direbbe conoscerlo. Questo è presupporre gratuitamente una contraddizione e poi cercare di risolverla senza accorgersi di averla presupposta: non si poteva venire ad altro risultato, dopo lungo svolgersi di pensiero speculativo, che alla proclamazione del valore assoluto della contraddizione.

Però lo stesso essere venuti a questo risultato, che è quello logicamente necessario, quello a cui si doveva pervenire posto il vecchio principio logico dell'identità, lo stesso esservi pervenuti sta a negare il valore assoluto della contraddizione, sta ad indicare che il vero dialettismo – inteso per dialettismo il vivere, lo svilupparsi del pensiero – non è quello contraddittorio.

Appunto perchè la Critica ha posto capo all'essere come noumeno, e cioè essere che è coscienza, ha trovata, volendo risolvere il problema interno della filosofia, la chiave per risolverne il problema oggettivo, ha trovata la concretezza dell'essere, mettendo così in evidenza l'astrattezza dell'essere scientifico, il quale diventa falso quando nasconde la sua natura astratta e si presenta come concreto.

Scoperta la concretezza, e cioè l'immanenza dell'essere in sè, come puro oggetto (§ 33), ad ogni atto con cui la coscienza del soggetto si realizza, non ci basta più e non è più necessario neppure sapere come è possibile conoscere, che sarebbe ritornare al detto presupposto realistico, ma si tratta di vedere come è possibile questa concretezza. La Critica fondamentale che deve istituire, domanda puramente e semplicemente come è possibile la coscienza nella sua concretezza, cioè domanda come è possibile l'essere concreto.

In tanto la Critica kantiana risolve l'enigma del conoscere escludendo l'assurdo realistico, in quanto, proprio con questa esclusione, propone il problema integrale della coscienza, di quella coscienza che era presupposta solo come soggetto, quando si domandava in qual modo questo

potesse conoscere. Così da una parte l'oggetto riusciva irraggiungibile, e dall'altra il soggetto sfuggiva alla Critica. Dogmatismo nel soggetto, realismo nell'oggetto permangono con la impostazione puramente gnoseologica del problema critico e rendono vana la soluzione che sotto lo stesso aspetto gnoseologico se ne può ottenere. «Al problema kantiano: «Come è possibile conoscere?» bisogna, quindi, sostituire l'altro: «Come è possibile essere?» Sembra un ritorno ad una vieta ontologia dogmatica, ed è invece il logico sviluppo della concezione critica della realtà». (*Critica del concr.*, 1921, pag. 6-7).

Così la Critica, da problema della scienza, diviene problema della stessa coscienza.

Il dubbio di Hume circa la possibilità di una scienza del reale provoca la soluzione critica della scienza come sintesi a priori. L'impossibilità

che la sintesi *a priori* della Critica kantiana ci dia la scienza metafisica, provoca la soluzione critica integrale della coscienza come essere concreto.

Da questa parte, dunque, il problema critico si slarga sia col portare lo stesso soggetto, presupposto nella critica gnoseologica, entro la stessa critica e non postularne un dogmatico concetto, sia col sottoporre così tutte le forme del concreto alla valutazione critica.

Ma dall'altra parte la Critica, appunto perchè ritorna ad essere consapevole del suo essere soltanto lavoro preparatorio che spiana la via alla metafisica, di fronte al concreto essere scoperto restringe ancora più di quanto faceva con Kant le sue pretese, e da assoluta scienza fondamentale, sulla quale doveva poi sorgere la scienza metafisica, diviene soltanto un problema della filosofia, diviene il problema interno della filosofia.

Non può neppur essa, anzi tanto meno essa, continuare ad essere quella tale scienza unica ed assoluta ed universale che Kant si illudeva di avere scoperto, e di fronte alla quale Reinhold, in conseguenza, si meravigliava che le menti tutte non fossero pronte e pronte ad accoglierne passivamente il verbo. Non può essere, perchè tale scienza è il rinnegamento della essenza stessa della Critica che è intima valutazione, suscettibile quindi della diversità e sviluppo portati dalla persona, nella sua stessa intimità, valutante. E non poteva già essere, anche quando si accettava e si accettasse la scientificità della metafisica, cui deve dar luogo; giacchè non poteva non finire o col perdere la propria fondamentale assolutezza per darla alla generata metafisica e quindi col perdersi come critica, o col far perdere tale assolutezza alla metafisica e quindi così annullarla, e

per un altro verso quindi sopprimere l'esigenza critica. La Critica quindi, da fondamento della metafisica quale si vantava di essere con Kant, diventa invece, dissi, il problema interno della metafisica, il quale perciò assumerà anch'esso la stessa natura di questa ed importerà nella sua soluzione, almeno implicita, la soluzione del problema oggettivo della filosofia nelle varie sue forme.

E così la Critica, in quanto tale, non vorrà costruire il concreto e neppure ricostruirlo. Il concreto in tanto è tale, in quanto implica la Critica e si afferma autonomo in ciascuna forma dell'attività spirituale; il concreto, in quanto ha in sé la Critica, non aspetta di fuori il proprio sviluppo. La Critica in quanto tale cerca soltanto di rispondere a questo problema: Posta la concretezza nella coscienza, come è possibile l'affermarsi, entro la

coscienza concreta, di quella forma di coscienza che, volendo cogliere l'essere come essere, vuol cogliere l'Assoluto e quindi superare l'implicito ed il relativo che hanno luogo nella coscienza concreta, e senza dei quali la stessa concretezza anche svanirebbe? In breve: come è possibile, nel concreto, la metafisica?

Questo vuol dire istituire una Critica del concreto. E questa trova, come vedemmo, la soluzione al suo problema affermando la trascendenza non più di enti come tali, che, per essere assolutamente enti, cessavano di essere concreti e quindi cessavano pur di essere, ma della stessa attività spirituale, che, per conservarsi nella pienezza dell'essere concreto, tenta l'assoluta analisi della sua stessa concretezza.

8. La filosofia come sforzo.

Trascendenza è l'attività come sforzo verso l'Assoluto, verso l'oggetto puro; ma pure sforzo che è consapevole (e appunto perciò è soltanto sforzo) di essere, pure come sforzo, un atto concreto. Donde il suo personalizzarsi (V. *Che cosa è la fil.? in Riv. di fil.*, 1921). Ed è questa la filosofia.

Attività trascendente, che però richiede a suo compenso, quasi a integrazione della sua trascendenza, una opposta attività trascendente; opposta allo sforzo, che non capitalizza ma si consuma in sempre nuovo sforzo. L'attività quindi del capitalizzare le conquiste con la fede che le presenta rivelate, è l'attività trascendente che diciasi religione. È, si perdoni il bisticcio, l'attività del riposo; è la conservazione del conquistato.

Attività che pur rinnova i suoi organismi, quando totale e radicale è la rielaborazione del capitale fatta con lo sforzo incessante del filosofare. Rinnovamento, che non uccide la fede, anzi la riporta alle sue fonti vive e la fa rinascere quando vive soltanto di formule e di riti, e quindi di vita fittizia. Solo la religione morta ha da temere della filosofia, non la viva. Quella ucciderà i Socrate ed i Bruno; questa capitalizzerà i Platone e gli Spinoza.

In questo ridursi a sforzo, in questo rinunciare ad essere, con le proprie norme, la guidatrice di ogni concreta attività spirituale, può anche vedersi, se si vuole, una limitazione della filosofia di fronte alla antica concezione della filosofia-scienza, e della scienza guida dell'umano operare. Si era già visto esplicitamente che non si può, senza cadere in un illuminismo intellettualistico e

realistico, proclamare la scienza guida unica e somma dell'attività spirituale umana. Non si era ancora visto che neppure la filosofia è una tale scienza; non si era ancora visto che la filosofia adempierà tanto più e tanto meglio il suo compito di incitatrice di ogni sviluppo dell'attività, quanto più si asterrà dal porsi norma esplicita di conoscere, sentire e volere. La filosofia bisogna che sia vissuta nella concreta vita spirituale, che è autonoma nelle proprie forme; non deve proporsi essa di regolarle. La storia o la scienza che cerchi di prender regola dalla logica, l'arte o la lingua che cerchi di applicare l'estetica, la politica o la moralità che cerchi il suo imperativo nell'etica, non saran mai storia vera, arte bella, politica buona. E non perciò la filosofia potrà e dovrà dissolversi: sarà sempre quella divina ricerca dell'Assoluto, quale già Platone chiaramente vedeva.

La scoperta concretezza ci disvela finalmente con chiarezza la natura di sforzo e non di scienza che ha la filosofia.

Di fronte a questa limitazione della filosofia sta la sua esaltazione, la rottura di ogni limite: non trova questo nell'oggetto che le stia di fronte indipendente da essa e che essa debba cercare soltanto di conoscere, non lo trova entro le stesse forme concrete dell'attività, giacchè essa non prende nessuna di queste nella sua determinatezza implicita, ma vuol tutte abbracciarle nella reciproca loro esplicazione. La infinità, quindi, della filosofia; la sua effettiva divinità, che, nel superbo compito, che le è essenziale, di ricerca di Dio, sublima la persona del filosofo pur nel dargli coscienza di questo suo dissolversi nell'Oggetto cercato.

È questa la metafisica che è consentita e richiesta dalla Critica; metafisica, che se non è scienza con la precisa determinatezza oggettiva di leggi, non è neppure volo lirico o annullamento mistico. Non è volo lirico, perchè non è affatto spiegare libere le ali della propria soggettiva fantasia: è sacrificio, non esaltazione del soggetto in quanto tale. Non è annullamento mistico, perchè l'Oggetto che si cerca è costitutivo del soggetto ricercante, e non ha altro essere fuor di quanto costituisce i soggetti. E di questo il soggetto filosofo ha e deve avere coscienza esplicita. Senza questa non si fa più filosofia critica, – e cioè, oggi, non si fa più filosofia (cfr. § 44, 49, 50, 61).

Una tale filosofia critica noi riteniamo l'erede legittima del rinnovamento speculativo posto dal criticismo.

Perchè questa legittima eredità si compia, bisogna cominciare a guardare il cammino della filosofia moderna non soltanto in quel che ha di vivo e di valido ma anche in quella che, appunto per sviluppare tale vita, fu la sua deficienza: la negazione della oggettività.

CAPITOLO II.

LA POSITIVITÀ DELL'OGGETTO

9. L'impostazione della Critica ed il problema dell'oggetto.

La negazione dell'oggetto come cosa in sè è ritenuta il risultato ineliminabile, la conquista maggiore e migliore di tutto il processo storico del pensiero filosofico moderno dopo Kant, in quello che certamente fu il suo indirizzo più vitale: l'idealismo trascendentale nel suo appurarsi come idealismo assoluto. Tutto il valore del pensiero speculativo moderno si pone nell'aver sostitui-

ta la filosofia del conoscere alla filosofia dell'essere, nell'aver eliminato questo essere oggettivo come astrattezza, negatività.

Ora io non nego che questa negazione della oggettività sia risultata con rigore logico dalla premessa kantiana; ma affermo che questo risultato è stato dedotto da un concetto erroneo ancora racchiuso in questa premessa.

Esso non costituisce quindi la conquista del pensiero moderno nel processo speculativo, ma ne manifesta la deficienza: il pensiero moderno non ha saputo risolvere il problema dell'oggetto. Porre infatti l'oggetto come negazione non è soddisfare l'esigenza della oggettività, ma eliminarla: è ritenere che l'esigenza dell'oggettività non sia altro che l'esigenza della negazione, è porre il problema della oggettività come il problema della negazione. E non sono lo stesso problema. Se

siano riducibili l'uno a l'altro è da dimostrare. Se una dimostrazione si sia data, vedremo.

Il concetto erroneo da cui quella negazione è stata dedotta, è il concetto realistico di oggetto-da-conoscere come *altro*, nella sua esistenza, dalla coscienza che se ne ha, intendendosi per «altro» (oggetto esistente) un qualcosa che non è assolutamente «l'uno» (coscienza in genere) di fronte al quale si pone.

Notiamo subito che questo concetto, lungi dall'essere un concetto critico, rende impossibile la Critica. Questa infatti richiede proprio come oggetto-da-conoscere la coscienza stessa conoscente. Se oggetto-da-conoscere è l'«altro» inteso come sopra, la coscienza conoscente non potrà mai essere oggetto-da-conoscere, cioè la Critica sarà impossibile. Si è eliminata questa impossibilità della Critica, non col correggere il con-

getto realistico di oggetto, ma col sopprimere l'oggetto, e lasciare soltanto la coscienza cosciente che è soggetto, con la negazione di sè, che le si pone come essenziale e che dicesi oggettività. Per il concetto realistico che si aveva della oggettività, nella Critica non ci poteva esser posto per un positivo oggetto.

Quindi l'impostazione stessa della Critica importava già la negazione dell'oggetto come tale. Negazione che Kant non vedeva. E non poteva vedere, giacchè proprio quel concetto realistico di oggetto suscitò in lui il problema critico. Si fece chiara con lo svilupparsi della Critica in metafisica, ed apparve quindi come un risultato di tale sviluppo, una conquista del Criticismo metafisico. Era soltanto una deduzione da quel concetto in campo critico.

10. L'alterità non è estraneità.

Può un tale concetto accettarsi?

Per rispondere bisogna cominciare dall'intendere lo stesso concetto di alterità.

Per la coscienza comune (e intendo coscienza non nella sua incoerenza volgare, ma coscienza nella massima sua coerenza che è concretezza) altro è, sì, *altro* dall'uno, del quale è altro, ma, appunto per essere altro di quell'uno, è proprio *come* l'uno. Il che ci è confermato dall'uso linguistico: per dire che un galantuomo è stato depredato da ladri, non diciamo che egli è stato spogliato da altri ladri. I ladri posti come altri dall'uno chiamerebbero anche questo in loro compagnia. In breve: alterità importa moltiplicazione, non negazione e neppure estraneità.

C'è dunque un primo errore nella concezione dell'oggetto, quando si concepisce l'alterità come estraneità. Se anche l'oggetto fosse veramente l'altro, neppure con tale essenza esso importerebbe schietta negazione nella coscienza, giacchè affermerebbe sempre l'omogeneità della coscienza. Senza accorgercene, senza volerlo, noi, per idealisti che ci professiamo, quando concepiamo l'alterità come estraneità, accediamo alla concezione realistica della stessa alterità. E volendo negare, per la sua evidente assurdità, il pregiudizio realistico della assoluta esclusione dell'oggetto come cosa dal soggetto come coscienza, finiamo col negare anche l'oggettività, perchè l'identifichiamo con l'alterità in quella sua realistica concezione.

Il significato e quindi il valore positivo dell'alterità noi vedremo nel capitolo seguente.

11. L'oggetto (essere presente nella coscienza) non è alterità.

Ma è poi veramente questo di essere altro dal soggetto il carattere dell'oggetto?

Se noi spogliamo l'alterità della concezione realistica che l'ha deformata e camuffata, troviamo che essa indica moltiplicazione omogenea; e, se anche non vogliamo far quistione di omogeneità od eterogeneità, troviamo che l'alterità importa essenzialmente moltiplicazione: l'altro richiede essenzialmente l'uno.

Ora una tale moltiplicazione dalla schietta esigenza oggettiva non solo non è richiamata, ma è esclusa. Oggettività ha significato sempre consentire dei soggetti costringenti in essa la propria molteplicità, consentire che si è detto universalità, necessità o com'altro si voglia; oggettività ha

significato sempre unica essenzialità costitutiva del molteplice reale. E significare, quando il genuino significato non sia tratto ad erronee interpretazioni, vuol dire appunto esprimere l'intima esigenza della coscienza.

Se anche qui ricorriamo alla coscienza comune, troviamo che comunque si sviluppi o si riduca quel concetto di oggetto, che è tanto essenziale alla coscienza che senza di esso questa più non ci sarebbe, l'oggetto è sempre *l'essere in sè che è presente nella coscienza*.

Pare, questa, l'oggettività del realismo ingenuo, ed è invece, a chi ben la guardi, quella del più scaltrito idealismo.

«Presenza nella coscienza», e quindi interiorità non esteriorità; «essere in sè» e quindi costitutivo anche di ciò in cui è presente come essere. Costitutivo quindi anche di quel *soggetto*, che, come

tale, lasciato nella pura alterità, nella schietta reciprocità col tu (cfr. cap. III), non avrebbe essere, non sarebbe, come non sarebbe il reciproco tu. Oggetto è dunque l'essere unico costitutivo di tutti questi reciproci nella loro alterità. È l'unicità; non è la molteplicità. L'oggetto non è dunque lo «spezzarsi in esseri distinti, di cui ciascuno è esso stesso la totalità»; non è quindi l'«assoluta contraddizione della indipendenza completa del molteplice, e della dipendenza altresì completa della medesima indipendenza. (Hegel, *Enciclop.*, § 194).

Nella oggettività pura non c'è lo spezzarsi e quindi non c'è la contraddizione. Se questa ci sia nel concreto, è cosa da vedere e che vedremo a suo tempo.

L'alterità adunque non è caratteristica della oggettività pura. Nella coscienza l'oggetto non è visto come altro dal soggetto.

Concepire l'oggetto come altro dal soggetto è non rendersi conto di quel che in verità, nella concreta verità che noi operando spiritualmente attuiamo, si concepisce. È scambiare l'oggettività con ciò che essa non è.

Ed è naturale che se ne concluda poi la negazione: il valore vero di questa negazione starà proprio nella dimostrazione dello scambio che è avvenuto. La riduzione dell'oggetto a negazione, fatta dall'idealismo, è la dimostrazione della falsità del concetto che il realismo ci aveva fornito dell'oggetto: niente più, ma neanche niente meno che questo.

Adunque proprio per questo conservare la concezione realistica dell'oggettività come alterità si

è caduti nella concezione negativa dell'oggetto, la quale si è creduto di trarre dalla Critica, mentre si traeva dal dogmatismo non ancora critico dello stesso Kant.

E mentre ciò avveniva da una parte, dall'altra questo stesso processo di deduzione da un dogmatismo realistico che aveva, si può dire, impegnato in una esigenza non propria il concetto, direi la funzione, della alterità, impediva che di questa si vedesse il concetto critico positivo.

Il realismo, che, quando sia approfondito nelle sue conseguenze, è necessariamente sempre anche atomismo pluralistico, il realismo potrà e forse dovrà, in questo suo essenziale atomismo rinnegante ogni vera unità, continuare a ritenere l'oggetto come altro dal soggetto. E si manifesterà così sempre più, quando diamo all'altro il valore che necessariamente ha, il fondamento mate-

realistico di ogni dottrina realistica: l'altro, oggetto che come cosa è escluso dal soggetto come coscienza (§ 10), richiamerà anche questo soggetto, dinanzi a cui esso è altro, ad essere il suo altro, richiamerà anche il soggetto ad essere una cosa esclusa dalla coscienza.

L'oggetto, dunque, non è l'altro realistico (l'escluso dalla coscienza), non è l'altro idealistico (il non nella coscienza): è invece, abbiám visto, l'essere presente nella coscienza.

Ripartendo dunque, pur con tutta la consapevolezza critica, da quella comune coscienza concreta, che la Critica ha appunto il merito di averci dimostrata come la insuperabile fonte di ogni dimostrazione, si dimostra, invece della negatività, la positività dell'oggetto.

12. Il processo di negazione dell'oggettività formale.

Ma si può forse dire: «Sia pure ammesso, che la negatività dell'oggetto come cosa in sè dipenda dal conservarsi di questi concetti che voi dite realistici, dell'oggetto come altro, e dell'alterità come estraneità. Non vogliamo entrare con voi in questa disputa sottile.

C'è il fatto che la vera oggettività kantiana è quella delle categorie, dei concetti puri. Tutto l'argomentare kantiano è valido solo se per oggetto si intende proprio l'universale e necessario concetto puro.

Orbene, se questa è l'oggettività critica, essa va ridotta a negazione, perchè è concettualità, esse in mente, e non esse in re. Riconoscere la pura concettualità dell'oggetto è riconoscere che

quella necessità ed universalità che dogmaticamente lo caratterizzano, criticamente sono invece proprie del Soggetto, del cui atto quella concettualità è prodotto. La categoria, in quanto oggettiva, non è che la negazione che il Soggetto, determinandosi, fa di sè come Soggetto.

Siamo per altra via, che non è quella da voi esaminata e confutata, arrivati proprio all'eliminazione dell'oggetto, alla concezione della oggettività come negatività, giacchè le caratteristiche proprie di questa sono state dalla scoperta kantiana riconosciute invece come proprie del Soggetto. O l'atto sintetico *a priori* dell'intelletto nella sua spontaneità non vale nulla, o il vero Universale è il Soggetto, e l'oggetto non è altro che il negarsi che questi fa di sè, la negatività molteplice del Soggetto unico e necessario nella somma assoluta sua libertà».

Orbene, rispondiamo, anche questo processo di riduzione dell'oggetto, criticamente concepito come oggetto di coscienza, a negazione trova il principio suo primo nella presupposta negazione della cosa in sè, e quindi il fondamento suo primo la sua giustificazione ultima nel detto concetto realistico dell'oggetto. La disputa sottile non è eliminabile, se veramente vogliamo renderci conto di quel che diciamo.

Infatti tutto il vostro argomentare si fonda sul non essere il concetto universale un «in re», perchè è un «in mente». Quindi la dimostrata negatività dell'oggetto formale kantiano è fondata sulla precedente negazione dell'oggetto come cosa in sè (l'«in re»). Non si può dunque prescindere dalla illegittimità di quest'ultima.

E come ingiustificata, quindi, è la negazione dell'oggetto formale, così ingiustificato è anche il

trasferimento delle caratteristiche dell'oggetto (universalità e necessità) nel soggetto. Questo trasferimento e quella negazione hanno anch'essi, attraverso la negazione della cosa in sè cui sono connessi, la loro origine prima nel falso concetto realistico dell'oggetto. La Critica, lungi dal sopprimere, giustifica e dimostra la universalità e necessità proprio nell'oggetto.

Un cenno sulla schietta posizione kantiana al riguardo non sarà forse superfluo.

La distinzione tra cosa in sè e oggetto conosciuto non è di Kant. Essa esisteva già: era la distinzione tra la cosa esistente e quell'atto col quale lo spirito la conosceva, tra cosa e atto rappresentativo di essa, tra l'esse *in re* e l'esse *in mente*.

Ora è noto che nella scolastica e fino a Cartesio e allo stesso Spinoza la caratteristica di og-

gettività si dava proprio all'esse *in mente* che rappresentava l'essenza di quell'esse *in re*, che pur nel suo esistere era separato dall'esse *in mente*. E questo esse *in re* si diceva realtà soggettiva o formale.

Kant determina questo esse *in re* come cosa in sè, e quindi anch'esso come *Objekt*. Con Kant, quindi, *Objekt*, oltrechè e forse più che il *Gegenstand*, è il *Ding an sich*. La caratteristica di oggettività investe più l'esse *in re* che l'esse *in mente*. Quella realtà soggettiva o formale della scolastica, se veramente vuol essere *in re*, deve essere l'assoluto *Objekt*, il *Ding an sich*. Comincia il processo di chiarificazione: della esigenza del realismo: se l'esse *in re* devesi separare dall'esse *in mente*, e la *mens* è il soggetto pensante, la realtà oggettiva che dovrebbe essere l'essenza della cosa ed invece è in questo soggetto, non è tale

essenza della cosa. È soltanto l'essenza della cosa nel soggetto non è quindi il vero e proprio oggetto: è soltanto concetto, puro od empirico che sia. La vera realtà oggettiva quindi è il non noto, la cosa in sè. Nel Gegenstand della esperienza non v'è altra traccia del Ding an sich, cioè del vero oggetto, che il suo fenomeno sensibile, l'apparenza, alla quale l'intelletto dà valore di oggetto coi suoi concetti puri.

Il dogmatico *esse in re* si duplica nella inconoscibile cosa in sè e nel sentito fenomeno dell'intuizione. E così l'Obiekt, che nel pensiero dogmatico pareva esser dato soltanto da quell'esse in mente, che misteriosamente poi veniva a costituire l'essenza delle cose nel loro essere in re, si triplica in oggetto-cosa in sè della ragione, o, meglio, del pensiero; oggetto-fenomeno del senso; oggetto-categoria dell'intelletto.

Queste tre forme dell'oggettività sono, per Kant, tutte tre positive, proprio come oggettività, e fondano tutte la loro positività su quella della prima forma, l'oggetto come cosa in sè affermata dalla ragione.

Si sa che la meno oggettiva (Rosmini forse perciò la disse poi soltanto extra-soggettiva) di queste tre forme è la seconda quella dell'oggetto fenomeno del senso. Questa, per lo stesso Kant, è empiricità molteplice e mutevole; non ostanti le sue intuizioni pure, par che non abbia quella necessità ed universalità che sole varrebbero a darle valore oggettivo. Ma noi non dobbiamo qui occuparci di questa forma di oggettività e del processo per cui la sua negazione, già posta da Kant, nettamente si esplicò poi. Solo non vogliamo perder l'occasione di far notare che anche questo processo di negazione risulti non esatto,

quando si scopra – cosa che noi crediamo di aver fatto e sulla quale non ci stancheremo di richiamare l'attenzione – anche il sentire come attività spirituale concreta, e quindi richiedente l'oggettività come ogni concretezza spirituale.

Comunque, non è questa la negazione della oggettività che ora abbiamo di mira: il riconoscimento, fatto già da Kant, che quella empirica è falsa oggettività, non è ridurre l'oggettività a negazione, anzi è riconoscere che v'ha, positivamente, una oggettività che non è spuria.

Universali e necessarie sono invece, per Kant, le categorie, e quindi pienamente ed inconfutabilmente oggettive. E ripetono questa inconfutabile oggettività proprio da quell'assoluto oggetto, che è la cosa in sè. Questo a me par che significhi quella decisa affermazione kantiana del non potersi e non doversi dar ragione della possibilità

stessa della sintesi a priori¹. L'oggetto assoluto non toglie la oggettività delle categorie, ma la condiziona: non fa che limitar il valore delle categorie soltanto alla funzionalità, non fa che renderle soltanto forma aventi l'esigenza di un contenuto, che non può essere lo stesso oggetto assoluto, ma che pur da questo deve essere, in qualche modo, causato.

Perciò il kantiano oggetto-categoria, che media l'assoluto oggetto e l'apparenza sua, è la continuazione della oggettività scolastica con la sua essenza universale e necessaria. Si è soltanto riconosciuto quel che esige l'essere questa essenza oggettiva un in mente e non un in re: esige che l'in re sia l'assoluto Obiekt e come tale sia in-

¹Cfr. *Il problema di fil. da Kant a Fichte*, Palermo, 1929; pp. 127-129.

conoscibile, e che le cose conosciute non siano l'in re.

Non si può dunque staccare l'oggettività delle categorie dalla oggettività della cosa in sè. Quella resterebbe campata in aria, mentre campata in aria non è in Kant.

Solo quando si sia ridotta la cosa in sè a un mero concetto negativo, solo allora si potrà, anzi si dovrà necessariamente, ridurre a pura negazione anche l'oggetto-categoria. La forma, infatti, in cui essa consiste, rimarrebbe da una parte senza giustificazione e dall'altra senza possibilità di avere un contenuto, che è pur indispensabile, se essa è soltanto forma.

La riduzione dunque dell'oggetto formale kantiano a negazione presuppone la concezione negativa della cosa in sè.

E questa negazione presuppone i concetti realistici di oggettività e di alterità.

Si capisce così, perchè e come, solo quando si è ridotta la cosa in sè a non-io e si è conservato soltanto l'io come assoluto atto di libertà, anche quella kantianamente positiva oggettività delle categorie dovesse alla pur fine, pur partendosi prima dal concepir queste come azioni necessarie dell'io (Fichte), finire con l'essere concepita della stessa natura (Gentile) di quella oggettività spuria che è la pura empiricità, che, positiva anch'essa per Kant, deve diventare, per l'idealismo, il puro negarsi dell'io.

13. Il processo di negazione visto nella deduzione dell'oggettività.

Io credo che questo necessario nesso tra la negazione dell'oggettività come forma della conoscenza e la negazione della oggettività come cosa in sè si può vedere con chiarezza in uno schema che si faccia ravvicinando le concezioni kantiane dell'oggettività con le deduzioni che Kant stesso di questa ci dà.

In Kant infatti, si può, riguardo alla oggettività, distinguere il *valore* di essa dalla sua *deduzione*. I due concetti sono certo connessi e, sotto certo aspetto, identificabili, ma possono anche e devono distinguersi.

Diciamo, per semplificare, *a* il valore e *b* la deduzione dell'oggetto. Il valore dell'oggetto in Kant è duplice: *a*₁, *metafisico*, (l'oggetto come cosa in

sè; noumeno) a_2 logico (oggettività come forma del conoscere; categoria; concetto puro).

E duplice è anche la deduzione: b_1 *dalla coscienza in generale* (dalla unità sintetica appercettiva); b_2 dal giudizio (dai diversi modi del giudizio dati dalla logica formale).

Ora per l'intimo pensiero kantiano, o, meglio, per la logica intima della filosofia di Kant, il valore metafisico (a_1) dell'oggettività cioè l'oggetto come essere in sè, il noumeno, è quello che è dedotto dall'unità sintetica appercettiva, giacchè la vera unità sintetica appercettiva non si ha con l'intelletto ma proprio con la ragione che sola è incondizionata, così come incondizionato deve essere l'essere in sè. Se è vero che l'essere in sè deve essere incondizionato, se nell'umano pensare l'incondizionato si ha nell'unità sintetica appercettiva come ragione, cioè coscienza incondizionata,

è chiaro che la deduzione dell'oggetto dalla coscienza in generale vale proprio per l'oggetto metafisico. La funzione se non unica certo fondamentale della ragione sta per Kant proprio nell'avvertirci essa, ed essa sola, delle cose in sè, ed evitare così lo scambio del fenomeno con l'essere in sè. Senza questa esigenza dell'incondizionato che è la ragione nell'umano pensare, l'intelletto umano sarebbe secondo Kant condannato ad aggirarsi tra le ombre scambiandole per concrete entità.

Il valore logico (a_2), dell'oggetto invece, cioè quel valore per cui l'oggetto diventa forma, è quello che è dedotto dai modi del giudizio. Le forme del conoscere sono infatti i concetti intellettivi puri, che sono proprio l'elevazione a concetto dei diversi modi del giudizio. Il conoscere umano è giudicare, ci fa osservare Kant, e perciò la sua

oggettività è soltanto forma. Tale il giudizio in cui la conoscenza si risolve, tale la forma che l'oggetto assume in quanto conosciuto.

Riepilogando dunque, per il pensiero kantiano abbiamo $a_1 : b_1 : : a_2 : b_2$; cioè: *l'oggetto come cosa in sè (valore metafisico) è dedotto dalla coscienza in generale*, così come l'oggetto come forma del conoscere (valore logico) è dedotto dal giudizio.

Ora, dopo Kant, che cosa avviene del valore dell'oggetto (a)? Si accettano i due valori posti da Kant? Si sa che no. Siccome infatti all'essere in sè si dà il significato della cosa in sè naturalistica, così si finisce col mostrare che l'essere in sè kantiano è pura negazione. L'oggetto dunque nel suo valore metafisico è negato. L'oggettività in questo senso è ridotta a negazione (Fichte).

Rimane così sola l'oggettività logica cioè la forma del conoscere; a si riduce soltanto ad a_2 .

Questo processo è chiaro in Fichte, nel quale la cosa in sè è dichiarata non io, ma a fondamento dell'agire dell'io quasi legge della sua libertà troviamo quelle azioni necessarie a cui sono ridotte le categorie kantiane. Ed è visibile anche in Schelling ed Hegel, in entrambi i quali le categorie continuano ad avere un valore positivo, mentre l'oggettività della cosa in sè è definitivamente ridotta a pura negazione di coscienza, nonostante l'affermata e attuata possibilità di una filosofia della natura nei loro sistemi.

Riguardo poi alla deduzione dell'oggetto (b), a cominciare già da Reinhold, non si accetta più la deduzione dai giudizi, ma si dice che la vera deduzione è quella dalla unità sintetica appercettiva, dalla coscienza in generale. Cioè si nega b_2 e

si accetta b_1 ; b si riduce soltanto a b_1 . Si ha quindi: $a = a_2$, $b = b_1$; cioè: *il valore dell'oggettività è soltanto formale, logico; ma la deduzione dell'oggetto non è quella logica ma quella metafisica dalla coscienza in generale.*

Ora, ravvicinando le due posizioni, la kantiana e la post-kantiana; da una parte essendo per Kant l'oggetto, nel suo valore metafisico, dedotto dalla coscienza in generale come ragione incondizionata, e l'oggetto nel valore logico dedotto dai giudizi intellettivi, l'idealismo post kantiano quando nega l'oggetto nel valore metafisico deve necessariamente negare, per rimanere con Kant, anche la deduzione dalla coscienza in generale.

Quando poi d'altra parte nega la deduzione dai giudizi, deve anche negare l'oggetto nel suo valore formale, giacchè solo da questi, posti come di-

stinti dell'esistere, è deducibile una oggettività formale.

Devesi quindi finire col negare anche la deduzione dalla coscienza in generale (b_1) insieme con quella dai giudizi intellettivi (b_2); e reciprocamente negare anche il valore formale (a_2) insieme col valore metafisico (a_1). Così la riduzione $a = a_2$, $b = b_1$, doveva chiarirsi tutta come negativa; tutta l'oggettività doveva esser ridotta a negazione e nel suo valore e nella sua deduzione. La soppressione del valore metafisico dell'oggetto doveva trarre con sè la deduzione positiva di questo dalla coscienza in universale. E viceversa la soppressione della deduzione dell'oggetto formale dai giudizi logici doveva trarre via con sè la stessa oggettività formale positiva. Doveva scomparire l'essere, scomparire le categorie; dovevasi

avere la cancellazione di tutta l'oggettività: la riduzione di essa, tutta, a negatività.

Dalla coscienza in generale Kant non deduceva una oggettività soltanto formale: deduceva la cosa in sè, che, anche come noumeno, non è affatto pura forma. Diventa tale, solo quando per rendersi utile nella conoscenza, non potendo avere un ufficio costitutivo, se ne assume uno regolativo. Ma non è questo l'essenziale valore del noumeno nel suo esser dedotto da quella suprema necessità della coscienza che è la ragione: il suo valore è quello che abbiamo detto metafisico: l'affermazione pura e semplice dell'oggetto come essere in sè. Dedurre l'oggettività, come pura forma, dalla ragione doveva quindi portare con necessità a negare la pura formalità del dedotto, a far sì che anche il contenuto fosse essenziale a

questo dedotto, a riconquistare quell'essere in sè nel quale non è distinguibile forma da contenuto.

Ma proprio questo essere in sè era stato negato sul fondamento di quei concetti realistici sopra esaminati.

Quindi da una parte l'annullamento della oggettività come schietta necessitante forma, la quale presuppone un contenuto al quale dare se stessa come forma, e dall'altra la riduzione della forma come tale alla stessa coscienza in generale, la forma della sintesi a priori elevata ad autosintesi, la categoria risolta *sic et simpliciter* nella stessa coscienza pensante.

«La categoria auto-sintesi, atto immanente dell'Io, è l'unica categoria onde si pensi a *parte obiecti* e a *parte subiecti* tutto il pensabile...

Checchè si pensi, quello che si pensa è l'Io. Comunque si pensa, il modo in cui si pensa, è il mo-

do in cui l'lo si pensa e si rechina nel suo oggetto... Il pensiero pensante, con cui abbiamo identificato la categoria come atto categorizzante del pensiero nella sua esperienza, pensando se stesso si differenzia seco stesso come lo = non-lo. Il non-lo è (nella sua identità immortale con l'lo) ogni pensiero: sostanza, accidente (luogo tempo, azione, passione, ecc.), causa, necessità, contingenza, essere, non essere, divenire, esistere, fenomeno e così via» (GENTILE, *Logica*, Bari, 1923², p. 118-9, 122).

Ecco, come dovevasi, anche la categoria-funzione di Kant, conservata dallo stesso Hegel, ridotta, con rigore logico, a negazione: il valore schiettamente oggettivo della categoria è ridotto a pura e semplice negazione. L'unica categoria ammessa non è schietta oggettività, perchè l'oggettività è negazione dell'lo è non-lo; ma è la

stessa sintesi come autosintesi che è poi l'auto-negarsi. In sostanza, una volta ridotta la cosa in sè oggettiva a negazione, non rimane ragione per cui dal contenuto empirico della coscienza debbano essere eccettuati alcuni concetti che siano, a differenza di tutti quanti gli altri, positivamente universali e necessari.

Il valore fondamentale della speculazione del Gentile sta proprio in questa rigorosa esplicazione della logica trascendentale dell'idealismo postkantiano. Logica trascendentale però, che, nel suo dialettismo, si fonda tutta su quei concetti realistici sopraesposti. Tutta; e quindi anche in questa sua estrema negazione della oggettività anche come forma.

Continuare ad ammettere come positiva la forma oggettiva, quando la fondamentale oggettività, quella dell'essere in sè, era stata ridotta a ne-

gazione, era l'ultima incongruenza, dalla quale Gentile ha certo il merito di aver liberato l'idealismo trascendentale. In questo ridurre la logica dell'idealismo post-kantiano alla massima coerenza, l'attualismo ha perfettamente ragione. Un hegelismo che voglia salvare una sintesi dei distinti accanto alla sintesi degli opposti, pur conservando il concetto fondamentale dell'idealismo trascendentale post-kantiano, non vede la logica intima della dottrina che accetta.

Ma il principio di tutto questo processo di negazioni sta sempre in quella prima negazione causata dal concetto realistico dell'oggetto. Aver dimostrata questa causazione è quindi aver annullato tutto questo processo, aver rimesso in discussione tutto il dialettismo contraddittorio: e ciò proprio in nome dello stesso idealismo.

Bisogna risalire a una nuova interpretazione di Kant.

14. La scoperta kantiana dell'Universale come Essere oggettivo in sè.

Chi abbia conoscenza del processo di sviluppo dell'idealismo postkantiano, si renderà conto, fissandole nelle concrete dottrine storiche, delle posizioni che noi abbiamo determinate come essenziali al processo di riduzione dell'oggettività a negatività.

Giacchè è appunto questo uno dei fondamentali se non il fondamentale processo ideale della speculazione che nasce da Kant: si conserva con Kant il concetto realistico dell'oggetto come qualcosa che *non* è soggetto, perchè oggetto; e, nell'entusiasmo della scoperta che pur l'oggettivi-

tà vera che ci risulta è soltanto quella che ci è data nel soggetto, si conclude, tenendo conto di quel primitivo concetto dell'oggetto, che non v'ha che il Soggetto: il Soggetto è l'Assoluto.

Si ebbe quindi, inconsapevole o quasi, la dimostrazione di questo sorite: l'Universale *a priori* che Kant ha scoperto è la forma della conoscenza, la forma della conoscenza è la stessa conoscenza, la conoscenza è lo stesso soggetto, dunque l'Universale è il Soggetto, e così reciprocamente il Soggetto è l'Universale.

L'oggetto, carattere del quale pur era l'universalità, è scomparso, e, lungi dal conservare, come tale, questa universalità e necessità che lo costituiscono, diventa il prodotto del soggetto. Se conoscente è il Soggetto, e l'oggettività è la forma della conoscenza, è chiaro che l'oggettività sarà data dal Soggetto. Fu Reinhold primo che

rese questo cattivissimo servizio al pensiero kantiano. Non vide, e, trascinato da lui, non seppe più vedere neppure lo stesso Kant, che l'universalità della categoria e quella somma del noumeno erano necessitanti per il soggetto come tale e non potevano quindi esserne il prodotto.

Ridotto l'oggetto a puro prodotto del Soggetto, non si potrà anche in questo prodotto non produttore non riconoscere, più o meno alla lunga, soltanto il non produttore; non si potrà non ridurre a negazione anche l'oggetto-forma.

Per combattere l'oggettività in sè della Natura contro lo Spirito, si è esclusa anche dallo spirito l'oggettività, e non si è visto che l'oggettività è proprio una esigenza positiva dello stesso Spirito, senza la quale la spiritualità stessa, come senz'altro esplicitamente fu detto, si riduce a negatività.

La scoperta di Kant invece riguardo all'universale fu anzitutto la riaffermazione sicura di esso di fronte alla esplicita e decisa negazione berkeleyana ed alle conseguenze scettiche humiane, e in secondo luogo – ed è quello che qui sommamente ci importa di notare – fu l'affermazione dell'universale proprio come tale nella cosa in sè, cioè nell'assoluto oggetto. Kant non ha scoperto l'universalità formale. Questa era già scoperta da Aristotele. Kant non ha soltanto scavato sotto la scoria scolastica la sostanza aristotelica della forma. Sarebbe stato un chiarimento certo notevole, ma questo, sebbene con concetti diversi, era stato già fatto da Cartesio. L'idea innata di Cartesio non è una resurrezione pura e semplice della platonica prearistotelica idea. È qualcosa di molto più: è il ringiovanimento della idea platonica attraverso la universalità formale aristotelica. Senza

questo valore dell'idea cartesiana, non significherebbero nulla da una parte l'essenziale imprescindibile appartenenza dell'idea al cogito, e dall'altra l'altrettanto essenziale ed imprescindibile appartenenza dell'essere all'idea (argomento ontologico). E sappiamo invece, o, se non lo sappiamo perchè traviati dall'unilaterale interpretazione del cartesianesimo, è ora che si cominci a saperlo, sappiamo che queste due caratteristiche dell'idea sono richieste dallo stesso cogito cartesiano.

L'universale kantiano non si ferma solo a rendere esplicita la scoperta cartesiana. Fa di più: mostra che l'universalità che si riteneva costitutiva della oggettività soltanto formale cioè dell'essere in mente scolastico, è invece anche il costitutivo della stessa cosa in sè. Se non fosse costitutivo della cosa in sè, non potrebbe essere costitutivo

della oggettività formale della conoscenza. Questo il vero valore della dottrina kantiana del noumeno: non dunque l'inconoscibilità della cosa in sè, ma il riconoscimento della cosa in sè nel noumeno come tale. E quando da questo angolo visuale si guardi il pensiero kantiano, s'intendono tante cose, a cominciare da quella fondamentale della subordinazione dell'intelletto alla ragione, subordinazione sulla quale a buon diritto richiama l'attenzione lo Iacobi. Subordinazione invece, che, per il passo falso fatto compiere al kantismo dal Reinhold, fu, sì, continuata ad affermare e sviluppata, ma direi sviluppata intellettualmente, in quanto che fu tolto alla ragione il suo positivo punto di appoggio, il noumeno: le fu tolto, quando, separata la cosa in sè dal noumeno, quella diventò una pura e semplice negazione e questo quindi si vuotò, e divenne perciò pu-

ro prodotto non più necessitante e quindi non
produttore, in verità non essente: pura e semplice
negazione anch'esso.

Quando Kant sia visto e sviluppato così e non
nella morta lettera dogmatica, che spesso, con-
vengo, viene ad annebbiare ed ostacolare tale vi-
sione, quando Kant sia così visto, potremo con
lui, invece che chiuderci nella roccaforte della
speculazione come contrapposto (e quindi domi-
nante quasi dal di fuori) alla ragione della comu-
ne coscienza, potremo con lui avvicinarci a que-
sta, e trovare nella Critica, riguardo all'oggettività,
nient'altro che l'approfondimento di quel che tale
coscienza comune ci dice e cioè (§ 11) che
l'oggetto è l'essere presente nella coscienza.
Presenza nella coscienza, che la Critica di Kant
ci fa capire che non può voler dire *esteriorità* al
soggetto che ha coscienza, e una Critica più ap-

profondità e più ampia della coscienza stessa comincia a mostrare che non può neppure voler dire *costruzione* che il soggetto faccia, puro prodotto di questo.

L'una e l'altra concezione portano entrambe alla oggettività come negazione, e cioè alla presenza come assenza; alla contraddizione.

CAPITOLO III.

L'ALTERITÀ COME SOGGETTIVITÀ

15. L'alterità dell'oggetto come genesi del realismo.

Lo scambio del concetto di altro con quello di oggetto è l'errore fondamentale, che ha generato il realismo, e che dal realismo è perpetuato: credendosi l'oggetto l'altro del soggetto, non lo si è più cercato nel soggetto stesso.

La coscienza, nella sua fondamentale e semplicissima essenza di consapevolezza che il soggetto ha dell'oggetto in sè, è stata confusa col

rapporto di reciprocità, che presuppone nella coscienza la detta essenza e per sè invece costituisce la relazione dei soggetti tra loro. Relazione di soggetti tra loro, che è anche coscienza (cfr. cap. V) solo in quanto presuppone quella essenza.

E invece per il detto scambio quella semplicissima natura della coscienza è stata perduta di vista; e della coscienza è divenuto costitutivo proprio questo rapporto tra soggetti, interpretato come relazione soggetto-oggetto. L'altro soggetto è stato così scambiato con l'oggetto, con l'essere in sè, e così l'uno e l'altro soggetto come tali, nella loro coscienza, sono rimasti senza oggetto, senza essere in sè.

È naturale quindi che questo si sia ricercato al di là di ogni coscienza; è naturale che si sia diventati realisti: l'essere, in quanto è in sè, è non coscienza; la coscienza, in quanto conosce, non

è essere in sè. Sembra, questa, ammissione del senso più comune, ed è invece forse la più sottile sofisticazione che il pensare filosofico abbia dato alla coscienza volgare.

Quando ci si è poi accorti che un cosiffatto essere in sè realistico non c'è, invece di riconoscere l'errore concettuale del realismo, si è negato l'oggetto: l'essere in sè è valso come non essere, come puro nulla.

Si è detto: l'essere in sè, oggettivo, non è. E in verità si doveva dire: l'essere in sè realistico non è, perchè il concetto realistico dell'oggetto è falso.

E si può dire che mercè questo falso concetto lo stesso realismo aveva già negato l'oggetto, mettendo a suo posto e col suo carattere di essere in sè un altro soggetto, che questo carattere colla sua reciprocità di soggetto negava.

Si intende quindi, come, quando si è voluto negare il realismo, essendosene riconosciuta la falsità, si è negato senz'altro l'oggetto, giacchè non si è giunti a vedere la falsità del concetto che se ne aveva. Quando si concepisce l'oggetto come l'altro del soggetto, da una parte l'alterità diventa necessariamente eterogeneità, perchè l'oggetto non è l'altro soggetto, e dall'altra, per questa eterogeneità dell'altro, il soggetto è spogliato dell'essere in sè. E quindi, anche quando, con evidente incoerenza (giacchè l'alterità se si riconosce nell'oggetto non è più da riconoscersi nel soggetto), si ammetta l'altro soggetto, non si ritroverà neppure in questo l'essere in sè oggettivo. L'oggetto è stato puramente e semplicemente soppresso; e il soggetto, non potendo ritrovare l'altro nel soggetto, non potrà ritrovare come suo

altro che il nulla. È il processo della filosofia moderna.

Dalla oggettività quindi, abbiām mostrato, bisogna eliminare il concetto di alterità, e così reciprocamente.

Ma questa eliminazione della alterità dalla oggettività non vuol dire assoluta eliminazione dell'alterità, cioè riduzione dell'altro come tale a nulla.

O ricadremmo per altra via nell'impossibile annullamento dell'oggetto, o cadremmo in un altrettanto impossibile annullamento del soggetto.

L'oggettivismo puro, in cui ogni dogmatismo conseguente dovrebbe finire (nessun dogmatismo è stato forse conseguente fino a tal punto, proprio perchè nessun dogmatismo ha visto chiaro il suo presupposto) è altrettanto assurdo quanto il soggettivismo assoluto.

L'alterità è nulla, quando la si fa assoluta eterogeneità dalla coscienza, fuori della quale nulla è; e tale diventa quando la si fa costitutiva della oggettività. Chiamare l'alterità a costituire l'oggettività è annullare oggettività ed alterità insieme e rendere così impossibile la coscienza, che in concreto richiede la positività sia dell'oggetto che dell'altro. Nel loro identificarsi oggettività ed alterità si annullano insieme.

Distinta e resa positiva l'una, si rende positiva anche l'altra. La positività dell'oggetto richiede la positività del soggetto. E questa risulta nell'alterità.

L'altro risulta positivamente.

Dimostrare ciò è dimostrare anche come risulti e quindi in che consista l'alterità.

Questo noi tenteremo nel presente capitolo.

16. Critica della riduzione dell'alterità alla oggettività empirica kantiana.

Abbiam visto che, quando noi spogliamo la nostra coscienza del pregiudizio realistico (§ 10), quando liberiamo l'alterità dal valere ciò che non significa, l'alterità risulta moltiplicazione di quella coscienza che il soggetto come *io* afferma. È cioè quella moltiplicazione della coscienza, che si ha con l'esigenza di questa di porre la propria soggettività, di affermarsi come *io*.

È quindi, l'alterità, molteplicità di soggetti.

Ma non devesi confondere, come forse finora facevasi, questa molteplicità di soggetti, con quella molteplicità con la quale la realtà *appare* al soggetto, il quale, di quel molteplice costituirebbe, esso, l'unità, prima con l'intuire sensibile, e poi col categorico concepire intellettuale. Non de-

vesi cioè intendere come alterità la fenomenica molteplicità kantiana del mondo esterno sentita.

Senza una presupposta molteplicità dei soggetti è una gratuita ed assurda asserzione la molteplicità dell'apparire oggettivo empirico. Non ammettere questa molteplicità di soggetti, e pur fermarsi ancora, come in genere nell'idealismo si fa, a questa ammissione della molteplicità oggettiva apparente, è presentarsi ancora, senza accorgersene, con un grosso bagaglio realistico menato avanti alle proprie speculazioni idealistiche e quindi gravante queste col loro impaccio.

È avere un bagaglio realistico, perchè, se si esamina l'origine speculativa di tale dottrina, messa in chiara luce da Kant, la si trova nella associazione delle rappresentazioni, rappresentative delle molte cose della esperienza; associazione di rappresentazioni, nel cui aggrupparsi Kant,

invece del puro abito determinato dal loro am-
mucchiarsi per una estrinseca contingente conti-
guità (Hume e associazionisti in genere), scoprì
delle leggi che sono le stesse intuizioni pure, gli
stessi concetti puri che si trovano nella intimità
dello stesso spirito conoscitivo, e lo costituiscono
tale. Lo spirito conoscitivo divenne quindi lo
spontaneo (spontaneo di fronte agli elementi rag-
gruppati, cioè non determinato da questi ma dalle
stesse intime leggi della propria conoscenza) lo
spontaneo raggruppatore delle rappresentazioni,
specialmente nella superiore unificazione intellet-
tiva.

Si tolga anche qui il fondamento realistico, si
tolga cioè la rappresentazione che in tanto è tale
in quanto c'è il rappresentato, si tolga questa
moltitudine di precritici oggetti di rappresentazio-
ne, e tutta la costruzione crolla.

Nè vale a rimetterla in piedi, ritenere lo spirito non soltanto lo spontaneo raggruppatore, ma anche il creatore libero delle rappresentazioni stesse, ridurre cioè le rappresentazioni percettive a pure immagini, e lo spirito all'Unico imaginifico.

Giacchè la distinzione tra rappresentazione ed immagine, tolta per un verso, si ripresenta dall'altro, quando si vuol dar ragione della cosiddetta realtà fantastica o di sogno. Porre la distinzione in una maggiore coerenza delle immagini reali di fronte a quelle sognate (a parte il fatto che nell'idealismo dialettico proprio l'incoerenza massima cioè la posizione antitetica sarebbe la realtà) prima di tutto viene così a ristabilire la distinzione tra immagini e rappresentazioni, ed in secondo luogo viene, in questa distinzione, proprio a negare quello che risulta carattere distintivo del rappresentare di fronte all'immaginare: la cono-

scenza da altro, la quale per questa sua origine porta sempre un che d'incoerente (superabile quanto si voglia) nella coscienza del soggetto: è una imposizione.

Il problema della rappresentazione nella sua origine percettiva è tutt'altro che risoluto, quando se ne afferma l'empiricità e quindi la non validità spirituale.

Quella empiricità, perchè come tale ci sia, importa quel presupposto rappresentativo, la genesi realistica del quale abbiám sopra mostrata. A spiegarla senza questo presupposto (cfr. cap. V) non ci resta altra via che porre nella stessa coscienza l'esigenza della molteplicità, e concepir questa quindi non come negazione della coscienza e quindi pura empiricità senza valore, schietto fenomeno senza consistenza, ma come affermazione anch'essa della coscienza che solo con es-

sa può essere quel che deve. Tolto il numero dalla coscienza, questa si annulla.

Mediante questa molteplicità che possiamo dire trascendentale, giacchè ci risulta quando, mediante lo sforzo speculativo, scrutiamo il concreto vivere della coscienza, con questa molteplicità troviamo la positività dell'altro come soggetto, cioè troviamo nella stessa coscienza come positiva l'alterità.

L'alterità pura non è dunque la kantiana molteplicità fenomenica del sentito, che appaia, senza essere, al soggetto conoscente, non è cioè la nullità di coscienza. Kant stesso era ben lontano dal credere e tanto meno dall'affermare ciò. E anche la logica intima della sua dottrina ciò non richiede. Alterità, nella sua purezza, è invece proprio la positiva molteplicità dei soggetti, che, co-

me tali, sono proprio altri, ciascuno nella propria reciproca singolarità.

17. Critica della riduzione dell'alterità alla soggettività empirica.

La fenomenica oggettività empirica kantiana, adunque, se non vuole presupporre, per essere ammessa come tale, un grossolano atomismo e pluralismo realistico, deve invece presupporre, come positiva esigenza della stessa coscienza, l'alterità come soggettività.

Si dica altrettanto della cosiddetta soggettività empirica, che l'idealismo post-kantiano fa punto di leva per salire all'empireo dell'unico soggetto assoluto.

In Kant la separazione tra oggetti empirici e soggetti empirici, si può non approvare, ma si ca-

pisce. Posta, ed è per Kant fondamentale, la distinzione tra senso interno e senso esterno, gli oggetti empirici saranno la fenomenica oggettività di questo, i soggetti empirici saranno la fenomenica soggettività – o, se si vuole, anche oggettività – di quello.

La separazione non si capisce più, quando, come si è subito cominciato a fare con l'idealismo post-kantiano, quella distinzione del senso è stata senz'altro soppressa. Sono i soggetti empirici lo stesso che gli oggetti empirici, o no? Se no, quella distinzione, volere o non, si ripristina e si scuote tutto il processo ideale dell'idealismo post-kantiano, sia col ridar valore al senso come potenza conoscitiva distinta e diversa dall'intelletto razionale, sia col porre in esso la distinzione detta dianzi. Se sì, non si capisce perchè si ricorra tanto spesso a questo concetto di soggetti empi-

rici, presupponendosi la loro diversità dagli oggetti empirici, per distinguerli dal soggetto assoluto.

Si dovrebbe senz'altro parlare sempre e soltanto di oggetti empirici. Giacchè in verità a costituire questo concetto di soggetti empirici non c'è altro elemento che quello della negazione della vera e propria soggettività. Se soggetto è quel soggetto assoluto ed unico, i soggetti empirici, con la loro molteplicità e relatività, non sono soggetti: sono puramente e semplicemente quella negazione di coscienza a cui è stata ridotta l'oggettività, e che si è detta oggettività empirica.

E quindi in ultima analisi negazione non soltanto di oggettività, ma anche di coscienza.

Questo carattere di negatività di coscienza è sempre più esplicitamente riconosciuto alla molteplicità, mano mano che l'idealismo trascenden-

tale post-kantiano si sviluppa, ed è implicitamente posto in essa quando la si dice empiricità, sia essa empiricità di oggetti o di soggetti.

È posto quindi anche quando si parla di soggettività empirica. Questa, infatti, è soggettività in cui la coscienza è soltanto negata; a meno che non si voglia sottintendere una duplicità di coscienza, una empirica e l'altra assoluta, e così rinnegare ogni fondamento a tutte le conquiste dell'idealismo stesso. Questo suo carattere di negatività di coscienza è bene subito mettere in evidenza, e si dovrebbe sempre aver presente quando si parla di soggettività empirica. Giacchè questa soggettività empirica, che è un po' il rifugio, con diritto di asilo, dell'idealismo, non può avere altro significato. E bisogna averlo presente, quando ci si rifugia, giacchè, è evidente, in filosofia diritto di asilo non è ammissibile. Noi riponia-

mo in discussione proprio questa pretesa empiricità, entro la quale quindi è vano rifugiarsi. Abbiamo, io credo, distrutte le colonne del tempio: si provi a riadergerle e ne riparleremo. Siano pur sommi, eccelsi i nomi che i templi portano sul fronte, diritto di asilo in filosofia concedere non possono. Là dove si ardisce, perchè si deve, aprire gli occhi di fronte alla sfolgorante luce di Dio, non v'ha luce di persona che possa farceli chiudere o chinare per un cieco assenso.

Questa empiricità, dunque, dogmaticissima proprio perchè cristallizzato criticismo, va rimessa in esame. Va giustificata nei suoi presupposti: quando questo si tenti, si vedrà dileguare come grossolano realismo questa empiricità, ovvero la si vedrà richiedere nella coscienza condizioni che essa appunto vuole escludere da questa: la si vedrà richiedere nella coscienza la molteplicità pro-

prio come soggettività pura, e non come negazione di questa.

Questi soggetti empirici, aggiungendosi dogmatismo a dogmatismo, realismo a realismo, sarebbero da una parte quelle stesse empiriche rappresentazioni già elementi di associazione e che abbiām visto nate dal più schietto realismo empirico del sentire, e dall'altra sarebbero parziali unificazioni delle rappresentazioni stesse: parziali unificazioni, che non si sa come nate e in che distinte da quello stesso pulviscolo insussistente della coscienza che sarebbero quelle rappresentazioni elementari.

Il concetto di soggettività empirica non può dunque non cadere nelle stesse difficoltà in cui cade quello di oggettività empirica. E non soddisfa quindi essa l'esigenza della alterità.

La soggettività empirica non è concepita affatto come soggettività, ma come oggettività; tranne poi, equivocando, a concepire quella soggettività empirica come qualcosa di diverso dalla oggettività. Conseguenza anche questa della indebita concezione della oggettività come alterità. Questa soggettività empirica è soltanto, nella logica dell'idealismo post-kantiano, come la empirica oggettività, negazione di coscienza. Non soddisfa quindi quella esigenza di alterità affermata dalla coscienza.

Se gli altri, come tali, fossero i soggetti empirici dell'idealismo postkantiano, alterità e negazione sarebbero la stessa cosa: saremmo ancora, e sempre per la stessa ragione, nell'idealismo dialettico contraddittorio del Soggetto assoluto. Non faremmo che dire soggettività empirica quella negazione di coscienza, a cui abbiam ridotto

l'oggetto. Saremmo sempre nell'altro concepito come oggetto e quindi ridotto necessariamente, insieme con questo, a nulla.

L'altro, dunque, mentre da una parte non è l'oggetto puro, il puro essere in sè, dall'altra non è neppure nè l'oggetto fenomenico, nè il soggetto empirico. Tutte queste concezioni dell'idealismo post-kantiano sono schiette negazioni, e l'alterità non è negatività.

18. L'alterità come soggettività.

L'altro che si trova (e quindi ciascuno di noi trova), nell'io consapevole, come momento essenziale della coscienza, l'altro quindi, di cui il soggetto cosciente non può non esser consapevole, è l'*altro io*, cioè l'altro da me, ma come me, cioè, evidentemente, il puro tu. Se è vero quel che so-

pra abbiamo mostrato (§ 10) che l'alterità non è estraneità, non è da confondere con la diversità e richiede invece l'omogeneità, è evidente che l'alterità, della quale non può essere spogliata la coscienza, è la stessa egoità, proprio in quanto moltiplicazione di coscienza. Le difficoltà che questa moltiplicazione importa e per sè come tale, e per la reciprocità di consapevolezza che essa richiede, non tolgono la concezione. Quelle difficoltà saranno affrontate ed eliminate.

Per ora resti saldo questo che coscienza, nella sua concretezza, importa non solo «la consapevolezza dell'essere in sè» cioè la coscienza dell'oggetto, ma importa anche, proprio perchè tale consapevolezza sia, che il soggetto, che ha coscienza dell'oggetto, trovi di fronte a sè l'altro, che, in quanto tale, è appunto l'altro soggetto. In breve importa, positiva, la soggettività proprio co-

me alterità relativa non contrapposta all'essere in sè, ma germinante proprio in questo, costituita da questo come suo principio. Vedemmo già l'esigenza della positività dell'oggetto (cap. II); vedremo poi l'essenza sua.

Qui dobbiamo ora occuparci della esigenza della soggettività nella coscienza; soggettività, che abbiamo scoperta proprio in quella alterità che era stata invece chiamata a soddisfare l'esigenza della oggettività.

Quando, nel precisare l'altro che troviamo essenziale all'io consapevole, prescindiamo, facciamo astrazione da ogni determinazione empirica, cioè cerchiamo di chiuderci in quella fondamentale esigenza della coscienza dalla quale tutte le altre rampollano; quando ciò facciamo, troviamo che l'alterità pura è proprio l'egoità pura, la pura

soggettività. Come «altro» io non trovo il non io, ma l'altro io il tu: alterità è egoità.

L'alterità empirica, quella cioè sottoposta a superabili condizioni determinate, dovrà essere in qualche modo riportabile a questa alterità pura che la condiziona assolutamente (v. cap. V e VIII).

L'altro, adunque, non è nè estraneo nè eterogeneo alla coscienza dell'io; non è la pura negazione dell'io in quanto tale: è invece lo stesso io. Questa alterità sempre afferma chi dice io, il quale, ciò dicendo, anche trascendentalmente, si distingue, senza per questo separarsi assolutamente, da un chi che riconosce di fronte a sè, e non da un che che riconosca assolutamente eterogeneo e fuori di sè. Con questo chi egli afferma una relazione reciproca, con la quale soltanto at-

tua l'egoità. La reciprocità non è negazione di coscienza; ne è invece attuazione.

Kant già vide ciò chiaramente, per quanto non potè trarne intera la conseguenza. Nella totalità del reciproco egli cercò invano Dio con la sua idea teologica: Dio, appunto perchè principio unico della reciprocità, non è reciproco (e quindi neppure totalità di reciproci) e non ha reciproci. Non nell'io puro era da cercare Dio: e perciò doveva risultare introvabile.

Concludendo, *l'alterità* non è la soggettività empirica, perchè è *la vera e propria soggettività*: soggettività, oltre la quale non ve n'ha altra. La proposizione è perciò convertibile: la soggettività è l'alterità.

E quindi l'io, che non è altro che riconoscimento esplicito della soggettività, è questo esplicito riconoscimento dell'alterità nel soggetto come tale,

e quindi anche della soggettività dell'altro come tale. Se vogliamo dare un significato a quel che diciamo, quando diciamo soggetto, non possiamo dargliene altro.

L'idealismo post-kantiano, nel suo processo storico, avendo invece conservata la concezione dell'oggetto come altro dal soggetto (la dottrina schellinghiana dell'identità non toglie anzi conferma questa concezione), non poteva scoprire l'alterità, e non l'ha infatti scoperta. Non poteva quindi scoprire la molteplicità come soggettività, non poteva scoprire la positiva molteplicità della coscienza.

E quindi esso, come da una parte pose capo alla oggettività come negazione, dall'altra, per le stesse ragioni che condussero a questa, doveva por capo all'assoluta Soggettività, all'Io assoluto, allo Spirito assoluto come unico Soggetto.

E si spiega quindi perchè Schelling ed Hegel, mentre muovevano entrambi a Fichte l'accusa di soggettivismo, proprio essi accentuavano il valore della soggettività; ed oggi è giudizio pressochè comune in campo idealistico che «la vera filosofia moderna si fonda nel principio della soggettività» (SPAVENTA, *Rinascimento...*, Venezia, 1928, pag. 33); che «soggettivismo, o filosofia dello spirito, vuol dire filosofia vera e propria» (CROCE, *Nuovi saggi di estetica*, 1926², pag. 100); ecc.

Così idealismo e soggettività assoluta paiono termini identici. E fatto, l'Assoluto, Soggetto; ridotto l'Assoluto ad Io; è naturale che si ritenga «mostruosità» l'ammettere più soggetti; è naturale che si dica che «più io è perfino una sgrammaticatura» (*Giorn. crit.*, Nov. 1928, pag. 455).

La vera sgrammaticatura sta nello scambio del singolare con l'Unico: il singolare, come è l'io, è uno dei più, e basta.

La sgrammaticatura metafisica, che risale molto lontano ed ha radici profonde e varie, sta proprio nel porre l'Assoluto come Io; il che vedremo a suo luogo.

Soggettività ed egoità pura sono sempre pura alterità.

19. L'io individuale e la filosofia di Fichte.

L'adombrato concetto del soggetto puro come puro altro risulterà più chiaro se cogliamo nella origine sua e valutiamo criticamente il concetto idealistico di soggetto empirico, che finì col ridurre la soggettività nella sua molteplicità ad oggetti-

vità insussistente, a pura e semplice negazione della soggettività.

La genesi prima del concetto idealistico di soggetto empirico io credo si trovi in Fichte, implicita in tutta la *Dottrina della scienza*, esplicita nella difesa che di questa egli deve fare nel suo principio fondamentale l'io, per distinguere questo dall'io singolare dei tanti che gli danno addosso. Notevolissimo mi sembra un luogo² della cosiddetta *Seconda Introduzione alla Dottrina della scienza*. L'esame di esso ci metterà in grado di compren-

²È il § 9 della *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, del 1797 (*Werke*, Leipzig 1908-12, vol. III, pag. 35-102). Di tutta questa introduzione noi abbiám dato un riassunto nei §§ 52, 53 del nostro lavoro sul *Problema della filosofia da Kant a Fichte*, Palermo 1929.

dere la genesi e la natura del concetto di soggetto empirico dell'idealismo post-kantiano.

Kant credeva ancora dogmaticamente alla singolarità individuale dei soggetti, alla loro molteplicità; non sorgeva in lui neppure il dubbio che questa dovesse essere negata. Il dire che fa Kant empirico e quindi soltanto fenomenico il soggetto che ciascuno di sè stesso sente, se non è certo dimostrare la molteplicità singolare dei soggetti, non è neppure condannarla. Questa rimane dogmaticamente ammessa da lui, anche se si voglia ritenerla in contrasto con la sua fondamentale concezione critica della unità sintetica appercettiva della coscienza; quantunque, a mio avviso, tale contrasto sia più con l'interpretazione che l'idealismo posteriore ha data di tale coscienza in generale, che non con la genuina concezione kantiana, che io credo suscettibile di una più le-

gittima interpretazione. Comunque, ciò ora a noi qui non importa. Anche perchè ci importa molto relativamente quel che sia il genuino pensiero di Kant: a noi importa solo quello che del pensiero di Kant si può giustificare. Kant è un po' diventato il medioevale Aristotele del pensiero moderno: un tale idolo di Kant noi rompiamo con la maggior foga che ci riesce di mettere, anche se qualche nostra espressione mal interpretata può suscitare legittime timorose riserve³.

³Alludo ad un periodo della prefazione (p. XII) della mia *Filosofia di Kant*, I. *Idea Teologica*, nel quale dicevo della stereotipa figura del Kant delle categorie e dell'imperativo categorico. Or c'è qualche valente giovane (non mi preoccupo di chi non capisca un rinnovarsi di interpretazione, anzi non ne permetta neppure una, perchè il filosofo è... quello che è) che si adombra nel veder defini-

Dice adunque Fichte: «Altri oppositori della W.1. (*Wissenschaftslehre*) oppongono: Nel concetto di io noi non possiamo per nostra persona pensare altro che la nostra cara persona in opposizione con altre persone. Io significa la mia per-

to stereotipo anche il Kant dell'imperativo categorico (G. E. BARIÈ, *Oltre la Critica*, Milano, 1929, Pag. 346). Io credo e spero che il suo timore svanirà qualora egli si fermi un po' più sul mio volume e specialmente sulla terza parte di esso (Fede razionale).

Dinanzi alla nuova critica del concreto, tutto il Kant critico della conoscenza quale da tempo ce lo hanno ammannito in tutte le salse, è stereotipo. Stereotipo in due facce opposte che si sogliono contrapporre l'una all'altra. Il nostro Kant è diverso, e naturalmente crediamo sia quello che oggi possa e debba vivere.

sona determinata, come io proprio mi chiamo, Caio o Sempronio, in opposizione con tutti gli altri che non si chiamano così. Ora, se io astraggo, come pretende la W.1., da questa personalità individuale, non mi rimane proprio affatto nulla, che sia da caratterizzarsi con io; ciò che rimane potrei ben dirlo *Id* (Es)».

È, evidentemente, obiezione fondamentale per la dottrina di Fichte. Se l'io, che la W. I. pone come proprio principio, perchè lo scopre principio della stessa scienza (Wissenschaft), l'io, cioè, del principio di posizione, e quindi anche di quelli di opposizione e di ragione, è il Caio che io sono in opposizione al Sempronio che è un altro io, nel quale, come tale, dovranno pur prendere origine, sostanziarsi detti principii di posizione, di opposizione e di ragione, quella natura, che in Kant è ordine e legge, e che in Fichte è per gli ultimi due

principii posta come non lo dall'io, diventa il più fantasmagorico caos, nel quale, nonchè ordine e legge, è impossibile trovare perfino un punto solo nel quale questi tanti io, assoluti creatori ciascuno del proprio mondo, possano accordarsi.

E insieme con la unità dell'ordine naturale svanisce ogni possibile unicità, se gli io sono quelle molte determinate, distinte e distanti persone che con diversi nomi si chiamano, e che, in quanto così si chiamano, sono fra loro inconfondibili e *reciprocamente escludentisi*. Svanisce quindi ogni unità, anche quella che sarebbe data dai detti tre principii: se ciascun io pone sè liberamente, una tale posizione non ha affatto nulla di comune con l'altrui posizione, cioè il principio di posizione non dà neppur esso quella unità che si è perduta nel mondo oggettivo posto come non lo dall'io. Siccome la posizione a non è per nulla

affatto la posizione *b*, *c*... *n*, in verità non v'ha posizione: cioè non c'è un principio di posizione. E tanto meno quindi ci saranno i principi di opposizione e di ragione che da quello nascono.

Svanisce quindi assolutamente ogni unità: ciascun io col proprio mondo di rappresentazioni liberamente create e dentro le quali nessun Dio vi abbia messo *ab intra* o *ab extra* una qualche armonia prestabilita che le metta d'accordo tra loro e con le rappresentazioni formanti l'altrui mondo; ciascun io, non avendo dalla natura il proprio posto in essa perchè ne è invece il creatore; ciascun io, scevro di principi validi per tutti (universali), perchè universalità non può esserci dove fonte assoluta del valore sarebbe il singolare nella reciproca esclusione; ciascun io vivrebbe a sè proprio e soltanto con quelle determinazioni empiriche che appunto gli vietano invece questo vi-

vere a sè. Non l'unità sistematica ma l'assoluto caos sarebbe la realtà voluta dalla W. I., se l'Io di essa fosse quello individuale empirico del Caio o Sempronio, nella volgare accezione del termine.

L'obiezione, dunque, è fondamentale pel sistema di Fichte, e fondamentale quindi anche per tutti i sistemi che da e su quello di Fichte si sono sviluppati: l'Io della W. I., e quindi l'Io principio unico della filosofia e quindi di ogni sapere e di ogni realtà, non può essere molteplice; non può essere Caio o Sempronio.

20. Mancato problema della unicità o molteplicità dell'Io.

Intendere l'obiezione, esaminare la confutazione che ne fa Fichte, è forse assistere alla genesi o almeno a un saliente episodio genetico del criti-

cato concetto di soggetto empirico come oggettività negatrice della vera e propria soggettività.

Per intendere, in questa confutazione, la posizione fichtiana, bisogna aver presente che l'io fichtiano del principio di posizione (e quindi anche di quelli di opposizione e di ragione) è quell'io puro che Kant aveva dimostrato doversi ammettere se si ammette l'eticità, la quale importa la libertà. L'io di Fichte è quindi l'io libero dell'etica kantiana; quell'io libero, che è tale in quanto è principio di azione: non quindi l'io sensibilmente conosciuto, che, come ogni conosciuto, è fenomenizzato, ma l'io eticamente agente.

Kant non ci dice se questo io agente è unico o si moltiplica nella molteplicità degli io compienti azioni morali. Se lo sviluppo metafisico della sua dottrina nella più profonda coerenza intima importi la unicità, non staremo qui a ricercare. Certo

è che il presupposto implicito kantiano è, a mio avviso, evidentemente quello della molteplicità di questi io agenti moralmente. E ciò, oltrechè per tante altre ragioni e dimostrazioni particolari e per tanti espliciti cenni, anche perchè la distinzione tra la idea noumenica di Dio e quella dell'anima, idee che nella dottrina morale di Kant acquistano tanto effettivo valore e sono ben lungi dal ridursi a quella regolatività a cui sono limitate nel campo conoscitivo, quella distinzione non è esplicabile altrimenti che mediante tale presupposto implicito. Questa quistione della molteplicità o unità dell'io etico Kant non se la pone; e quindi quella contraddizione del suo sistema che per un verso ne presuppone la molteplicità e per un altro l'unità, egli non supera.

Fichte, prendendo da Kant l'io agente libero, e ponendolo, a ragione, principio anche della cono-

scenza, come dell'azione, giacchè lo stesso conoscere è anche agire, e già Kant stesso aveva riconosciuta, nella intellettività dell'io, la sua spontaneità, non vede la difficoltà latente nel pensiero kantiano, quindi non si pone neppure lui questo problema dell'unità o molteplicità dell'io. Per lui, come per Kant, è certamente molteplice l'io empirico delle intuizioni fenomeniche; l'io che risulta al senso interno nella intuitiva forma di tempo, l'io della fenomenica successione. Ma non si deve da ciò concludere che egli veda e voglia chiaramente affermare anche semplicemente la proposizione inversa che cioè l'io molteplice sia fenomenico. Egli nella fondazione del suo sistema non vede il problema così come non lo vedeva Kant, nè seppe poi elevarsi a vederlo. Il cosiddetto secondo periodo della speculazione fichtiana, se non è uno svilupparsi, non è neppure

uno invilupparsi di detta speculazione. Questa rimane la stessa. L'Io di Fichte non è stato mai lo stesso che Dio.

Questa posizione fichtiana con le sue luci e le sue ombre bisogna aver presente, se si vuol intendere la discussione che qui fa Fichte, e non si vuol dare al suo pensiero un valore che la speculazione, se mai, prenderà solo con Hegel.

Perciò nella confutazione che Fichte fa della obbiezione, non è esplicitamente presente questa questione della unità o molteplicità dell'Io, come del resto non è presente neppure nell'obbietante. Ma neppure può essere esclusa, perchè è il nocciolo vero della quistione, è ciò da cui soltanto l'obbiezione può avere un valore, ed è quindi ciò che la confutazione per essere esauriente dovrebbe aver di mira.

21. Falsa riduzione del problema della individualità a problema morale.

La quistione infatti non può e non deve, come in ultimo fa Fichte, essere ridotta ad una pura quistione di presenza od assenza di coscienza morale.

Fichte infatti, dopo aver confutata l'obbiezione nel modo che vedremo, conclude che trattasi di incapacità di cogliere il concetto della Egoità (Ichheit). Incapacità che egli volentieri concede agli avversari e che è fondata «non in una particolare debolezza della loro intelligenza (Denkkraft), ma in una debolezza di tutto il loro carattere. Il loro io, nel senso in cui essi prendono la parola cioè la loro persona individuale, è lo scopo ultimo di tutto il loro agire, e quindi anche il limite di chiarezza del loro pensare. Questo loro io è per

essi l'unica vera sostanza; la ragione non ne è che un accidente. Non la loro persona è particolare espressione della ragione; bensì la ragione ci è per aiutare la loro persona nel mondo, e se questa potesse trovarvisi bene anche senza ragione, noi potremmo ben farne a meno e non vi sarebbe più ragione affatto... Nella W. I. invece vi è il rapporto proprio opposto; vi è la ragione come l'unico in sè e l'individualità come soltanto accidentale; la ragione scopo e la personalità mezzo; quest'ultima, soltanto forma (Weise) particolare di esprimere la ragione, modo particolare che deve sempre più perdersi nella sua forma (Form) universale» (pag. 89). Ora noi non neghiamo che molta pretesa filosofia abbia il suo fondamento in persone incapaci di trascendere la propria determinata persona dell'esperienza, e quindi non sia filosofia, che è sempre questo

sforzo di trascendenza; ma non crediamo, che per questo debba anche affermarsi che tale incapacità filosofica sia anche incapacità morale del genere di quella, cui il Fichte qui allude. Fichte ha certo ragione nel ribattere i suoi contraddittori, che, confondendo l'io puro risultante dall'etica kantiana con l'io empirico del dogmatico pensiero pre-critico, del quale ultimo Kant stesso aveva mostrato la inconsistente fenomenicità, e non riuscendo a concepire l'io puro della ragion pratica nella sua trascendentalità, mostravano di non aver per nulla inteso Kant e profittato del suo pensiero. Ma non per questo risolve la questione fondamentale, che nella obbiezione proposta è implicitamente racchiusa, per quanto non vista nè dagli attaccanti nè dal difensore della W. I.

C'è a fondamento della obbiezione una difficoltà che nè la Critica di Kant nè la W. I. di Fichte

aveva vista e superata. L'io, nella sua purezza di io, è la stessa unicità di coscienza senza numero, o è proprio la molteplicità di questa?

22. Deduzione dell'io individuale (e non del tu) dalla egoità originaria.

Cerchiamo di metterla in evidenza esaminando la difesa fichtiana. Fichte comincia col distinguere la quistione di concetto da quella di parole.

Come nasce, domanda Fichte ai suoi oppositori, «la originaria sintesi reale del concetto di individuo (della nostra cara persona e delle altre persone)»? Dalla vostra obiezione pare che «in questo concetto non sia sintetizzato altro che il concetto di un oggetto in generale, dell'id (*des Es*) e la distinzione dagli altri suoi simili, i quali, perciò, sono ugualmente un id e nulla più» (pag.

85-86). Ed a ragione fa considerare Fichte che «dalla distinzione di un oggetto dal suo simile e dunque da un altro oggetto non nasce che un *determinato oggetto* e per niente affatto una determinata *persona*» (pag. 86).

Ora debesì osservare subito che gli oppositori non dicevano che l'io individuale nasce dalla sintesi dell'id con la distinzione degli altri suoi simili; dicevano soltanto che se io prescindo dall'io individuale, non mi resta che l'id. E le due affermazioni sono molto diverse; implicito alla seconda c'è, come vedremo, un argomento molto più idealistico dell'idealismo stesso di Fichte. Ma esso non è visto da Fichte, e tanto meno dai suoi oppositori. L'io individuale invece (e cioè, non dimentichiamo, la nostra cara persona e le altre) nasce, secondo Fichte, da quella Egoità (Ichheit) «che è originariamente opposta all'Id, alla pura

oggettività ed il porre di questi concetti è assoluto, non condizionato da altro porre, tetico non sintetico». L'egoità e l'id sono dunque originariamente, incondizionatamente di fronte, opposti. E, se le nostre care persone vogliono essere persone, devono nascere dall'egoità e non dall'id. Siamo alla fondamentale opposizione tra pensare ed essere che continua quella schiettamente realistica tra spirito e materia. Opposizione fondamentale, che resta tuttora viva nell'idealismo, e la necessità del cui abbandono vengo invano da anni predicando.

Messa in evidenza questa eterogeneità fondamentale, per la quale l'io non avrà mai nulla di comune con l'id, Fichte fa notare che è vero che la nostra cara persona, l'io individuale. che deve nascere dalla egoità e non dall'id al quale sarà sempre necessariamente opposto, è io e tu, ma

pur, schietto dalla egoità, non nasco che io. Giacchè «il concetto dell'io che si trova in questa opposizione di io e tu, e quindi è concetto dell'individuo, è la sintesi dell'io con sè stesso». Laddove «il concetto del tu nasce dall'unione dell'id e dell'io». Giacchè «il concetto della Egoità che si trova in noi stessi, vien trasportato a qualcosa che in quel primo porre (quello tetico, non sintetico) è stato posto come un id, come schietto oggetto, come qualcosa fuori di noi e viene così unito sinteticamente con questo id: da questa sintesi condizionata ci nasce per la prima volta (erst) un tu» (pag. 86).

Si vede subito che, per Fichte, persona non può essere che la mia cara persona. Giacchè «il ponente sè stesso nel descritto atto, ponente non in generale ma come io, sono io»: laddove «il posto nello stesso atto da me, e non da se stesso,

come io, sei tu» (pag. 86). Soltanto io, pur nella mia individualità, sono egoità, giacchè non c'è nulla dell'id in me con me; nel tu c'è l'id, che viene non solo a turbare l'egoità ma a sopprimerla. Tu, infatti, non sei che un id, a cui io attribuisco quel concetto di egoità che io trovo in me stesso. Tu sei posto da me, appunto perchè sei tu. Tu quindi non sei ego e non sei id; sei un falso id, perchè mascherato da ego, e un mendace ego perchè costituito di id.

Io, quindi, sì, sono un prodotto sintetico, e quindi non tetico, non assoluto, non incondizionato, ma sono l'unico prodotto della egoità pura; egoità pura, che posso quindi raggiungere, perchè posso dividere ciò che ho combinato, analizzare ciò che ho sintetizzato, rompermi come prodotto per trovarne il fattore genetico. «Da questo prodotto di una sintesi rappresentativa si può sempre sen-

za dubbio astrarre; giacchè ciò che si è spontaneamente sintetizzato, si deve ben poter anche rianalizzare; ciò che rimane dopo questa astrazione è l'Io in generale cioè il non oggetto» (pag. 86).

Cioè, aggiungiamo noi, rimane quella Egoità incondizionata e tetica come l'Id a cui originariamente essa si oppone.

Non starò ad analizzarlo, ma è bene che metta in evidenza, giacchè spesso si suole non vederlo o negarlo, il realismo che qui si profila nella dottrina fichtiana, e che fa questa tanto vicina al realismo critico (che è idealismo trascendentale) di Kant. C'è per Fichte un id, un Objekt, che è fuori della egoità pura, ed è, come questa, tetico, incondizionato, assoluto; ma l'egoità, proprio come tetica incondizionata ed assoluta è «attività rientrante in sè, soggetto-oggettività o com'altro dir si

voglia». L'oggettività adunque di questa attività rientrante in sè, non è l'id, l'oggetto che si pone incondizionato di fronte e fuori di questa egoità. L'oggettività rappresentativa non è l'oggettività in sè nella assoluta sua esclusione dal soggetto; è soltanto quell'oggettività formale che abbiām visto (§ 12) dovrà diventare negativa anch'essa, quando si sarà riconosciuto lo schietto valore negativo dell'oggettività in sè.

Da questa realistica opposizione fondamentale tetica, e non sintetica, da questa opposizione che determina. quell'urto, dal quale il F. fa cominciare ogni libera attività dell'Io, sono dunque qui tratte due deduzioni:

1° *Il generarsi* dalla tetica ed assoluta egoità pura, che senza quell'urto sarebbe rimasta inesplicata nella sua natura di egoità, di attività rien-

trante in sè, *il generarsi della persona individuale come attuale sinteticità.*

2° La determinazione di tale persona individuale come l'io che sono io, in quanto escludo tutti i tu da questa schietta sinteticità della persona individuale.

È quindi posto già qui, con chiarezza inequivocabile, quello che sarà poi, direi, il necessario equivoco e la difficoltà fondamentale di tutto l'idealismo post-kantiano: l'inevitabile chiudersi dell'Unico io assoluto in un io determinato individuale che deve di necessità scambiare la propria determinata individualità singolare, necessariamente non unica propria, perchè singolare, con l'Assoluta Unicità dell'io.

23. Critica dell'io individuale di Fichte.

Cerchiamo di vedere con chiarezza la insuperabile difficoltà in cui F. si chiude con queste due deduzioni.

L'io come persona individuale non è l'io incondizionato, l'Egoità pura, tetica non sintetica. La persona individuale, che pur è soltanto io e non tu, non è la stessa egoità.

Devesi però, secondo quello che abbiamo riportato, distinguere tra le altre persone e la mia. Le altre persone tutte quante, i tu, sono una falsificazione: falsificazione, dico, e non fenomenizzazione. Giacchè questa importa il permanere dell'id come oggetto rappresentato; laddove le altre persone, i tu, sono l'id posti da me come io. Solo la mia persona è l'io posto da me come io; al fondo di questa io ritrovo l'egoità pura, la quale

non sono senz'altro io che sono un sintetico prodotto per quanto spontaneo.

Ora questa mia cara persona (il caro io di Kant) è persona individuale o no? E più precisamente questo io sintetico nascente dalla egoità è quel caro io di Kant, quell'io al quale Kant non vuole si accordi fiducia, perchè fenomenico, empirico, patologico?

Se sì, è individuo, soggetto empirico, come tutte le altre persone, e quindi, proprio perchè nella sua singolarità si distingue da esse, è proprio come esse; io sono un tu tra gli infiniti io, come tu sei un io tra gli infiniti tu. E per un verso pare che il pensiero di Fichte sia e debba essere proprio questo. Se il tu nella sua distinzione dall'altro è individualità, la quale in quanto tale non è l'io e neppure io («individuo cioè la vostra cara persona e le altre persone.» pag. 85), ma è soltanto

una falsificazione dell'id, anche la mia cara persona, proprio perchè cara, non può essere che individuale e quindi in fondo non essere io. L'io sintetico sarà un soggetto empirico tra i tanti soggetti empirici, cioè, in verità, non sarà io neppure esso, anch'esso sarà una falsificazione dell'io e dell'Id. L'io puro, l'Egoità rimane di là dalle persone, inaccessibile anche più di quanto l'aveva posto Kant, perchè inaccessibile anche nell'azione se è vero che l'agente è l'io nella sua concreta sinteticità di persona. La persona non è io, anche quando si dice tale.

Se poi quell'io sintetico che io sono, non è la mia cara persona di Kant, non è individualità falsificatrice dell'id che maschera da persona, ma è proprio il personificarsi della Egoità pura, della pura ragione; se così è, siccome io sono una persona solo in quanto trovo di fronte a me altre per-

sone i tu, queste, in quanto persone, saranno anch'esse personificazioni della Egoità pura e della ragione quanto e come io sono. Ed anche questo, per un altro verso, pare che sia e debba essere il pensiero di Fichte. Egli infatti, non solo presentandoci il concetto di individualità ritrova questa nell'io, cioè in ciò che pone sè come io, e quindi è l'io puro di Kant, ma anche, quando vuole farsi intendere, non ci parla soltanto dell'opposizione dell'ego all'id, ma accanto a questa pone pur sempre una opposizione con gli altri. «Quando si dice: io sono il pensante in questo pensiero, io mi contrappongo forse solo alle altre persone fuori di me o non piuttosto a tutto il pensato» (pag. 87)? E così altrove. È vero dunque, che, secondo Fichte, io, quando dico io, mi contrappongo all'oggetto più che alle altre persone, e questa contrapposizione all'oggetto caratterizza

questo dirmi io, ma è vero anche che la stessa distinzione tra la contrapposizione all'oggetto e quella alle altre persone importa che queste altre persone siano ammesse come tali. Altrimenti si avrebbe soltanto la contrapposizione tra l'io, anche nella sua sinteticità personale, e l'id. E invece F., per quanto ponga l'essenza dell'io nel contrapporsi a tutto il pensato (cioè nella sua sinteticità), lo pone anche come contrapponentesi ad altre contrapposizioni (persone) come quella che costituisce lui. Ci sono quindi le altre persone che non sono soltanto il pensato da me, quel pensato che è l'id ricreato in se stesso dallo stesso io. E se caratteristica della persona che sono io, è il fondarsi unicamente nella egoità, contrapponendosi, come questa richiede, all'oggetto, mediante l'interiore e spontanea ricreazione dell'id, è chiaro che anche queste altre persone dalle quali io mi

distinguo, porranno sè con tale contrapposizione, anch'esse si contrapporranno all'oggetto mediante una interiore e spontanea ricreazione dell'id; o altrimenti persone non saranno. E non essendo tali, rientrando puramente e semplicemente nel pensato, non ci sarebbe più ragione perchè io mi contrapponessi ad esse *oltrechè* allo stesso pensato. È chiaro cioè che anche i tu saranno io, come io sono, e non saranno invece quella falsificazione dell'id, che sopra abbiám descritta. I tu non saranno teste di legno, che io, avendo ipotecato per per me tutta l'egoità, avrei vestite da persone, per darmi l'aria di avere dei compagni coi quali discutere, e che, teste di legno come sono, naturalmente direbbero quel che io volessi far dire loro.

O dunque l'io sintetico individuale non c'è neppure come io, perchè anche l'io sintetico è soltan-

to una «cara persona» e basta; e Fichte non ci avrebbe dato quella genesi del concetto dell'io individuale come Io: avrebbe puramente e semplicemente negata l'individualità. L'egoità sarebbe rimasta inattingibile: io sono una falsa persona come le altre. O l'io individuale (in questo suo sintetizzarsi e così opporsi al pensato, e costituire la sua personale individualità, nascente dalla egoità), si distingui da altre persone, e allora queste, i tu, saranno degli altri io, non saranno posti da me come Io.

In breve o anche io come individuo sono una falsificazione insieme dell'id e della egoità (falsificazione posta da un maligno Dio, del quale Cartesio invano avrebbe dimostrata l'impossibilità) e sono quindi un id che mi credo un ego; o tutte le altre persone che io riconosco tali, sono anch'esse io. O tutte «le individualità» sono «ac-

cidentalì», tutte «le personalità» «mezzi», «modi particolari che devono perdersi nella forma universale», che è la sola ed unica ed assoluta egoità che da quei modi accidentali non è nè raggiunta nè attuata, perchè cotesto raggiungimento è fatto da persone che non sono tali; o questo raggiungimento c'è e allora quei modi particolari devono tutti, come tali, avere lo stesso valore di mezzi, tutti come tali devono essere presupposti come individuazioni della egoità: l'io non sarà che un tu, e non sarà affatto unico, ogni tu sarà anche un io. O il pensare dunque è una grande, infinita menzogna in questo contrapporsi del pensante al pensato, giacchè il pensante stesso è un pensato, un id amato come un ego; o tutti i pensanti sono io, proprio in quanto reciprocamente distinguendosi, e quindi negano l'unicità dell'io come tale.

Da questa ambiguità propria della dottrina kantiana Fichte non esce, appunto perchè non si eleva veramente a porre il problema della individualità, che suppone quello della pura alterità degli io. E quindi ancora per Fichte, quantunque un pò meno che per Kant, gli io rimangono da una parte ammessi dogmaticamente come molti, e dall'altra implicitamente negati come tali, in quanto non si sapeva concepire altra molteplicità che quella che la Critica dimostrava empirica e fenomenica. Dopo Fichte non si è fatto che negare quella ammissione dogmatica della molteplicità dell'io senza sapersi elevare dalla stessa molteplicità fenomenica della Critica alla esigenza da cui essa nasce e quindi alla giustificazione critica della molteplicità di coscienza.

Fichte non ha dimostrato che era falso quello che gli si opponeva, che cioè «quando io astrag-

go dalla personalità individuale, non mi rimane proprio nulla che debba essere caratterizzato come io».

Tutto lo sforzo di F. per far nascere l'io sintetico, nel quale si possa riconoscere l'io puro, si è arenato contro lo scoglio dei tu, che pur, con la loro presenza, stavano ad indicare chiaramente la vera natura dell'ego come tale, cioè la individualità molteplice, l'alterità pura. Riconoscere questa natura F. non poteva, proprio perchè cominciava, d'accordo con i suoi oppositori, col porre un id al di là degli ego.

24. L'alterità nella egoità pura.

L'errore fondamentale di Fichte in questa presentazione «della originaria sintesi reale del concetto di individuo (la nostra cara persona e le al-

tre)» sta proprio nel non vedere, sotto il problema della individualità empirica, il problema dell'egoità. Non può vederlo, proprio perchè non concepisce positivamente l'oggetto, e nel campo stesso della coscienza. L'oggetto è per lui quello sconosciuto id dell'urto originario, che nella coscienza dell'io diventa negazione. Quindi l'impossibilità in cui si trova di risolvere il problema della individualità: non può riportare questa, che proprio come io richiede molteplicità di coscienza, ad un'oggettiva unità, che sia in questi io individuata. Questa oggettiva unità sarebbe non coscienza; e questa, per individuarsi che faccia, non sarà mai coscienza.

Fichte, non avendo penetrata la concretezza scoperta da Kant, non concepisce che proprio l'egoità come tale possa e debba trovare il suo essere in un oggettivo id. Vuol fondare l'egoità

empirica in una egoità metempirica, e non riesce ad altro che a far perdere, contraddicendosi, ogni carattere di egoità a quelle individuali persone, per riconoscerlo solo nell'unica assoluta egoità metempirica, che appunto per questa sua unicità io non può essere.

Di qui tutti gli equivoci dei cosiddetti soggetti empirici nell'idealismo trascendentale ed il continuo inavvertito passaggio dal preteso soggetto trascendentale a quello empirico di colui che parla.

Fichte da una parte nega l'individuazione all'io, distingue nettamente tra individualità ed egoità. Questa, nella sua tetica assolutezza, non è individuale e pur rimane egoità: una schietta contraddizione. E così Fichte, proprio mentre vuol confutare i suoi contraddittori attribuendo loro l'opinione che l'individualità personale stia in un distinto

id oggettivo e non cosciente, riduce proprio lui tali individualità personali a questo id, quando dà al tu la natura che abbiamo vista.

La vera egoità rimane non individuale. Un io, che, per porsi come assoluto io, non è affatto io. Giacchè la natura dell'io è proprio l'alterità che è relatività, non assolutezza. Da un tale relativo, elevato ad assoluto, non potevano nascere che io che non erano più tali: io empirici, cioè in verità non io ma cose dell'esperienza, i cosiddetti oggetti empirici. Nella cosiddetta empiricità, vediamo, i soggetti e gli oggetti dell'esperienza devono far uno. Tolto l'oggetto perchè lo si è sostituito col soggetto, anche tutti i soggetti scompaiono.

Eppure Fichte voleva proprio darci «l'originaria sintesi reale del concetto di individuo» mostrando falsa quella sostenuta dai suoi oppositori. E perciò si affanna dall'altra parte a far nascere da

questo non individuale Io assoluto un io individuo, e non riesce che, abbiamo visto, alla identificazione di un particolare io fenomenico con la stessa assoluta egoità. L'io individuale non nasce: non può nascere, se non nasce insieme col tu, e se non si riconosce proprio all'io ed al tu quel carattere di soggettività pura, che abbiamo invece trasferito là dove non c'è un tu.

Fichte non vede l'egoità nella individualità molteplice; riduce questa soltanto a particolare personalità empirica. Resta così esclusa dal campo spirituale la molteplicità, e dai problemi trascendentali quello della individuazione.

L'individualità, in quella che Fichte direbbe «sintesi reale originaria del suo concetto» e che noi più semplicemente diciamo individualità come tale, cioè individualità nella coscienza concreta, esige la singolarità nella coscienza, e appunto ta-

le singolarità è l'io. Il problema dell'individualità non possiamo risolvere, se non soddisfiamo questa esigenza.

L'io singolare è condizione trascendentale del concreto tanto quanto l'oggetto universale.

Oggetto universale, che non è affatto l'id nè dei contraddittori di Fichte, nè di Fichte stesso, perchè è coscienza anch'esso e non negazione di coscienza: è la coscienza nell'assoluta sua unicità.

Io singolare, che non è il soggetto particolare risultante dall'esperienza, della quale invece quell'io singolare è condizione in quanto esigenza della stessa coscienza, in cui l'esperienza ha luogo.

La concretezza è coscienza, e la coscienza è consapevolezza che i soggetti hanno dell'Oggetto, il singolare dell'Universale, il molteplice dell'Unico, il relativo dell'Assoluto.

Questa coscienza risultò impossibile alla Critica di Kant, solo perchè si poneva l'oggetto come altro.

25. L'alterità riconosciuta nella egoità anche con l'uso linguistico.

Queste affermazioni ci aprono la via a discutere quella che possiamo dire la seconda interpretazione che Fichte fa della obiezione, e cioè che essa riguardi soltanto l'uso linguistico. Ci interessa di esaminare anche questa per vedere quanto valga la ragione da Fichte addotta per ribatterla. Ragione che, a nostro avviso, mette a nudo, direi, la connivenza di Fichte col realismo e naturalismo dei suoi contraddittori.

Non è vero, dice Fichte, che o nel linguaggio filosofico o in quello comune noi adoperiamo la

parola io per indicare l'individualità pensante nella sua distinzione dall'altra individualità: l'adopriamo invece per indicare la contrapposizione del pensante all'oggetto. È io, quindi, sia l'io assoluto, l'Egoità assoluta nella sua tetica contrapposizione non sintetizzabile con l'Id, sia l'io sintetico nel suo opporre a se stesso un id che come sua negazione esso pone in se stesso. Io significa coscienza presentata come opposizione soggetto-oggetto. È il presupposto comune ancora a tutto l'idealismo nato da Kant, anche se, come fa l'attualismo, si annulla quella originaria opposizione tetica di Fichte per porre come assoluto atto l'io sintetico del pensante col suo pensato in cui il pensante si nega. La coscienza è presentata puramente e semplicemente come io. La ragione nascosta l'abbiamo resa evidente: il non-io;

l'oggetto è realisticamente continuato a concepire come non coscienza.

Quella che per F. sarebbe quindi quistione soltanto di uso linguistico, non è affatto nè sola quistione di parole, nè problema puramente psicologico.

Comunque, è vero che, per la nostra coscienza concreta, io, in quanto tale, vuol dire il contrapporsi del soggetto all'oggetto, (sia questo la *realtà* non appartenente alla coscienza del realismo o il *pensato* non pensante dell'idealismo, espressioni che, per quanto diverse, rispondono alla stessa concezione dell'oggetto)?

Checchè sia questa soggetto-oggettività, contrapposizione o attiva inerenza, implicazione o mediazione, intuizione o giudizio ecc. (v. § 48), essa caratterizza la coscienza, ma non caratterizza l'io come tale. Questo presuppone quella, e ri-

durlo senz'altro soltanto a quella, non è darcene il concetto. Senza coscienza non v'ha io: d'accordo. Ma si vuol appunto sapere che cosa è l'io nella coscienza. Identificarli, abbiám visto, presuppone tacito il pregiudizio realistico del concetto di oggetto come non coscienza.

È quindi realistico e non idealistico il comune presupposto dell'idealismo, della negatività (o passività, che è lo stesso) dell'oggetto. Per questo presupposto l'io, come soggetto che è coscienza la quale è contrapposta all'essere, viene ad essere privato di essere, non è; e l'id come oggetto che è essere contrapposto alla coscienza, viene ad essere escluso dalla coscienza. Togliete la concezione realistica dell'oggetto, elevatvi a quella concezione che dell'oggettività la concretezza richiede, e il concetto della coscienza, implicando in sè anche il concetto dell'ogget-

to, non come sua negazione ma come sua affermazione anche esso, vi costringerà a porre nella coscienza accanto al problema dell'oggetto il problema del soggetto. L'io allora non sarà più *sic et simpliciter* identificabile con la coscienza. E qui trattasi di determinare proprio il valore dell'io e non quello della coscienza.

Ora, contro l'opinione di Fichte, nella coscienza comune chi dice io, lungi dal volersi contrapporre all'id più che distinguersi dalle altre persone, lungi cioè dal voler afferrare una generica coscienza, vuole proprio affermare la distinzione di sè nella propria coscienza dalle altre persone. Io sta ad indicare proprio nella coscienza l'attività reciproca, e quindi la singolarità in essa. Chi dice io, vuol proprio distinguersi dall'altro io cui dice tu, il che dire vuol dire proprio riconoscerlo come io, e tutt'altro che un falso io messo da me come tale.

Il tu non dice affatto quel che Fichte gli fa dire cioè un io che non pone sè stesso come io ma è posto da un altro io. Per l'io invece è proprio necessitante il tu, cioè l'altro io, col quale egli è in rapporto di reciprocità.

Tu non vuol dire altro che riconoscimento esplicito di quella reciprocità sempre implicitamente affermata da chi dice io. Il tu quindi pone esplicitamente una esigenza intrinseca dell'io, il quale così riconosce lo stesso carattere di tu in se stesso: questo vuoi dire riduzione dell'egoità ad alterità di coscienza.

E questa essenza dell'io non è affatto rinnegata dall'uso comune della lingua.

Lasciamo stare l'uso filosofico, giacchè qui si tratta appunto di determinare il valore del concetto di io, e, messici su falsa strada, trarremo nell'uso filosofico a falsa significazione un voca-

bolo che in concreto è adoperato esattamente. Fichte e tutti quelli che lo han seguito, ce ne darebbero un esempio, e non vogliamo certo contestare loro nè il loro esser filosofi, nè il loro volere adoperare la parola io nel senso che essi dicono. Soltanto faremmo le nostre riserve più ampie circa il conservar che essi facciano, nel loro concreto linguaggio, lo stesso significato da loro filosoficamente attribuito all'io.

Lasciamo dunque stare l'uso filosofico. Ma è proprio sicuro il F. che colui al quale il sarto sta cucendo i panni addosso e per eccessivo zelo di precisa aderenza finisca col far uno, col proprio ago, della viva pelle e della stoffa, è proprio sicuro il F. che il malcapitato quando grida: «Qui ci sono io», voglia soltanto contrapporsi alla stoffa, ad un pensato non io, voglia «con questo io distinguersi non dalle altre persone, ma dalle co-

se» (pag. 88)? Non consiglierei a chicchesia la prova sperimentale, giacchè è molto probabile che il «qui ci sono io» sarebbe accompagnato da un ceffone non dato alla stoffa o all'ago ma al maldestro sarto. Il «qui io» è gridato al sarto, al quale si vuol far capire che non era precisamente quello in cui egli era caduto, di cucirgli la pelle invece che il vestito, non era quello il rapporto di reciprocità in cui si doveva essere tra loro. Vuol fargli capire, che egli si era messo nelle mani di un sarto, e non di un chirurgo.

26. Conclusione.

Poche parole di conclusione.

La dimostrazione data da F. della genesi dell'io individuale non poteva riuscire, perchè si voleva dedurre l'io molteplice dall'io unico. Non si vede-

va, per la ragione realistica più volte ripetuta, che *l'io non può essere unico*. La deduzione, quindi, dell'io individuale non poteva riuscire ad altro che ad un esplicito rinnegamento del carattere di io a tutti gli infiniti tu di fronte ai quali l'io si trova. Fichte non vede ancora, che anche a quell'io, che egli direttamente ha dedotto dalla egoità, deve essere riconosciuto il carattere di tu e quindi deve essere esplicitamente negato il carattere di io.

L'io geniale del filosofo che rifà il corso, mercè una «libera imitazione» come ripeterà poi Schelling, che rifà il corso dell'assoluto Io, non è io neppur esso, perchè è soltanto un tu anch'esso, se è vero quel che dell'egoità pura, Fichte ci ha detto.

Fichte non ha visto adunque la necessità della riduzione di tutti gli io individuali, compreso l'io sintetico che non è tu, a tu, a soggetti empirici,

che, vedemmo, non sono altro che pura e semplice negazione di coscienza.

Non l'ha visto F., perchè vederlo non poteva, pur essendoci per lui il rifugio dell'io nella egoità pura ed assoluta.

Ma anche l'idealismo posteriore, quando ha creduto di vedere ciò chiaramente, e di affermare quindi, cosa che F. non aveva esplicitamente fatta, la unicità assoluta del Soggetto, in verità ha continuato ad ammettere come vero e proprio lo soltanto l'io individuale di colui che parla in prima persona singolare e in questa prima persona singolare racchiude quell'io assoluto erroneamente ammesso come io. Finchè quest'ultimo errore non si vede, quella confusione non si può chiarire. E quindi chi richiama alla concezione dei soggetti empirici, esclude sempre sè, pur in questo richiamo, da questa empiricità, cioè pone sè,

soggetto empirico, come Soggetto assoluto. Senza questa esclusione quel richiamo non avrebbe valore affatto.

Bisogna cominciare col vedere nella soggettività la pura alterità. Solo così si potrà cominciare a porre il problema della individuazione, il quale presuppone che sia coscienza così il soggetto che l'oggetto della coscienza stessa.

L'id, l'oggetto puro non è la non-coscienza: solo quando ciò si intenda, si potrà cominciare ad intendere come sia possibile una individuazione, e si potrà capire quel che c'è di vero in quel che dicevano i contraddittori di F., che, quando io astraggo dalle persone individuali, non mi rimane che un id. C'è di vero, che, quando ci si sforza di superare l'alterità molteplice che è la soggettività, non rimane che l'Oggetto che non è «altro» e non ha «altro».

Ma un tale Id non è nè quello della assoluta te-
ticità fichtiana, nè quello dei contraddittori di Fich-
te. Questo è ancora l'id che non è coscienza: è
l'essere realistico.

CAPITOLO IV.

LA COSA IN SÈ

27. La pretesa erroneità connaturale alla coscienza comune.

Una metafisica critica è possibile, perchè l'oggettività deve ritenersi positiva, senza che per questo essa tolga dal campo della coscienza la soggettività, che, nella sua molteplicità, è positiva anch'essa.

Questo il risultato dei primi tre capitoli.

Fichte nello sforzo di ricercare ed affermare l'egoità nella sua purezza per porre la vera ed as-

soluta concretezza, credette di dover liberare questa da quell'Id, che, come oggetto, risulta invece ineliminabile.

Ne conseguì l'Assoluto come Soggetto, come Io, e l'io individuale come soggetto empirico, che, se non è lo stesso Soggetto assoluto, non è nè soggetto, nè alcun che.

Ora che cosa è questo Id che Fichte non vide, perchè continuò a vedere come tale lo stesso id in cui ciecamente credevano i suoi contraddittori?

Per rispondere bisogna proprio cominciare da questo id dei contraddittori.

Dice Schelling⁴: «Oltre i pregiudizi artificiali importati nell'uomo, ve n'ha di molto più originari, posti in lui non dall'insegnamento o dall'arte, ma dalla natura, pregiudizi questi, che, all'infuori del

⁴SCHELLING, *System des transscendentalen Idealismus*, Einleit. § 2; Leipzig, 1924, P. 8.

filosofo, tengono luogo, per tutti quanti gli altri uomini, di principi di ogni sapere e valgono anzi come pietra di paragone di ogni verità per chi pensi da sè ingenuamente. Il pregiudizio fondamentale, al quale tutti gli altri si riducono, non è che questo: *v'ha delle cose fuori di noi*».

Il non filosofo (der blosse Selbstdenker, a dirlo con Schelling), che legga queste parole del filosofo Schelling, penserà subito che, checchè dica Schelling, a tenersi a quella coscienza comune che tutti ci lega nella nostra reciproca comprensione e che non possiamo superare senza cadere in arbitri più o meno fantasiosi e disgreganti l'unità della umana ragione, a tenersi a detta coscienza, quelle cose fuori di noi non possono non esserci, e perciò la credenza ad esse non è affatto un pregiudizio. Il filosofo, che trova pregiudizio quella credenza, esce, *sic et simpliciter*, da quella

coscienza, e noi non lo disturberemo, pensa l'uomo comune che di questa si fa forte, in questa sua solitudine filosofica ma non umana nè razionale: la coscienza comune ci impone le cose fuori di noi, la cui esistenza quindi non è affatto un pregiudizio.

Se questo il non filosofo dicesse veramente con la coscienza comune, Schelling avrebbe ragione. Ma il vero è che il non filosofo ciò dicendo filosofeggia anche lui: la coscienza comune è fuori causa.

Dobbiamo perciò invertire la posizione schellinghiana: Se pregiudizio è, ed è tale veramente, il giudizio che la cosa in sè sia fuori di noi, tal pregiudizio non «l'ha posto nell'uomo la stessa natura», cioè non è costitutivo dello stesso animo umano in quanto tale.

Con buona pace di Schelling, se così naturalmente impastato di pregiudizio fosse l'animo umano, non ci sarebbe mai stata barba di filosofo, che avesse saputo o potuto rifarne la natura: avrebbe infatti dovuto rifarla proprio avendo come mezzo quel tale impasto di pregiudizi che sarebbe l'animo umano. Sarebbe questo, in fondo, come lo direbbe un acuto nostro filosofo scomparso or è pochi anni, il Guastella, un sofisma *a priori* della umana ragione; e da tali sofismi *a priori*, non ci si salverebbe in nessun modo, se ci fossero; perchè non potremmo vederli come tali. Il vederli è appunto indizio che non sono conaturati, non sono *a priori*. Ci saranno se mai degli *idola specus, theatri, fori*, non ci possono essere degli *idola tribus*, quando questa *tribus* è la stessa ragione.

Non è mai superfluo insistere su questo, giacchè è esso un pregiudizio scettico che sotto larvate forme vien fuori, quando meno ce l'aspettiamo. È il presupposto tacito della odierna distinzione tra la cosiddetta coscienza dell'uomo comune e la coscienza speculativa del filosofo, tra la logica astratta dell'una e la logica concreta dell'altra.

Dare la liberazione dal pregiudizio soltanto al filosofo in quanto tale, lasciando il pregiudizio conaturato nell'animo del non filosofo, che dispone della coscienza comune, è un motivo più scettico di quello schietto, che, dalla natura contraddittoria della umana ragione chiusa nel senso, in teoria non salvava, e ben a ragione, neppure quella del filosofo, quantunque di fatto il filosofo scettico, per persuaderci di ciò, si dovesse, per sè,

presupporre salvo da questa inconcludente contraddizione.

Questa connaturale erroneità che vorrebbe contrassegnare la coscienza comune e così distinguersela dalla coscienza speculativa, ha, nell'idealismo, origine da quella dialettica naturale e necessaria in cui Kant faceva cadere la ragione non critica. Ma la concezione kantiana di questa dialettica erronea del pensiero comune, sebbene giustifichi la propria origine da una parte con la legittima opposizione di Kant a quella filosofia del senso comune e a quel popolarismo che presentavano la propria soma di pregiudizi filosofici acritici ed anticritici come coscienza comune e dall'altra col nascere stesso della ragione critica come vera e propria e quindi universale ragione, questa concezione non ha più diritto di farsi valere e tanto meno di acuire il dissidio tra co-

scienza comune e coscienza speculativa, quando, in forza della stessa indagine critica, devesi nella ragione critica riconoscere la stessa dialettica della coscienza comune.

È vero, il non filosofo non può giudicare di filosofia, ma non perchè la sua ingenua coscienza sia, in concreto, irrimediabilmente tenuta dall'errore, ma solo perchè egli della concretezza della propria coscienza non si è reso ancora, conto fino al punto in cui il filosofo è pronto a renderglielo.

Liberata così la coscienza comune da questa accusa di erroneità che suole ancora, quantunque velatamente, essere portata nella caratteristica di volgarità di cui la si gratifica, ricerchiamo se è vero che la coscienza comune come tale ammetta la cosa in sè come fuori di noi. «Fuori di noi», che è quell'id dei contraddittori di Fichte, di

cui Fichte ebbe il merito di cominciare a mostrare l'inconsistenza come cosa in sè, ma che ebbe il torto di ritenere senz'altro l'unico possibile concetto di cosa in sè.

Quando si veda bene che cosa tutti intendiamo per «cosa», e che per «noi» ci risulterà che la stessa coscienza comune ci libera dal pregiudizio della cosa in sè come fuori di noi, e ci addita il concetto di quella cosa in sè che nella sua concretezza essa attua.

28. Il concetto comune di cosa come quid unificante.

Le cose fuori di noi sarebbero le cose in sè, proprio come cose, e non le cose in quanto apprese dalla coscienza. Il saper le cose, si dice, presuppone l'esistenza delle cose. Quindi le cose

in sè (le cose in questa loro schietta esistenza di cose; le cose proprio come tali, *sic et simpliciter*) sono indipendenti da questo loro esser sapute, e quindi fuori della coscienza che è appunto questo saperle.

Questo ragionamento si attribuisce alla coscienza comune, quando si dice che per essa è un insuperabile pregiudizio l'ammissione della cosa in sè come al di fuori di noi.

Vediamo, dunque, che cosa in verità ci è nella coscienza comune, quando questa pensa la cosa e se proprio in essa, come tale, ci sia detto pregiudizio.

E non possiamo cominciare dal distinguere la cosa in sè da una qualch'altra cosa, giacchè la ingenua coscienza comune, di questa distinzione, non sa nulla.

Dobbiam dunque vedere quando per la coscienza comune si ha quel che dicesi cosa.

E qualunque cosa può servir d'esempio; anzi di questo «qualunque» è essenziale che ci si ricordi, se vogliamo sapere l'esigenza in cui la coscienza comune è nell'affermazione delle cose.

È, dunque, cosa un fiore come un astro; l'universo come un granello di sabbia; un vivo sentimento come un organico sistema filosofico.

Come vedesi, prescindiamo per ora, perchè prescindere dobbiamo nella ingenuità della coscienza comune, dal richiedere se quando il cosiddetto pensiero sia scisso dalla cosiddetta natura, siano una cosa, ciascuna per sè, anche questo pensiero e questa natura, e in che entrambi sian fatti cosa, che sia, cioè, per loro quel «qualunque» che appunto perchè è di qualunque cosa costituisce la cosalità stessa.

E conseguentemente prescindiamo anche dalla distinzione tra cose e persone, che in fondo è una distinzione entro le cose stesse, se è vero che le persone in qualche modo sono, e se è vero che per la coscienza comune tutto che in qualche modo è, è reale cioè appartiene a cosa, è di cosa: la realtà è anche delle persone.

Quando, dunque, per la coscienza comune si ha quel che dicesi cosa?

Se è vero che non possiamo tralasciare il «qualunque» giacchè altrimenti non avremmo trovata la cosalità delle cose, per la coscienza comune si ha «cosa» quando si ha «essere», ma essere che importi una qualsiasi unificazione. Qualunque cosa è fatta cosa dal suo essere con una unificazione di «proprietà», le quali con la loro varietà fanno della cosa una determinata cosa.

Ora: sia che queste determinazioni, che si aggruppano saldamente fino a fondersi in uno in ciascuna cosa, siano numericamente separate le une (costitutive di una cosa) dalle altre (costitutive dell'altra), con la separazione stessa di una determinata singolare cosa dall'altra, e quindi abbiano la radice loro nella singolarità stessa della cosa e quindi ciascuna cosa sia, in sè stessa, singolare; sia che invece queste determinazioni che ritroviamo le stesse, in maggiore o minore grado e numero, nelle singole differenti cose, appunto per poter essere le stesse, non siano numericamente separate, e quindi, col loro fondersi e superare la singolarità delle cose, traggano anche queste a superare la loro singolarità, – sia nell'uno che nell'altro caso sempre, per la coscienza comune, la cosa importa quell'essere unificante che sopra abbiain detto. È questo, del-

la unificazione, il concetto implicito su cui si fonda la comune distinzione tra cosa e sue proprietà. Questa ammissione della coscienza comune sussiste, anche se si voglia, per un momento, attribuire ad essa l'invincibile credenza ad una assoluta molteplicità delle cose come tali. Siano le cose, in sè, molte o una sola, sempre la cosa in sè, per esser tale, importa il detto essere unificante, che fa sì che ciascuna cosa sia cosa.

La cosa non è dunque, per la coscienza comune, costituita nè dalla singolarità molteplice nè dalle determinate proprietà, che, pur trovandosi in tutte o in un certo numero di esse, pure sono in ciascuna variamente individuate.

Cosa è, per la coscienza comune, questa attuale organicità individua, unica o molteplice, identica o mutevole, eterna o temporanea, ecc.,

che pone la coscienza nella necessità di dire «è».

Se questo essere unificante, che per la coscienza comune è la cosalità di ogni cosa, sia, o no, quel che la filosofia ci vuol fare intendere come cosa in sè, noi ancora non sappiamo, perchè non vi abbiamo ancora trovata la distinzione tra cosa in sè e qualch'altra specie di cose che non siano in sè.

Nè sappiamo quindi ancora se questo *quid* unificante che è la cosalità di qualunque cosa, sta, dogmaticamente, nelle cose in sè stesse, o, criticamente, nel soggetto che unifica. È quistione questa che ancora non ci risulta, e che, nella posizione ingenua in cui siamo, non ci riguarda.

Sappiamo quindi soltanto questo, che, se è vero che l'esigenza da cui la coscienza comune è costretta ad affermare la cosalità di qualsiasi co-

sa è questo *quid* unificante, sappiamo che la cosa in sè come fuori di noi, lungi dall'essere un pregiudizio della coscienza comune, non risulta a questa nella affermazione che, con la sua concretezza, essa fa della realtà. Per ora non diremo che la esclude; ma possiamo fin d'ora dire che non la esige.

29. Cosa ed elemento: il concetto scientifico di cosa.

Ma lo scienziato che legga queste sì semplici considerazioni e rifletta quindi alla loro ingenuità, penserà e dirà che queste pretese cose della coscienza comune sono le cose della volgare coscienza empirica, che, esaminate al lume della scienza, non si appalesano come le vere cose reali, le vere *res* costitutive della realtà. Cosa ve-

ra e reale, cosa in sè non è il fiore o l'albero, l'animale che vive e si rigenera, il cosmo pur nel fascino della sua bellezza; ma la cellula che ci dà ragione della vita e che si perpetua nell'alternarsi degli individui viventi, l'energia che con la sua legge ci dà ragione dell'ordine dei mondi innumerevoli anche se finiti.

E tante ed altrettali e più profonde considerazioni ci farà fare lo scienziato mano mano che si profonderà nella cosa. E abbandonerà poi la cellula per lo stato colloidale, la materia per l'energia, abbandonerà gli atomi, scoprendovi in ciascuno un sistema, e così via.

La realtà è molto più profonda del suo primo apparire; egli ci dirà. Le cose non son dunque queste che colpiscono e dilettono i nostri sensi, son qualcosa che sotto ad esse noi discopriamo. Le vere cose son queste che la scienza col tena-

ce suo lavoro scopre, non quelle che appaiono al senso di tutti. E perciò, dirà anche lo scienziato, come già il filosofo Schelling e tanti altri con lui, non dobbiamo fidarci della coscienza comune.

E certo queste cose che la scienza scopre e addita alla coscienza comune, saran forse, e il forse non è affatto da dimenticare, più reali cose di quelle che questa nella sua ingenuità stima tali; ma se cose sono, bisogna che soddisfino a quella esigenza che la cosa come tale ha nella coscienza comune, e cioè il detto *quid* unificante. La scienza indagherà la costituzione delle cose, ma non potrà ridur mai la cosa a ciò che non è cosa. L'assoluto elemento, messo anche che come tale sia pensabile, non per questo sarà la cosa stessa: se mai, la costituirà. Lo scienziato in concreto, come uomo che vive e pensa, si trove-

rà di fronte alle stesse cose, di fronte alle quali si trova l'uomo non scienziato: il fulmine o la luce, l'organismo vivo o il minerale, un ricinto pezzo di terra o il sistema dell'universo. Lo scienziato mi scomporrà quelle cose nei loro elementi, mi dirà di che son costituite. Crederà forse, additandomi questo elemento, di indicarmi il *quid* unificante di un certo genere di cose o anche di tutte quante mai le cose possibili. Ma basta che egli per poco rifletta, perchè si accorga che l'elemento che egli sempre scopre, non è lo stesso *quid* unificante. Basta che egli ci dica come il preteso elemento è fatto, perchè egli presupponga l'esigenza unificatrice della cosa. La scoperta degli elementi della cosa, non scopre la cosa come tale. Ed invano porrà, accanto agli elementi, qualcos'altro che dica forza, energia, o com'altro si voglia, determinandola nelle sue leggi; invano ridurrà quegli ele-

menti a questa energia. Si tratterà sempre o di energia ridotta ad elementi, o di astratta energia. Le cose continueranno ad esser fatte cose da questo misterioso *quid* unificante che la scienza non toccherà mai. E la scienza di oggi se n'è persuasa.

La scienza quindi scoprirà. tutto quello che vuole; ma non scoprirà mai la cosa come tale, che richiederà sempre quel *quid* unificante che sopra abbiām detto.

Soltanto, in questo sovrapporsi della indagine scientifica alla ingenua coscienza, c'è come un oscurarsi di quella che è l'esigenza schietta della cosa. Oscurarsi che non è un perdersi, ma è un nascondersi ancora più, un rendersi ancora più implicito, appunto perchè la coscienza esplicita è impegnata in questa nuova analitica e ricostruttiva ricerca; è impegnata a scomporre e ricostruire

le cose. E si spiega quindi il ricorso, da una parte, al singolarissimo elemento ingrediente di ogni cosa mai, e, dall'altra, all'universalissima legge in cui par del tutto perduta quella singolarità.

Ma, implicitamente, nel procedere stesso delle sue ricerche, lo scienziato come l'uomo comune continuerà a porre la cosalità della cosa in quel *quid* unificante che sopra abbiām detto, quel *quid* in cui s'incentra la varietà del *quale*.

Il concetto di cosa adunque non si muta nè progredisce con la scienza: rimane quello che era, pur nascondendosi, quasi per non dare impaccio all'indagine.

C'è soltanto nella coscienza scientifica come un primo apparire di una distinzione tra la cosa proprio come tale ed un qualch'altra cosa che ne ha le apparenze, ma non è veramente cosa. Ma, come alla coscienza comune, così neppure a

quella scientifica risulta una cosa in sè che sia caratterizzata da questo suo essere fuori di noi. Anche la scienza, di questa distinzione, non ha ragione di occuparsi. Nè la coscienza comune nè quella scientifica implicano o esigono l'affermazione che la cosa in quanto tale, la cosa in sè, sia fuori della coscienza. Di tal problema non si occupano; ed entrambe invece, occupandosi della cosa, implicitamente mostrano che questa non è estranea a loro come coscienza.

30. Cosa e concetto: il concetto filosofico di cosa.

Se lo scienziato come tale non tocca il concetto che la coscienza comune ha della cosa, questo è invece preso di mira dal filosofo, quando si accor-

ge di quel semplicissimo ma pur comprensivo atto che è il conoscere.

E quella vera cosa che lo scienziato scopre tuttora al di sotto dell'empirica cosa comune, perchè più persistente e quindi più reale, più cosa, vuol farsi cosa ancora più vera, ancora più cosa, quando il filosofo scopre la semplicissima distinzione che v'è tra la cosa esistente e l'oggetto conosciuto, tra cosa-essere e cosa-coscienza.

La filosofia crede di scoprire così la cosa in sè. E questa scoperta procede per due gradi.

Si scopre prima che è da distinguersi la cosa dalle sensazioni che ciascuno di noi, in quanto soggetto senziente, ne ha, e che non solo sono differenti per la stessa cosa, ma possono anche mancare pur permanendo la cosa. L'oggetto di coscienza di un soggetto senziente non è dunque la cosa in se stessa.

E da Platone ed Aristotile in poi la distinzione si fissò saldamente: la cosa in sè non è la cosa sentita.

Ma non bastava: se la cosa in sè non è l'oggetto sentito, essa non è neppure l'oggetto concepito. Non basta distinguere la cosa dalla sensazione, bisogna anche distinguerla dallo stesso conoscere intellettuale. L'oggetto che io conosco, per il fatto stesso che è oggetto conosciuto, non è la cosa in se stessa. La cosa in sè, come non è la sensazione, così non è il concetto che se ne ha. Il concetto che io ho della cosa e che io posso anche dimenticare, non è la cosa nel suo essere che rimane al di là di ogni dimenticanza e quindi anche al di là di ogni ricordo. E se anche tal concetto è qualcosa (intelligibile), che, in sè, non ha possibilità di oblio, resta esso pur sempre un concetto che non è la cosa. «Vera idea Petri est...

quid... omnino diversum ab ipso Petro» dice con la sua cristallina chiarezza Spinoza⁵. C'è una cosa *in re*, ed una cosa in mente.

Al di sotto della persistenza, cercata dallo scienziato sotto il fugace e mutevole apparire delle comuni cose, entro le quali pur lo scienziato si muove e vive, c'è da ricercare puramente e semplicemente la cosa stessa nel suo essere. Il mio concetto, vede poi ancora e pensa attonito il filosofo, è sempre predicativo e quindi mi discopre, se mai, le proprietà della cosa, non mi discopre – e tanto meno è – lo stesso essere concreto della cosa. Questo essere della cosa in se stessa, di fronte al concetto, è un «più» che nessun concetto riuscirà mai a chiudere nel suo processo predicativo. Questo essere *in sè* della cosa è la vera

⁵*Tractatus de intellectus emendatione*, in *Opera Hagae Comitum*, 1895, I, p. 11.

cosa, dice il filosofo allo scienziato: non la fuggente cosa mutevole del volgo, ma neppure la pretesa vostra invariante cosa che avete ottenuta elaborando il comune sentire (cioè quella fuggente cosa mutevole) col lambicco dei vostri strumenti e del vostro pensiero associati nella bisogna. Cosa in sè invece è l'essere stesso della cosa: un assoluto «più» non solo della sensazione ma anche del concetto. Volgo, voi, io, con le cose che conosciamo, siamo irrimediabilmente nel concetto. Quando pretendiamo di uscirne, non facciamo che cadere nel senso: e siamo così ancora più lungi dal raggiungere la cosa in sè.

È la scoperta che primo Kant ha fatto della esigenza del realismo il «più» esistenziale, appunto perchè esistenziale, è al di là del concetto, è conoscitivamente ineffabile per quanto affermabile.

Su questa scoperta kantiana precritica e critica si fonda quella intorno a cui tutta la critica si aggira; la duplicità dell'oggetto. C'è un *oggetto-cosa* che è la cosa in sè, che il pensiero afferma ma non conosce, e che perciò (per questa affermazione), fa riflettere Kant, fu giustamente detto dagli antichi noumeno. È il pensiero, in questa sua sommità che dicesi filosofia, che afferma la cosa in sè, e, proprio con questa sua affermazione, la dichiara irraggiungibile. C'è poi anche un *oggetto-concetto*, che in quel «più» esistenziale della cosa in sè ha solo il suo punto di partenza; ma, per se stesso, consiste in quel moto di predica-
zione che è il giudicare, forma essenziale dell'umano conoscere. Quel punto di partenza dato dall'oggetto-cosa a quell'eterno discorrere che è l'oggetto-concetto, resta sempre al di fuori di questo discorrere; è assoluto punto di parten-

za, pel quale il concetto non sarà mai di passaggio.

Ecco qui la cosiddetta cosa fuori di noi:
l'oggetto-cosa, che, pel suo essere *in re*, cioè in cosa, in sè, non è il concetto che da essa soltanto parte, lasciandola, anche al momento di partire, al di là di sè: l'oggetto-cosa fuori dell'oggetto-concetto.

Kant ha additata la cosa che non è *oggetto*: pare abbia finalmente compiuta la scoperta cominciata da Socrate.

Se adunque c'è un colpevole di questo radicato pregiudizio delle cose fuori di noi e cioè fuori della coscienza, questi è proprio il filosofo. Nè la coscienza comune, nè la scienza sa nulla di questa distinzione dell'essere in sè dal conoscere.

E chi avrebbe data la dimostrazione più chiara di questa distinzione sarebbe proprio quel Kant,

dal cui pensiero invece lo Schelling giustamente traeva quell'idealismo che di quel pregiudizio è a sua volta la più chiara confutazione. Fino a Kant si può dire che il realismo non aveva saputo esplicare se stesso; esso non aveva scoperta la cosa in sè che affermava. La scopre Kant. Ed è un progresso, e decisivo, che egli fa fare al pensiero speculativo. La kantiana cosa in sè non è soltanto un residuo dogmatico.

Fino a Kant quella distinzione che Socrate aveva scoperta, contro il soggettivismo sofistico, tra la cosa come oggetto di coscienza del soggetto conoscente e la cosa che, nell'esser suo universale, supera questa soggettiva coscienza, si può dire che rimane inavvertita dominatrice di tutto il pensiero speculativo. E mentre si accetta e si accentua la distinzione, e su di essa si argomenta, nello stesso tempo non se ne chiarisce il signifi-

cato e non si vede quindi che la famosa essenza oggettiva della cosa, una volta posta la distinzione, non può essere la cosa stessa. Questa confusione è la caratteristica del pensiero dogmatico, e il chiarimento di essa quella del pensiero critico.

E perciò, non ostanti le confusioni e le conseguenti oscurità, Kant ha ragione contro Berkeley nel difendere, con tanta intollerante acredine, il proprio realismo contro l'idealismo sognante. Berkeley era ancora dogmatico. Il «fuori di noi» della kantiana cosa in sè non era da Kant inteso spazialmente e forse neppure categoricamente. È un «fuori di noi» non riducibile, per Kant, nè a intuizione, nè a concetto; non riducibile, anche se Kant, nella difesa che ne fa, ricorre all'una o all'altra di queste riduzioni.

31. Contraddittorietà di tal concetto filosofico di cosa in sè.

Però questo concetto filosofico della cosa in sè, che pare coroni due millenni di speculazione, a chi ben lo guardi, è contraddittorio.

La dimostrazione storica è stata data a passi gradualmente dall'idealismo post-kantiano, del quale ha posto sicuro ed esplicito il fondamento Fichte anche riguardo al metodo dialettico portato a sistematico compimento da Hegel.

Che questo concetto della cosa in sè sia contraddittorio, è facile riconoscere: la cosa in sè, per noi che col pensiero l'affermiamo, non può essere che un concetto, o una idea, un «in noi», sempre qualcosa che è nella nostra coscienza razionale, non mai un «più» di questa, il «più» realistico. E invece il concetto che della cosa in

sè Kant ha fissato, rigorosamente deducendolo dalla filosofia precritica, che era tutta realistica, è un concetto di un qualcosa che non solo non è concetto, ma, per essere il «più» realistico, è sempre di là dalla nostra coscienza che l'afferma. Per esser fuori della nostra coscienza, deve esserci dentro; e una volta dentro, non è più quel che deve essere.

L'affermazione noumenica della cosa in sè (pur lasciando da parte l'intuizione sensibile), per quanto vogliamo distinguerla dal concetto intellettuale, resta pur sempre un concetto razionale di quella cosa. E Kant non si sottrasse a questa necessità: la disse concetto della ragione, idea; e, peggio ancora, la determinò poi come Dio, anima, mondo, libertà, fine ecc.... Quell'irraggiungibile «più» era raggiunto; l'inconoscibile era conosciuto. E quand'anche si ammetta una natura *sui*

generis di quell'affermazione come atto della nostra coscienza; quand'anche si faccia da Kant cedere le armi dinanzi all'aggressione di Jacobi, e gli si faccia, per ipotesi, ammettere che quella affermazione del noumeno non è che sentimento razionale; sempre essa rimarrà un fatto nostro di coscienza, dal quale soltanto risulta un assoluto «più» della nostra coscienza stessa: la cosa in sè. Con questo «risultare» della cosa in sè dalla coscienza, essa nega se stessa come tale: è contraddittoria.

La distinzione kantiana tra pensare e conoscere non riesce dunque a salvare la cosa in sè da questa sua essenza contraddittoria, anche quando con Jacobi si neghi la discorsività della ragione. Tanto meno vi riuscirà quando si ricordi che la ragione per Kant non esce dalla natura discorsiva dell'intelletto, anzi ne è la sublimazione.

La cosa in sè, adunque, per essere quello che è, deve essere riduzione a coscienza razionale di ciò che a coscienza razionale è irriducibile. *La cosa in sè*, per essere il detto «più» realistico, *non dovrebbe essere mai oggetto*; ed invece ogni affermazione che della cosa si faccia, è, per lo meno, una contaminazione di essa col razionale oggetto: *ogni affermazione di cosa è oggettiva*.

Kant si può dire che vide esplicitamente questa incompatibilità tra cosa ed oggetto soltanto per il concetto. Quindi già per Kant della cosa in sè non si ha un concetto; questo ci dà soltanto un oggetto, non mai una cosa. Non si accorse però che quel «più» realistico della cosa in sè, per essere quello che deve, richiede la stessa incompatibilità con ogni forma della coscienza razionale; nel momento stesso in cui esso diventa un *quid* di pensiero non è più il «più» realistico, che

in tanto ha ragion di essere affermato in quanto è distinto dall'oggetto di coscienza. Quel «più» dunque richiede e nega la coscienza razionale: la richiede per essere affermato, la nega con l'intima essenza sua. Il ricorso alla «idea» cioè al «concetto di ragione» non salva Kant da questa contraddizione, ma lo irretisce in nuove difficoltà nascenti dalla duplicazione che così si fa della cosa in sè: una che rimane l'inesplorata radice del sentito, l'altra che è l'elaborazione somma del concepito.

La contraddizione fu vista, si può dire con esplicita chiarezza, dal Fichte, il quale però la ritenne una contraddizione indispensabile, epperiò egli potè a ragione dirsi ancora kantiano. Ma l'umana conoscenza, egli dimostra, non è inficiata da questa contraddizione. Nella umana conoscenza infatti di quella contraddittoria cosa in sè, non rima-

ne che l'elemento negativo, cioè la non-coscienza. Il sì di questa non-coscienza che è la cosa in sè, nella coscienza razionale non solo non risulta affatto, ma non è affatto neppure necessario. Tutta la razionalità, teoretica e pratica, è perfettamente costruibile, posto come positivo soltanto l'io. Quel «più» della cosa in sè, che in sè dovrebbe essere positivo, nella coscienza non può essere che negativo. La coscienza, dunque, non è affetta da quella contraddizione che è il costitutivo essenziale della cosa in sè.

Fichte quindi si può dire che lasciava al suo posto quel kantiano «più», punto di partenza della conoscenza. Il «più» realistico di Kant non è più per Fichte punto di partenza di una rettilinea via della conoscenza; è invece punto che il conoscere continuamente lambisce nel suo viaggio circolare, senza mai travolgerlo nella sua circolarità.

Ma non è difficile vedere che così lo stesso Fichte rimaneva in qualche modo nella contraddizione kantiana, pure credendo di averla perfettamente superata. Il superamento vero, una volta riconosciuto alla cosa in sè kantiana il «più» realistico, sta nel riconoscere la ineliminabilità della contraddizione dalla stessa coscienza. Così il punto di partenza, proprio con la sua contraddittorietà, costituisce lo stesso moto della conoscenza: il punto di partenza, riconoscendo la propria contraddizione, si riconosce esso stesso come moto: moto circolare e perciò senza punto di partenza o con infiniti punti di partenza. La cosa in sè, proprio nella sua contraddizione, si riconosce come la stessa conoscenza che se ne ha. La natura contraddittoria della cosa. in sè si impone alla stessa coscienza che pretende conoscerla. E solo così fanno uno. La coscienza ha dovuto rico-

noscere in sè quella contraddizione in cui si era messa scoprendo essa, coscienza, la cosa in sè.

È lo sviluppo storico che poi si è avuto dalla opposizione fichtiana, dimenticandosene la posizione.

Si è così annullata la coscienza, ridotta soltanto ad un dir di no; ma si è annullata anche la cosa in sè.

Questa, proprio mentre si voleva fissare l'essere in quanto opposto al conoscere, finiva con l'essere totalmente travolta nello stesso conoscere. Il «più» realistico, punto di partenza (limite) della coscienza, ma in sè positivo, scompariva affatto, ridotto, come fu, da prima ed unica affermazione della *res* in quanto tale, a schietta e pura negazione della coscienza in quanto tale, e finalmente a pura e semplice negazione senz'altro.

Questa negazione della precritica cosa in sè da parte dell'idealismo è definitiva. Invano perciò si affannano a puntellare la fortezza dogmatica della cosa in sè i realisti conservatori. Kant avvistò con chiarezza tale cosa in sè realistica, e le artiglierie del pensiero, rese una buona volta libere proprio dall'ingombro di essa, la demolirono senza residuo. Con tale scoperta Kant rese alla filosofia il merito di individuare e quindi far togliere di mezzo il fantoccio di una cosa fuori della coscienza, che quella morta filosofia che è la coscienza volgare, nella eterna parodia che fa e farà della filosofia viva e vitale, si era creato cristallizzando gli sforzi che la filosofia da Socrate in poi aveva fatto in questa penetrazione della cosa, che è la distinzione del suo essere universale dalla conoscenza individuale che se ne abbia.

Quel fantoccio, abbiamo visto, non c'è nella coscienza comune; a ricrearlo si affannano i realisti. E perciò questa, tanto vana quanto laboriosa fatica, venga d'oltre Alpe o di oltre Oceano, o sia fatta in casa nostra⁶, anche questa certo non infe-

⁶Per quest'ultima mi riferisco specialmente a due recenti memorie, una del Tarozzi, *L'idea di esistenza e la pensabilità del reale trascendente* (presentata alla R. Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna Serie III, vol. I, 1926-27, ed ora ristampata nei cap. II-V del vol. *L'esistenza e l'anima*, Bari, 1930) e l'altra del Baratono, *La cosa in sè* (negli Annali della Facoltà di Lettere della R. Università di Cagliari, Bologna, 1928).

Entrambi tentano una difesa del realismo, cercando di giustificare un ontologismo realistico, che però, nella stessa difesa che se ne fa, diventa logico nell'uno, psicologico nell'altro.

riore a quella, non può non rimanere senza efficacia filosofica, solo ai margini della corrente viva del pensiero nel migliore dei casi.

Diventa logico nel Tarozzi, giacchè non voglio fargli il torto di credere che egli veramente concepisca il pensiero come l'ago calamitato della bussola, o come la bussola stessa, dalla quale è fuori la stella polare, come sarebbe fuori del pensiero il «pensato» in quanto «inferito logicamente» (p. 32). Se tal «inferito logicamente» è pensato, se si concede al Tarozzi che «per natura sua il pensiero cerca ciò che non è pensiero» (p. 31), e se quel pensato è questo «non pensiero» cercato dal pensiero, non vede il T. che siamo proprio a quel concetto della cosa in sè come non io che Fichte credette di trarre da Kant, e da cui necessariamente si svolge la dialettica contraddittoria

È dunque imbattibile la posizione idealistica in questa pura e semplice negazione della cosa che non sia coscienza in quanto è in sè.

di Hegel? Quando il T. dice che «se vi è qualche cosa di pensabile, è precisamente e per eccellenza la realtà trascendente, perchè noi la pensiamo tutte le volte che pensiamo l'esistenza» (p. 8), non si accorge che si ripone ingenuamente in quella contraddizione intrinseca del realismo, che già Kant, preparato da Hume e da Berkeley, aveva messa in evidenza anche senza volerlo, e rimanere nella quale è o voler ignorare la scoperta kantiana e rimanere in pieno dogmatismo dopo due secoli di critica, o riconoscere come legge del pensiero la contraddittorietà e dover quindi passare al dialettismo contraddittorio?

Certo più scaltrita ma altrettanto vana a me pa-

O infatti si ritiene valido il principio di contraddizione, e allora tale cosa in sè, che è la contraddizione più comprensiva possibile, sarà eliminata dal principio stesso di contraddizione: il realista

re la difesa del Baratonno. Per lui il reale è il sensibile, e la sensazione non è «una realtà di natura esclusivamente *psicologica*, o primo fatto cosciente e perciò soggettivo, il che posto non c'è più alcun modo di uscire dal solipsismo per forza di ragionamento» (p. 13). Ed io concedo volentieri al B., per quanto la concessione possa parere scandalosa, che la sensazione (io direi il sentire, ma per l'attuale discussione non importa) non sia un fatto soltanto soggettivo. Ma non è un fatto di coscienza sol perchè non è un fatto soltanto soggettivo? Lo scambio del concetto di soggetto con quello di coscienza è un errore che io da tempo ho denunziato e che anche gli idealisti hanno

che tal principio ammetta, quando di ciò sia veramente consapevole, si accorgerà che egli, quando crede di pensare la cosa in sè, non pensa nulla, perchè, se qualcosa pensasse, penserebbe

preso, senza discernimento, dal realismo dogmatico. La dimostrazione che il B. dovrebbe dare per dimostrare la sua tesi è che la sensazione non sia coscienza, cioè la sensazione non si senta. Il poterla considerare come fatto fisico o come fatto psichico (p. 14) non vuol dire anche escludere quel considerato fatto fisico dalla coscienza. E l'appartenenza della sensazione alla coscienza non vuol dire che essa non sia reale, anzi è la condizione perchè reale sia. Che cosa poi voglia dire «io non posso essere assolutamente certo che di ciò che sento» (p. 20), se non si include nel campo della certezza e quindi della coscienza quello che sento, io non intendo. E quando si sia

una contraddizione, negherebbe il principio che egli ammette. L'idealismo, adunque, in tal caso è inattaccabile: gli attaccanti devono servirsi di armi (principio di non contraddizione) che sono rese

intesa questa ineliminabilità della sensazione dalla coscienza, la tesi del B. si ridurrebbe a voler costruire la coscienza logica su quella psicologica, il pensiero sul senso ancora empiricamente inteso e non portato, come devesi, nel campo stesso del pensiero; si riduce ad un psicologismo che fu sempre storicamente ed è logicamente l'anticamera dell'idealismo. Rifletta il B. sui cenni, che, sul sentire come forma concreta di spiritualità razionale, io ho dato qua e là certo in forma ancora molto sommaria ma pur in intima coerenza col concetto di concreto che vengo sviluppando, e trarrà, io spero, da quella esigenza del sentire, nella cui soddisfazione egli trova motivi di

inservibili proprio dallo stesso principe (detta cosa in sè) al cui servizio sono, e che è, in sè, contraddizione. Che il principio di non contraddizione sia, nell'essenza sua, dogmaticamente realistico, è ancora da dimostrare. Eppure è questo il presupposto su cui tanto idealismo si fonda nel condannarlo senz'altro. Può darsi invece che esso sia proprio il principio che condanna il realismo.

Se poi il realista tal principio di non contraddizione non ritiene valido proprio per salvare questa contraddittoria cosa in sè, se non vorrà rimanere in un grosso eraclitismo e rinnegare così come suo pensiero quel moto contraddittorio che egli pur, pensando la cosa in sè, afferma, si sentì —
ampia ed acuta riflessione (cfr. i suoi studi sulla *Critica del Giudizio* di Kant), sviluppi ben più profondi di quel psicologismo nel quale ora, senza volerlo, il B. si chiude.

rà subito trasportato di peso nel dialettismo hegeliano, il quale appunto, come abbiamo accennato, non è che l'elevazione a sistema spirituale della contraddittoria cosa in sè scoperta da Kant come realtà. Sarà, cioè, portato nel più pieno idealismo.

32. La concezione negativa o contraddittoria della cosa in sè conseguenza della predetta concezione filosofica (realismo) della cosa in sè.

Dunque la cosa in sè, in quanto cosa distinta da quella della coscienza e quindi ineffabilmente fuori di questa, o puramente e semplicemente non è, o è la stessa contraddizione dialettica con la quale essa è affermata.

In entrambi i casi, se ricordiamo (§ 30) che *la cosa in sè* che la filosofia ha voluto distinguere dall'oggetto conosciuto, è lo stesso essere nel suo esistere *sic et simpliciter*, in entrambi i casi veniamo a dire che l'essere è non essere, che *l'essere non è*.

Questa conseguenza, si sa, è stata storicamente tratta dall'esame del concetto di cosa in sè kantiano. E quindi quella logica trascendentale, mediante la quale Kant primo iniziò la individuazione critica del concetto di cosa in sè, si sviluppò come dialettica contraddittoria, e si presentò in tal veste come la vera logica, che tollera ancora accanto a sè la logica dell'essere, la logica del non contraddittorio, ma soltanto come logica di quella coscienza comune nella quale si annida inestirpabile l'errore dell'essere in sè positivo.

Dinanzi a questo duplice risultato: 1) l'essere in sè non è, 2) la logica dell'essere, che è quella della coscienza comune, è una logica inferiore, astratta, erronea, irrazionale, quella coscienza comune ingenua che della cosa come distinta dall'oggetto, abbiám visto, non sa nulla e continua a non sapere nulla, sente di dover giustificare la propria logica e quindi negare la negazione dell'essere. Ma a giustificare questo negare la negazione dell'essere non sa fare altro che mettersi in quella distinzione di cosa ed oggetto che la filosofia stessa le aveva già prima imposta: si ribella alla filosofia, ponendosi in un momento già morto di questa, accampando contro la filosofia viva una filosofia morta. E diventa così coscienza volgare: coscienza in cui si vive come filosofia un riconosciuto errore di questa.

La coscienza comune non può giustificare le proprie esigenze eventualmente misconosciute dall'indagine filosofica, se non elevandosi alla filosofia, cioè continuando la stessa indagine filosofica. Di qui la necessità che la filosofia da una parte non si chiuda soltanto nella sua storia, e la coscienza comune dall'altra non creda di poter giudicare della filosofia e delle sue affermazioni, ignorandola nella sua storia. Nell'un caso la filosofia diventa incapace di riconoscere i propri errori e così progredire; nell'altro la coscienza comune finisce di essere tale senza sapersi elevare a filosofia: diventa coscienza volgare⁷.

⁷Cfr. al prop. *La storia* nel vol. *Scritti filosofici in onore di B. Varisco*, Firenze, Vallecchi, 1925, e l'Introduz. del cit. vol. *Il probl. d. fil. da Kani a Fichte*.

Non possiamo, dunque, stando nella viva filosofia, accettare questa pretesa difesa che la coscienza comune faccia della cosa in sè fuori della coscienza e quella pretesa condanna che, in base a questa difesa, essa faccia dei due sopraccennati risultati dell'annullamento della cosa in sè.

La coscienza comune non parla a nome proprio, non difende cosa propria. Chi parla è soltanto la coscienza volgare: un tessuto di morte posizioni filosofiche. La coscienza comune protesterà soltanto dinanzi a quell'annullamento della cosa, che essa invece esige come quel *quid* unificante che abbiām visto.

Questo annullamento dovrà esser tolto, quei risultati dovranno essere riveduti, ma soltanto in sede filosofica: la coscienza comune, ripeto, non sa nulla di cose fuori della coscienza.

Donde, dunque, dipende quell'annullamento della cosa in sè, che l'idealismo post-kantiano ha fatto, e che, mentre par che sopprima la scoperta maggiore di cui Kant si gloriava, abbiamo detto è ineliminabile?

Dipende dal fatto semplicissimo che l'idealismo post kantiano ha concluso a qualcosa di più o, meglio, di diverso da quello a cui il processo, che Kant stesso aveva intentato al realismo dogmatico, l'autorizzava a concludere.

Questo processo autorizzava a concludere con la confutazione e l'abbandono *del concetto realistico* di cosa in sè, ma non con la riduzione del concetto stesso di cosa in sè a negazione.

Con questa riduzione non si faceva che dar ragione al realismo, accettandone il concetto di essere. Se questo concetto di essere, per la coscienza comune, e quindi anche per quella filoso-

fica, dovesse essere altro da quello che il realismo dogmatico aveva coniato, l'idealismo post kantiano non si domandava, appunto perchè si era chiuso nella roccaforte della propria logica speculativa, dalla quale escludeva, come erronea per natura, la coscienza comune.

E si è quindi avuto questo paradosso che l'idealismo dialettico postkantiano è la deduzione della premessa realistica, non è la dimostrazione della falsità del realismo: è l'accettazione delle conseguenze cui mena il concetto realistico dell'essere, non è il deciso ripudio di questo concetto e delle sue conseguenze. Il dialettismo contraddittorio è, dunque, ancora una conseguenza del realismo.

Il concetto realistico dell'essere infatti è l'oggetto cosa come fuori della coscienza, perchè opposto al soggetto-io che è coscienza. Abbiamo visto

(cap. II) che da questo concetto contraddittorio si deduce necessariamente l'oggetto in quanto tale come pura e semplice negazione, e il soggetto come atto del contraddirsi. Questa contraddizione che si fa costitutiva del soggetto e quella negazione in cui si riduce l'oggetto sono quindi la conseguenza dell'accettazione di quel concetto.

Quel concetto dell'essere è l'ultimo e più receso rifugio dogmatico del realismo, che l'idealismo dialettico post kantiano non ha saputo scovare, perchè tratto dall'urgente necessità di costruire quella scienza che all'opera di Kant era mancata, e che pareva dovesse essere il necessario coronamento di quell'opera (cap. I).

La confutazione del realismo quindi si può dire che non è stata ancora data, perchè questo ha saputo costringere l'idealismo ad assumere una forma voluta da un concetto realistico. Forma,

che, a non considerare per ora la contraddittorietà del Soggetto, costringe alla negazione dell'essere come oggettività. Vedemmo che l'oggettività come tale si impone con una insopprimibile esigenza di affermazione. E per soddisfare a questa esigenza, abbiám visto, siamo costretti a riguadagnare l'oggettività, ma non col riabbracciare il contraddittorio concetto realistico della cosa in sè che non è coscienza, concetto il quale ci rimenerebbe alle stesse conseguenze dialettiche che vogliamo abbandonare, ma col rivedere il concetto di oggetto alla luce della coscienza comune, pur tenendo conto di tutte le scaltrezze della filosofia nel lungo lavoro fatto intorno ad esso.

33. La cosa in sè come Oggetto Puro.

Può dunque la cosa in sè non essere contraddittoria?

Abbandonare il realismo è cadere nella indistinta ed ingenua cosa della coscienza comune, e quindi abbandonare la cosa in sè.

Conservare la cosa in sè è conservare la distinzione tra oggetto che è nella coscienza del soggetto e cosa in sè, cioè è cadere nel realismo, cioè avere il concetto contraddittorio di cosa in sè.

O dunque annullare due millenni di speculazione nel motivo fondamentale del suo svilupparsi, la distinzione tra la soggettiva coscienza e l'oggettivo essere; ovvero rendersi conto della contraddizione realistica e affermare l'assoluta

dialettica contraddittoria dell'essere come non essere.

Nel primo caso, ci saremmo persuasi che non la coscienza comune sia per natura soggetta ad errore, bensì proprio quella filosofica nella impossibile costituzione sua, vana tentatrice della intimità dell'essere, pretesa interprete della coscienza comune, interprete erronea perchè impotente a darne piena ed esatta esplicazione. Ma l'indagine filosofica, quale che sia, nasce proprio da esigenze della coscienza comune, e annullarla quindi sarebbe annullare anche questa. La quale perciò ci riproporrà con implacabile tenacia e fermezza quella esigenza, nella cui interpretazione nacque l'errore. Non potremo dunque cancellare senz'altro l'elaborazione filosofica del concetto di cosa: essa nacque per qualche cosa e tornerebbe a nascere se assolutamente annullabile oggi

fosse. Ma rientrare oggi nella ingenua coscienza comune che non sa nulla di cosa in sè, ma sa soltanto la cosa, non ci è neppure possibile, una volta che sulla cosa in sè ci hanno aperto gli occhi.

Non è dunque possibile la prima soluzione.

Nel secondo caso riconosceremmo che non furono il lavoro filosofico: ci portò alla scoperta dell'essenza intima della coscienza, il contraddirsi. L'antinomia, scoperta da Kant nella coscienza razionale umana quasi a segnare il limite della potenza di questa, sarebbe invece l'essenza stessa della razionalità.

Ma anche questa via ci è preclusa per la ragione semplicissima che affermare è... affermare e non contraddirsi, e l'affermazione dell'assoluta dialettica contraddittoria vuol essere una affermazione. Una volta quindi riconosciuta la contraddit-

torietà del realismo – il primo a farcela sentire con evidenza fu il Berkeley – dobbiamo cercare di uscirne e non rimanervi elevando a legge assoluta quella sua intima essenza contraddittoria dalla quale avevamo pur dedotta la sua falsità. L'antinomismo kantiano non è la legge della coscienza: è solo la condizione in cui questa sarebbe se il realismo potesse essere dottrina vera.

Non l'una dunque, nè l'altra soluzione ci è consentita. L'una e l'altra finiscono col render nulla ogni consapevolezza, ogni razionalità, ogni concretezza.

Il vero è che non è stata ancora dichiarata la falsità del realismo (soggetto come coscienza; oggetto come non coscienza), perchè se ne sono implicitamente accettati questi concetti fondamentali, secondo i quali è stata interpretata la distinzione filosofica della cosa. Proclamata la falsi-

tà del realismo, perchè Kant ci ha fatto accorgere della spiritualità della concretezza, questa distinzione, finora realisticamente interpretata, va invece approfondita nei suoi motivi fondamentali, perchè se ne scopra, nella coscienza comune, l'esigenza da cui nacque.

Allora, da una parte, la distinzione acquisterà nuovo significato e si riaffermerà con nuovo valore: libererà quindi la cosa in sè dalla sua contraddizione e la scoprirà nella stessa coscienza comune al più alto punto della sua elaborazione filosofica. Dall'altra, della coscienza razionale si scoprirà più profonda e più semplice l'intima essenza di pura e semplice coscienza.

Non presupponiamo, dunque, quello che non ci risulta, che cioè dei due termini della coscienza, l'uno, il soggetto, sia coscienza, cioè affermazio-

ne di coscienza, l'altro, l'oggetto, sia non coscienza, cioè negazione di coscienza.

Presupponiamo soltanto ciò che ci risulta, la coscienza razionale: il soggetto che è consapevole dell'oggetto.

Come ci si presenta allora, nella sua genesi e nel suo sviluppo, questa distinzione con cui la coscienza filosofica par che abbia elaborata quella semplice corralità che la coscienza comune afferma?

Che c'è di valido in quella esplicazione, che Socrate cominciò a fare contro il soggettivismo sofistico e Kant perfezionò contro l'equivoca cosa empiristica e razionalistica, in quella esplicazione della cosa in sè come non riducibile alla cosa della coscienza del soggetto?

A chi ben guardi, c'è questo: la validità universale della cosa come tale; validità universale,

che, per Kant, l'intelletto raggiunge parzialmente entro date determinazioni che lo costituiscono (categorie), e la ragione poi afferma nella sua assolutezza, non solo, come già faceva l'intelletto, riguardo ai singoli soggetti, la cui singolarità non turba l'assolutezza di essa, ma anche riguardo a quelle stesse determinazioni (concetti puri) entro le quali la cosa in sè, cioè quella assoluta universalità, non può essere chiusa: è questa la inconcepibilità kantiana della cosa in sè.

Ed è questa *assolutezza dell'universale* (il valido per ogni soggetto) *la cosa in sè kantiana*.

Se Kant ce la presenta anche come il «fuori di noi» affermato da noi, lo fa in quanto ancora soggetto, anch'egli, alla interpretazione realistica della coscienza, anch'egli che di questa interpretazione minava le basi. E in quanto ciò fa, par che alle volte pretenda affermare esservi una cosa in

sè sotto ciascuna cosa empirica sentita, e par che così moltiplichi all'infinito quell'Universale, di cui afferma l'inseità.

Che cosa possa esserci di vero e di valido anche in questo, vedremo nel capitolo seguente.

Ora conviene mettere bene in chiaro che questa kantiana – e forse più degli immediati seguaci di Kant, che di Kant stesso – confusione del noumenico Assoluto col causante del sentito, nella stessa idea di cosa in sè toglie quel chiarimento che egli vuol portare e porta alla distinzione filosofica del concetto comune di cosa. Giacchè quel chiarimento non può essere l'assoluta separazione dell'oggetto di coscienza dalla cosa lanciata fuori della coscienza stessa – lancio che è escluso dalla affermazione che se ne fa – ma deve essere, e in parte già è, la chiarificazione dell'oggetto puro, come termine della coscienza, nella sua

distinzione da una oggettività che diremo impura, valida entro certi limiti e per certi soggetti. Oggetto puro intraducibile in termini di oggettività impura, cioè di realtà di esperienza (§ 42): ecco l'inconoscibilità kantiana della cosa in sè; ecco la distinzione della cosa in sè dall'oggetto empirico.

Togliete la confusione in cui Kant è caduto, non vi fermate al concetto realistico di cosa in sè come lo specifico causante di ciascun sentito nella sua diversità, ma bensì a quello idealistico di Assoluto noumenico, e avrete tolta la contraddittorietà del concetto kantiano di cosa in sè, senza togliere la stessa cosa in sè ed annullare così tutta l'elaborazione, che, del concetto di cosa, la coscienza filosofica ha tentata.

E si chiarisce allora l'importanza della scoperta kantiana della cosa in sè in questa elaborazione.

Allora, infatti, intendiamo che l'eliminazione dell'assurdo del realismo, mostrato da Kant, richiedeva, non che fosse negata la cosa in sè, in quanto fuori di noi, e lasciato soltanto l'oggetto conosciuto in quanto è il solo che è in noi; ma che invece fosse riconosciuto, come cosa in sè, l'oggetto di coscienza proprio nella sua purezza oggettiva.

Negare senz'altro la cosa in sè è accettare il valore realistico della distinzione tra cosa ed oggetto, cadere nel concetto contraddittorio di cosa in sè e finire col negare ogni oggettività, e non soltanto quella della cosa fuori di noi.

E Kant, invece, della oggettività, se non dimostrò, almeno cominciò: a dimostrare l'assolutezza. Egli, senza che forse nè egli nè i suoi continuatori si siano accorti della grandezza della scoperta, dimostrò chiaramente che l'oggettività in sè è

proprio l'universalità. Contro la negazione berkeleyana, egli riaffermò in modo nuovo l'universale: l'universale come legge intima della coscienza, e così, proprio con l'essere questa legge intima, costitutivo della oggettività.

Oggettività, che raggiunge la sua purezza, diventa cioè cosa in sè, puro oggetto, quando è affermata nella sua assolutezza dalla ragione, quando da concettualità diventa somma noumenicità: esigenza suprema della coscienza, Universale sommo e quindi Unico, al di là di ogni confronto e di ogni possibile relazione nella sua Unicità.

La Critica cioè dimostra – si voglia ammettere che questa dimostrazione sia già implicita in Kant o in questo non ci sia affatto e sia propria soltanto della Critica quale noi la presentiamo – la Critica dimostra che l'universale che ci risulta come

oggettivo è proprio la stessa cosa in sè senza residui e senza deficienze.

Prima di Kant e con Kant stesso solo l'*oggetto di coscienza*, in quanto tale, era riconosciuto come *universale*, e, per quanto non se ne sapesse dedurre la unicità, pure lo si sapeva ridurre all'Essere, all'astratto Essere aristotelico e scolastico; ma la cosa in sè, che si riteneva concreta, era data dalla cosa nella sua singolarità, dal *questo* e dal *quello*.

Platone ed Aristotele portano entrambi la colpa di questa falsificazione della universalità socratica. Il primo con l'elevare ad universale idea la determinata cosa, il secondo col far riconoscere in questa singolare determinazione la stessa concretezza.

Quindi il dissidio profondo, l'abisso incolmabile tra queste cose singolari e determinate che pur

così sarebbero in sè, e quegli oggetti conosciuti, universali ed astratti: per sforzi che si facessero non si poteva certo riuscire a far combaciare quelle con questi: la tomistica *adaequatio* era la più inadeguata che mai si potesse concepire. Kant per primo ci fa capire questo abisso di inadeguazione.

Finchè la cosa in sè non è l'oggetto stesso, la verità è puramente e semplicemente impossibile: ciò Cartesio intravide soltanto, non vide con chiarezza. Nè la si conquista negando l'oggettività della cosa in sè; ma proprio questa affermando.

Così la distinzione tra cosa in sè come oggetto fuori di noi ed oggetto di coscienza come cosa in noi si chiarisce invece come distinzione tra oggetto puro, assoluto, universale, unico, (cosa in sè che è l'esigenza somma della coscienza, inef-

fabile e quindi non espressa mai compiutamente) e oggetto della esperienza che trova limiti alla sua universalità, tra apriori ed aposteriori.

Entrambi risultanti alla coscienza comune, la cui esigenza perciò l'indagine filosofica ha, col suo lavoro, esplicitata. Esigenza della coscienza comune che ha la sua origine prima in quella che è la sua fondamentale esigenza: la distinzione, entro di essa, tra soggetti e oggetto.

Intesa così la distinzione filosofica come distinzione tra oggetto puro ed oggetto di esperienza, essa non è più identificabile col realismo; e la cosa in sè non è più quella contraddittoria cosa che, ineliminabile com'è, costringerebbe anche noi a contraddirci continuamente.

E si rientra così nella coscienza comune, che, abbiám visto, lungi dall'essere l'inesausta e inesauribile sorgente dell'errore realistico, non sa

nulla di una distinzione tra cosa dentro e cosa fuori della coscienza. Ma se non sa nulla di una cosiffatta distinzione che le si vuol far credere, non per questo non ha, invece, implicita in sè l'esigenza da cui nasce l'indagine stessa filosofica. E se, dinanzi alla distinzione filosofica ancora realistica, quel *quid* unificante, in cui, vedemmo, la coscienza comune ripone la cosalità, non può esser ritenuto nè cosa in sè, perchè sarebbe fuori di noi, nè oggetto conosciuto, perchè non sarebbe cosa nella sua realtà; dinanzi alla distinzione filosofica come sopra chiarita, quel *quid* unificante, costitutivo di ogni cosa perchè è la cosalità stessa, ci si presenta proprio come la cosa in sè. L'unificazione assoluta si risolve necessariamente in quella unicità, che non è una numerica unità, ma il principio fondamentale di ogni numero e quindi di ogni singolarità. Il *quid* unificante, in cui

la coscienza comune pone la cosalità di ogni cosa non può essere un singolare: ogni unificazione verrebbe a mancare. Questo l'indagine filosofica esplica dalla coscienza comune e le fa capire. E proprio questo assoluto Unico è quell'assoluto Universale che dall'indagine kantiana è risultato come cosa in sè.

Così e per la riduzione della cosa in sè alla stessa oggettività di coscienza, anzi alla assoluta purezza di essa, e per la constatazione, in questo oggetto puro che è la cosa in sè, della assoluta Universalità che è o meglio suppone l'assoluta Unicità, dalla indagine filosofica rientriamo pienamente nelle implicite ammissioni della coscienza comune, che come costitutivo assoluto della oggettiva realtà richiede l'essere nella sua semplice assoluta unicità.

L'essere non è, per la coscienza comune, opposto al conoscere.

Se si è dovuto passare per questo millenario errore per illuminare alla coscienza comune la cosa in sè nella sua oggettiva purezza, ciò non fu certo senza vantaggio.

La distinzione dunque da Kant chiaramente rappresentata tra cosa in sè e oggetto, tra Ding an sich selbst e Gegenstand, e da lui primo fatta vedere esplicitamente nella difficoltà della concezione realistica è stata necessaria a farci finalmente capire, con esplicita dimostrazione, l'ammissione implicita della coscienza comune che la cosa in sè, la cosa da cui ogni cosa è fatta cosa (cioè ogni cosa in qualche modo è) non può stare nel questo e nel quello che ci troviamo di fronte ed in rapporto reciproco con ciascuno di noi, considerato a sua volta come un questo in reciprocità

con ciascuno di essi; ma tal cosa in sè è nè più e nè meno che l'Unicità di quella coscienza in cui e per cui tutte le cose si affermano, sia che si cerchi di vederle nella loro singolarità, sia che si salga all'ideale loro universalità specifica di Platone.

Nel primo caso non si comincia neppure a salire; nel secondo ci si ferma a mezzo della salita, perchè dopo tanto affannarci nel salire, sentiamo di essere nel vuoto, e troviamo, sempre che più in alto andiamo, più irrespirabile l'aria, e dubitiamo che non abbian ragione coloro che non han mosso piede dalla terraferma delle cose singolari in cerca di una universalità che ci priva di quelle senza concedersi essa stessa. La verità è che han ragione i primi a non muoversi, perchè abbandonare la singolarità è rendere impossibile ogni altra scoperta; han ragione i secondi, perchè fermarsi al singolare non è affatto possedere la

cosa, quella cosa, per cui ogni cosa è cosa. La verità è dunque che non convien salire ma rimanere. Ma non rimanere standomene aspettando che la cosa mi si riveli dal di fuori, starmene quindi negando così me e quindi negando tutto; ma rimanere scoprendo quella cosa proprio in me con l'attività che mi esplica. In questa scoperta il vero salire il vero rimanere.

È quella che si dice immanenza. Immanenza della cosa in sè come tale fattasi riconoscere come l'Oggetto puro.

Concludendo, quella via senza uscita nella quale il realismo, con la sua contraddizione, ci aveva cacciati, è abbandonabile e deve essere abbandonata. Abbandonata, la coscienza comune torna ad essere soddisfatta dalla indagine filosofica ed illuminata da essa; la coscienza filosofica torna ad essere esplicazione intima e vitale

della coscienza comune e non sovrapposizione di superiore verità speculativa a insanabile infermità della coscienza comune.

34. Il pregiudizio dogmatico ed antidogmatico.

A questa scoperta della cosa in sè come lo stesso Oggetto puro della coscienza sono stati finora ostacolo grave due pregiudizi opposti: il pregiudizio del dogmatismo dualistico e quello del relativismo pluralistico.

«Tutto bene, si dirà; ma voi dimenticate un principio fondamentale, sul quale, appunto, è basata quella distinzione di oggetto e cosa che voi condannate, il principio che io non sono cosa e la cosa non è io. Questo dualismo è ineliminabile, senza di esso è impossibile la stessa coscienza,

in nome della quale voi parlate, e che voi ponete come lo stesso concreto. E se io non sono la cosa, la quale pur mi risulta, devo ammettere un oggetto conosciuto che è tal cosa in quanto risultante a me, che sono io e non cosa. Mi si ripresenta quindi la cosa in sè, che non è l'oggetto in me».

A confutare questa distinzione tra io e cosa nella sua grossolanità realistica, io non voglio qui fermarmi. Mi rimetto a quanto altra volta ne scrissi (*Critic. del concr.*, 1921, cap. IV).

Qui soltanto dirò che la volgare distinzione tra cosa e persona, lungi dall'essere una esigenza della coscienza, la rende impossibile, la contraddice.

Bisogna cominciare a veder questo nuovo e pur tanto vecchio concetto di cosa in sè come oggetto puro per comprendere che a scoprire que-

sta cosa in sè come tale, bisogna proprio che io mi profondi in me, nella mia oggettività.

La cosa in sè importa interiorità e non esteriorità: il quid per cui ciascuna cosa è cosa non è negazione ed esteriorità ma affermazione ed interiorità.

Per ricercare adunque la cosa in sè, non deve la coscienza personale cercar di uscir di sè come coscienza, ma deve invece penetrare intimamente in sè. Non si capisce perchè mai quando io voglia ricercare l'assoluta cosa, la cosa cioè che non è questa o quella cosa, ma che è *la* cosa, unica ed assoluta appunto perchè in sè, io debba cercar di uscir di me, come se io non avessi anche un «in sè» e cioè un essere, come se io punto non fossi. Siamo sempre all'antitesi schietta-mente realistica, e nient'affatto dataci dalla coscienza comune, dell'io, che, perchè sono co-

scienza, non sono, e della cosa, che, perchè è, non appartiene alla coscienza. L'una e l'altra proposizione, lungi dall'essere pregiudizi connaturati al pensiero, sono schiettamente respinte dalla coscienza comune quando sia schiettamente interrogata ed approfondita.

Quel *quid* unificante che è la cosa in sè, deve essere in me come in ogni cosa. E che io sotto questo aspetto sia anche cosa, non deve farmi spavento. Lo spavento nasce dall'opposizione che il dualismo vuole imporre al pensiero tra persona e cosa: persona che pensa e cosa che è. Opposizione che è la conseguenza di quell'altra già esaminata (cap. II) tra soggetto e oggetto.

Concepito l'essere oggettivo come l'assolutamente eterogeneo al soggetto, e non come il suo stesso essere, la cosa in sè che dà oggettività ad ogni cosa, non sarà mai ritrovabile nel soggetto

stesso. Opposizione, che, volendo nobilitare la persona, la sopprime, perchè le toglie l'essere, e volendo far più reale la cosa la rende contraddittoria dandole col pensiero un essere che non è pensiero.

Nella coscienza concreta non ci sono io e cose; ci sono bensì soggetti ed oggetto. Soggetti nella molteplice correlatività reciproca della coscienza; oggetto nella unità di questa. Nè a vincere il dualismo realistico basta negare le cose; bisogna ricercare l'esigenza cui esse rispondono, che è l'oggettività. Ritrovata questa, si intende come le molte, infinite cose che paiono in sè proprio in questa loro infinita molteplicità, sono invece in sè nella unità loro, che è la loro vera ed unica oggettività.

Il non essere io, uomo ragionevole, questa penna o come questa penna con cui scrivo,

l'essere cioè io una persona e questa penna una cosa, vedremo nel capitolo seguente che cosa significhi. Qui diciamo subito che ciò, lungi dal richiedere l'opposizione esclusiva tra persone e cose come contrastanti entità metafisiche originarie, richiede invece che siano portate entrambe nell'ambito della coscienza.

Chi ancora testè vedeva⁸ in questa opposizione tra cosa e persona uno e forse il fondamentale «dilemma della metafisica pura», non aveva ancora conquistata la concretezza additataci da Kant, pur mostrandone qua e là come un'oscura esigenza. Tal dilemma non è che il pregiudizio realistico della opposizione tra soggetto che è coscienza ed oggetto che non è coscienza. Opposizione tra soggetto ed oggetto reciprocamente

⁸RENOUVIER, *Les dilemmes de la Métaphysique pure*, nouv. ed., Paris, 1927.

escludentisi, che non risulta affatto alla comune coscienza concreta. Ed è naturale quindi che il dilemma così posto sia insolubile: ci rimanderà continuamente dall'uno all'altro capo dell'alternativa, dalla quale non potremo uscire se non con un atto di irrazionale libertà personale, che rompa quella petizione di principi che è racchiusa nella dimostrazione di ciascuna delle opposte tesi fondamentali (ib., p. 277-8).

Il pregiudizio del dogmatismo realistico dell'oggetto come non coscienza, e quindi della cosa come esclusa dal campo di chi ha coscienza, e così reciprocamente, nasce dalla esigenza dei termini (soggetti-oggetto) della coscienza ed è poi determinato dalla constatazione che la soggettività razionale è egoità, laddove egoità non è la razionale oggettività, la pura cosalità. Il soggetto razionale e (o dice, che è lo stesso) io, laddove

non dice io l'oggetto come tale, che appunto perciò è cosa in sè. Ciò che non si vede, nella trasformazione in pregiudizio di ciò che è esigenza della coscienza comune, è che la coscienza razionale non richiede soltanto che si dica io, ma bensì anche che ci sia una cosalità (essere in sè, cioè assoluta unicità di coscienza), della quale chi dice io afferma l'appartenenza alla coscienza anche sua.

La coscienza importa non soltanto l'egoità, ma anche la cosalità; richiede l'io ma anche la cosa in sè, nello stesso preciso atto concreto di coscienza. Cosa in sè, quindi, che nel suo concretarsi non esclude ma richiede l'io, non gli si oppone, ma lo sostanzia; io che nel suo attuarsi non si rivolge in se stesso, scindendosi dalla cosa in sè dopo l'urto con essa (Fichte), ma attua proprio questa perchè è la sua stessa sostanza.

L'io, che certo è coscienza razionale, nella sua purezza di io non è più cosa in sè: l'ha attuata nella alterità. La cosa in sè, che è l'oggetto di quella stessa coscienza di cui l'io è soggetto, nella sua assoluta inseità non è alterità, della quale pur è principio sostanziale.

La concretezza, da Kant additataci, significa proprio l'abolizione di questa opposizione persona-cosa: la sintesi kantiana è impossibile se l'in sè non è nell'io, pur non essendo l'io come tale. Questa concretezza kantiana non è stata ancora intesa, appunto perchè non è stata ancora eliminata la cosa in sè realistica.

Non è stata eliminata, abbiám in parte già visto, neppure dal più risoluto idealismo antirealistico. Al pregiudizio del dogmatismo realistico si è sostituito il pregiudizio dell'antidogmatismo, cioè dell'assoluto antioggettivismo, del soggettivismo

puro. Al dogmatismo realistico si è opposto l'egoismo assoluto (*absit iniuria verbo*).

Il dogmatico parte dalla cosa in sè, come a sè stante di là dall'io; l'idealista trascendentale parte dall'io che non esige cosa in sè.

Si è sostituito un pregiudizio all'altro. E la ragione della sostituzione sta appunto nel non essersi visto quel che abbiamo testè dimostrato: il riconoscimento della cosa in sè nell'oggetto.

Senza questo riconoscimento non è possibile portare, come è pur necessario, la cosalità (la Dinglichkeit), cioè l'essere in sè, nella persona, e non è possibile quindi eliminare davvero il pregiudizio del realismo, che non sta nell'ammissione della cosa in sè ma nella falsa concezione di tal cosa, falsa concezione che genera il dogmatismo realistico. Correggete tal concezione, riportatela a quella che veramente la coscienza comune ri-

chiede, e avrete da una parte vinto il realismo, e dall'altra ritrovato un nuovo concetto del dualismo, che vi mostrerà che cosa ci sia di vero in questo dualismo che così tenacemente si ripresenta contro tutti gli sforzi speculativi fatti per superarlo (§ 48).

Il dogmatismo oggettivo, contro il quale Kant giustamente manifestava tutta la sua intolleranza, nega la critica, in quanto esso è realismo. Che questo realismo diventi ontologismo, che la cosa in sè si riconosca nell'oggetto puro, e allora un dogmatismo assoluto, se per dogmatismo fichtianamente intendiamo una filosofia che abbia come suo punto di partenza l'oggettività, sarà tanto ammissibile quanto un assoluto criticismo, se per criticismo assoluto intendiamo una filosofia che abbia come suo punto di partenza la soggettività. L'uno e l'altro portano all'annullamento della inda-

gine filosofica: per l'uno questa si risolverà nella rivelazione religiosa, per l'altro in un contingente attivismo storicistico.

La verità è che non l'uno nè l'altro può essere punto di partenza: questo è dato sempre dalla coscienza razionale nella sua concretezza, da quella che ho detto coscienza comune, e che, se ha in sè come suo momento essenziale l'indagine filosofica, non si risolve in questa: o la concretezza o la filosofia svanirebbe (§ 50).

Se adunque, dopo Kant, non possiamo tornare al dogmatismo puro, anche se idealistico, non possiamo neppure fermarci al criticismo puro anche se antirealistico. Dopo la scoperta kantiana si impone come filosofia un concretismo che non chiuda sè soltanto nella sua storia, ma riveda sè costantemente nella coscienza comune: la filosofia, che si chiuda nella sua storia, è tanto chiusa

a quella esplicazione del concreto che deve costituirla, quanto la filosofia che ogni sua storia rinneghi, in quanto già in possesso definitivo del vero.

Quando questo si intenda, il dogmatico Spinoza può ben essere messo sullo stesso piano dell'idealista trascendentale Fichte: si integreranno a vicenda. Spinoza, costretto da Fichte, non solo toglierà dalla sua sostanza la *extensio* come attributo collaterale della *cogitatio* per fonderla in questa, ma anche, costretto dallo stesso approfondimento della sostanza, toglierà ogni ambiguità dal concetto modale dei soggetti, ponendo le «mentes» come centri reciproci di quell'attività che è la stessa sua sostanza. E reciprocamente Fichte, costretto da Spinoza, saprà veramente trovare l'io nella sua purezza, senza scambiarlo, equivocando, con quella oggettiva sostanza che

egli pur vuol rinnegare. Fusione alla quale, e nell'uno e nell'altro dei due pensatori, siamo pur tanto vicini.

Concludendo, al pregiudizio del dogmatismo realistico che oppone alle persone che conosco, le cose in sè che dovrebbero essere conosciute, si è opposto il pregiudizio dell'idealismo trascendentale che ha creduto vincere il primo togliendo la cosa in sè e ponendo come principio unico l'io. Intendere la cosa in sè come oggetto puro, è, a mio avviso, vincere l'uno e l'altro pregiudizio, esplicare più profondamente quella esigenza della coscienza comune alla quale il realismo voleva soddisfare: l'oggettività della coscienza.

35. Il pregiudizio del relativismo.

L'altro pregiudizio, pel quale non si vede la cosa in sè nell'oggetto puro di coscienza, è il pluralismo relativistico.

Ci si può, infatti, dire: «Voi, con Kant, intendete per cosa in sè, l'essere in sè, cioè l'essere incondizionato, l'essere *sic et simpliciter*, che con altra parola può dirsi l'assoluto, se per assoluto intendesi, come devesi, ciò che è in sè e da sè e quindi è l'incondizionato assoluto. E volete voi, seguendo Agostino, ricercare in voi stesso tale essere, perchè voi dite: io sono.

Ma voi stesso ammettete: l'egoità è alterità.

Ora o questo altro da me che siete voi, è assolutamente separato da me, e, quando voi cercherete e magari troverete in voi stesso tale essere incondizionato, non troverete certo anche l'incon-

dizionato che è in me. E dovrete quindi o concludere per l'incondizionatezza vostra soltanto (solipsismo), o ammettere che quell'essere in sè, che vi sta di fronte almeno in me, è irraggiungibile (agnosticismo).

Ovvero questo altro da me che siete voi, pur essendo altro, non è assolutamente separato da me, ed allora, come esplicitamente ci avete già detto, ammettete la nostra correlatività; e nel relativo vostro essere, che, appunto perchè relativo, dipende anche da me, non ritroverete certo quell'essere in sè incondizionato che andate cercando. Il relativismo è insuperabile: la scoperta della Critica è la dimostrazione definitiva che il pensiero umano è nel relativo.

Nell'uno e nell'altro caso vedrete entro voi stesso ricomparirvi davanti un oggetto che non è la cosa, un concetto che non è l'essere. Oggetto

nella sua appartenenza alla coscienza del soggetto, ed essere in sè nella sua esigenza di estraneità a tale coscienza torneranno a distinguersi».

Non ci fermeremo sulla prima proposizione dell'alternativa, perchè spero che la falsità del supposto in essa risulti chiara a chi abbia presente il capitolo che all'alterità abbiamo dedicato. La molteplicità come assoluta è un concetto contraddittorio, perchè nega senz'altro la coscienza, della quale, se vuol essere un concetto, è un atto. Nega la coscienza, perchè coscienza, come risulta da quanto abbiamo detto qui ed altrove, importa appunto quella unificazione del molteplice, unificazione che è la sua oggettività.

Più persuasiva sembra invece l'altra proposizione dell'alternativa: il relativismo. Per sfuggire a questo l'idealismo finora non ha saputo che ne-

gare il correlativismo dei soggetti, per affermare l'assoluta unità dell'Io. Così si è liberato dalla irraggiungibile cosa in sè, liberandosi però anche dall'oggetto di coscienza. Ha accomunato nella negazione cosa in sè ed oggetto. E pare che, se si voglia sfuggire a questa negazione, sia ineliminabile il relativismo.

Eppure una considerazione semplicissima salva la dimostrata identificazione positiva dell'oggetto con la cosa e ci libera da una parte dall'idealismo negativo della oggettività e dall'altra dal relativismo.

Considerazione che sarà sviluppata nei capitoli seguenti, ma che qui è necessario accennare.

L'assoluto, si dice, non sta nel relativo, perchè gli si contrappone.

È un errore di concetti, che dipende dal pregiudizio della trascendenza nella sua accezione rea-

listica. Errore di concetti, che sta nel credere alla opposizione tra assoluto e relativo, credendosi così quello, l'assoluto, di là da questo. Ciò implicitamente ammettendo ed esplicitamente dicendo, non si vede che si nega gratuitamente quella unicità che è essenziale alla coscienza e ne costituisce l'oggettività. Se non si vuole infatti cadere nella contraddizione del dogmatismo realistico, dianzi (§ 34) esaminata, quell'assoluto di là dalla coscienza relativa che afferma quel di là, deve essere coscienza. E se, da una parte, si ammette la contrapposizione tra assoluto e relativo, e, dall'altra, è vera la unicità della coscienza, questa correlativa coscienza affermante non è più coscienza: la vera e propria coscienza è quel di là. Del quale, peraltro, mancherebbe l'affermazione, se la correlativa coscienza affermante non è coscienza.

Se, adunque, perchè sia valida, la coscienza deve essere anche unicità, o la coscienza, in quanto affermate nella sua correlativa soggettività, si unifica con l'Assoluto, e allora vien tolta l'opposizione tra assoluto e relativo; o invece l'Assoluto vien ritenuto assoluta coscienza, e allora quella correlativa coscienza affermate pone implicitamente sè come falsa coscienza anche in questa affermazione che fa di quell'assoluto.

La contrapposizione, adunque, tra l'Assoluto ed il relativo è impensabile. Concependo in questa contrapposizione l'Assoluto, noi veniamo a farne proprio un relativo. E questo, poi, proprio perchè sia tale, ha bisogno di avere immanente in sè e non contrapposto a sè l'Assoluto. Senza questa immanenza, l'Assoluto diventa, per suo conto, relativo, e il relativo diventa impossibile come relativo. Giacchè in tanto è possibile relazione, in

quanto c'è unicità. Unicità che è appunto l'Assoluto. E questo, perciò, essendo l'unità del relativo, non è la totalità del relativo, come dopo Kant si viene ripetendo da alcune forme dell'idealismo immanentistico.

È questa della identificazione dell'Assoluto con la totalità del relativo un'altra conseguenza della negazione dell'oggettività.

Si può dunque e si deve, pur non identificando l'Assoluto con la totalità del relativo, concepirlo immanente al relativo.

Difetto comune agli assolutisti, ai relativisti ed a quegli idealisti che identificano l'Assoluto con il concreto è la non chiara visione del concreto; visione, del resto, della quale siamo soltanto agli albori. Non sappiamo ancora vedere l'essere in noi stessi; siamo ancora sotto il peso del problema della conoscenza ancora intellettualistica-

mente impostato da Kant. È questa impostazione che bisogna rompere.

Tornando alla obiezione che si discute, rispondiamo dunque che è proprio nelle intime viscere del relativo che bisogna ricercare l'Assoluto.

L'essere oggettivo che io ritroverò in me, non è solo ciò per cui io dipendo da voi e voi da me, l'essere cioè reciproco, ma è l'essere pel quale unicamente siamo io e voi, l'Essere unico, ineffabile, che noi, concretizzando le nostre singolarità, esprimiamo nella reciproca nostra attività.

L'alternativa è, dunque, falsa. In entrambe le proposizioni di essa si annida un pregiudizio: a vederne la falsità basta passare dal concetto atomistico a quello spiritualistico della molteplicità.

Concludendo, quando avremo sgombrata la coscienza di questi due pregiudizi (§§ 34, 35), che dottrine filosofiche accolte nella loro morta

stasi ci importano, vedremo allora con chiarezza che l'essere in sè, che invano andremo ricercando fuori o di là da noi, è in noi stessi, e mentre è in noi come essere presente nella coscienza (oggetto), appunto perciò è quel *quid unificante* che la coscienza ci attesta essere l'essere in sè. E ci appare allora anche chiaro perchè l'oggetto si manifesti alla coscienza come universalità: si manifesta tale, appunto perchè è l'essere stesso nella sua assoluta unicità.

Quando io quindi ricerco in me la cosa in sè, è chiaro che non potrò trovare che quella stessa cosa in sè che voi in voi stesso ritroverete. Quel *quid unificante* che fa cosa ogni cosa, o, se si vuole, che fa essere ogni ente, deve essere in me, come in ogni cosa; essa sarà quel *quid unificante* di me con ogni cosa come di ogni cosa,

sarà quell'essere unico di coscienza che già ci risultava essere l'oggetto.

È l'essere che giustamente Cartesio vide implicito nel cogito, proprio come quella oggettiva idea essenziale al cogito, dal quale egli non fece che dedurla. E il suo *sum* perciò non è nè, come in fondo il Cartesio realista voleva, un salto del *cogitans* in un mondo di essere che non è la stessa idea, nè una vana e sciocca ripetizione del *cogito*, che, come giustamente è stato visto ma ingiustamente gli è stato rimproverato, chiuderebbe Cartesio, persona pensante, in sè come singolo, che solo un miracolo di armonia prestabilita metterebbe in rapporto con gli altri. Il *sum* di Cartesio è, a dirla con termini rosminiani, l'ideale esse che è nel reale ego.

E tolta l'ipotesi dell'assoluto pluralismo, sono tolte le due posizioni entro le quali invano mi di-

batterei: il solipsismo da una parte, il relativismo dall'altra.

Nè il valore della formula cartesiana sta in una affermazione di autocoscienza, come dagli idealisti si suole ripetere per il loro gran padre. Il concetto di autocoscienza, che scaturì da Kant attraverso Hegel, non è concetto cartesiano. Il valore, che Cartesio non vide, della sua formula, sta nel passaggio dalla soggettività alla oggettività che le è immanente, dall'io all'Id, dal singolo all'Uno. Il valore vero della sintesi cartesiana che bisogna con più profondo sguardo riscoprire, sta perciò proprio in quell'*ergo* che lo stesso Cartesio teneva quasi a far dimenticare.

Questo oggettivo essere in sè, la cui scoperta si è già tante volte affacciata imperiosamente al pensiero speculativo, noi riscopriamo in questa

identificazione della cosa in sè con l'oggetto puro.

Essere in sè, che fu già implicitamente scoperto da Kant: la cosa in sè come l'essere noumenico, imprescindibile necessità della ragione nella sua assoluta unicità: *non oggetto puramente pensato* (passivo) quindi schietta negazione dell'attivo soggetto, ma cosa in sè. L'assoluto oggetto è la cosa in sè. La nostra scoperta è già in Kant.

La dialettica negazione dell'essere è superata. Come vuole la coscienza comune, l'essere è. Questa non è una proposizione vuota che ci costringa a completarla hegelianamente dicendo: l'essere è il non essere. Questo completamento è dovuto, abbiám visto, al permanere del concetto realistico dell'essere; togliete questo, e della contraddizione non avrete più bisogno. La logica tra-

scendentale si porrà come l'approfondimento della logica comune: L'essere è.

CAPITOLO V.

L'ESPERIENZA

36. La soppressione idealistica della esperienza in quanto realismo.

Risultato del capitolo precedente è la riduzione della cosa in sè, cioè della cosa proprio in quanto tale, all'oggetto puro della coscienza, all'oggetto che di questa costituisce la validità universale e l'assoluta unicità.

Si nega il realismo, scoprendolo come pregiudizio filosofico; pur si afferma l'oggettività scoprendola come esigenza della coscienza comune.

La distinzione filosofica dell'oggetto (§ 30), che pareva giustificare il realismo, tendeva invece ad appurare la schietta oggettività nella sua assolutezza. Aveva ragione Kant: la ragione sta ad avvertirci che non si confonda la cosa in sè con l'apparenza sua.

Si può opporre: «L'oggettività che voi così ci regalate, non soddisfa la coscienza comune, perchè questa ha bisogno della cosa indipendente dalla coscienza. Senza tale cosa infatti è inesplicabile l'esperienza; e la esperienza, se anche non si vuole ritenere la sola certezza che ci dà la coscienza, è indubbiamente richiesta come una fonte della conoscenza dalla coscienza comune. Una teoria della coscienza che non dia conto della esperienza, non può quindi soddisfarla; e la teoria idealistica non ne può render conto».

La base dell'obbiezione sta nel riportare l'esperienza, posta come esigenza ineliminabile della coscienza, allo stesso realismo che abbiamo dimostrato essere un pregiudizio. Se pregiudizio è il realismo, ci si dice, pregiudizio sarà anche l'esperienza; e allora, quando pur l'esperienza, con tutta la fatica e i pericoli che essa costa, ci ha resi padroni del mondo, riposiamoci invece tranquillamente, evitando quella fatica e quei pericoli, nelle tranquille acque dell'essere pensato, e navighiamo, con lievi burchielli, nel serenissimo mare platonico, che, scevro di tempeste, ci darà sempre approdo tra le infinite immobili e cristalline isole delle idee, di cui è disseminato; saremo cosa in un mare di cristallo, cioè non navigheremo affatto.

Niente platonismo intellettualistico, rispondo; ma neppure identificazione del pregiudizio realistico con l'esperienza.

Che l'esperienza, come specifica forma di coscienza, sia ineliminabile esigenza di questa, ammetto e da tempo vado ripetendo. Che di questa esigenza almeno da alcuni se non da tutti gli indirizzi idealistici, non si faccia il dovuto esame, concedo. Ma ciò nè vuol dire che l'esperienza debba salvare il realismo, nè viceversa che il realismo travolga nella sua rovina l'esperienza.

Un esame particolareggiato del problema dell'esperienza, ognuno vede che mi porterebbe molto in lungo e mi allontanerebbe da quella che è la linea del saggio che quì presento. Devo ora quindi limitarmi a porne i tratti essenziali, che, richiesti dalla struttura stessa di questa indagine, fanno per loro conto chiara e distinta la concezio-

ne fondamentale che a nostro avviso può e deve aversi dell'esperienza.

Il difetto degli indirizzi idealistici post-kantiani nel non porre e non risolvere il problema della esperienza risale allo stesso Kant.

Questi, attratto dal problema della scienza, non vide chiaramente e non pose esplicitamente il problema della esperienza come tale. «La possibilità delle proposizioni sintetiche *aposteriori*, dice egli stesso (*Prolegomeni*, § 5), cioè di quelle attinte dalla esperienza, non ha neppur bisogno di alcuna speciale spiegazione». La scienza, la vera ed assoluta scienza per Kant, si fa *a priori*. Il problema è come mai sia possibile che una tale conoscenza *a priori* sia sintetica, di quella stessa sinteticità che riscontriamo nella esperienza; come, cioè, sia possibile che la scienza sia confermata dalla esperienza. Kant critico quindi conti-

nua a credere ad una esperienza che venga non certo a convalidare la scienza, che di tale convalidazione non deve aver bisogno, ma quasi a renderle omaggio con la propria concordanza con essa; continua a credere ad una esperienza che non è la stessa scienza, ma è pur conoscenza sintetica, e che in questa sua sinteticità non ha bisogno di alcuna spiegazione, non è un problema.

Che l'esperienza, proprio come tale, sia inoppugnabile è da Kant presupposto.

E la soluzione kantiana del problema della scienza è conforme a tal presupposto. La scienza è possibile, perché è soltanto formale: la scienza con le sue leggi è la forma della conoscenza. Di quella *natura*, che ci è data dalla esperienza, la legge è data dalla scienza; la legge di natura è

categorica funzione conoscitiva, non è materiale realtà meccanica.

Resta, per Kant, una realtà fuori di tal legge, o meglio con una sua propria inattingibile legge assoluta; realtà, il cui esserci spiega la esperienza, cioè spiega l'esserci di un contenuto entro quella forma conoscitiva che è concetto e poniamo come legge di natura.

Or in questa concezione kantiana della conoscenza, si sa, e non starò qui a ricercare e precisare il come ed il perchè, che il concetto kantiano di esperienza oscilla tra una schietta esperienza, mancante di universalità e quindi informe, e purtante a sè indipendentemente da questa legislazione intellettuale cui essa dà un contenuto, e una esperienza che possiam dire intellettuale, in quanto in essa c'è quella necessità portata dalle cate-

gorie, una esperienza quindi che è concreta conoscenza.

Quel che a noi ora importa è che per Kant non si ha esperienza, nell'uno o nell'altro senso, se non si ha quella realtà stante a sè, fuori della legge conoscitiva umana, e provocatrice del contenuto in questa legge, cioè del sottoposto alla legge di conoscenza.

L'annullamento puro e semplice di questa realtà fuori della legge conoscitiva, di questo essere fuori del pensiero, non risolve il problema della esperienza, come esigenza della coscienza, ma puramente e semplicemente lo sopprime non tenendo conto di questa. E spiega la soppressione così: la vera e propria conoscenza è la scienza, quella scienza di cui appunto Kant ci ha mostrata la possibilità. Ma tale spiegazione non tiene conto del punto di partenza e cioè che la scienza

kantiana è formale. E invece la scienza idealistica non vuole essere, ed ha ragione, schiettamente formale (cfr., già anche prima di Hegel, Fichte e Schelling): vuole risolvere in sè anche il suo proprio contenuto. E tale risoluzione per sforzi dialettici che si sono fatti, non è mai riuscita.

Così la mancanza del problema critico della esperienza da parte di Kant è diventata la soppressione pura e semplice della stessa esperienza nell'idealismo che ha continuato o ha creduto di continuare il pensiero kantiano. L'idealismo post-kantiano ignora l'esigenza specifica della esperienza nella coscienza.

37. Opposti concetti di conoscenza nati da Kant e presentati come esperienza pura; mancata critica del concetto di esperienza.

La distinzione kantiana di contenuto e forma della conoscenza ha il suo fondamento primo nella detta (§ 30) distinzione filosofica tra cosa in sè e cosa conosciuta, oggetto-cosa e oggetto-idea.

Si spiega quindi come proprio dal maturarsi della posizione data da Kant al problema della conoscenza siano sorte due opposte concezioni di questa, ciascuna delle quali, ignorando, come ho sopra detto, la specifica esigenza della esperienza come tale, e proclamando sè il solo e l'unico concetto possibile di conoscenza, si ritiene autorizzata a porsi come l'esperienza pura, cioè

la vera e propria esperienza, che è vera e propria e sola conoscenza.

Così si ha in ciascuna di esse un fondamentale errore: lo scambio della conoscenza concreta con l'esperienza. Questa così non può esser vista nella specifica esigenza sua. Cioè il problema critico della esperienza, come non fu posto da Kant, così continua a non esser posto.

Per la prima di queste concezioni, continuandosi lo sviluppo del problema, che assillava Kant, della scienza nella assoluta sua universalità e necessità, la kantiana forma assorbe in sé il contenuto, e quindi, riconoscendosi non più come pura forma della esperienza, pone sé come concreta conoscenza e si proclama vera e propria esperienza, esperienza pura. È il processo dell'idealismo kantiano, dalla pura sua forma trascenden-

tale aderente a Kant fino all'idealismo assoluto di Hegel ed al suo culmine attualistico.

L'universalità già da Socrate in poi riconosciuta all'oggetto-idea e già con Aristotele divenuta forma della conoscenza stessa, viene esplicitamente vista come conoscenza pura nella piena sua attualità non bisognosa di altro, e così viene intesa anche come l'unica possibile realtà, e quindi come l'unica possibile esperienza.

L'esperienza nella sua specifica caratteristica è tacitamente negata, o almeno ignorata, quando si identificano senz'altro conoscenza pura ed esperienza pura.

In fondo si dà ragione a chi pensa che l'esperienza come esigenza specifica della coscienza debba esser travolta anch'essa dalla fine del realismo: l'esperienza, come tale, la si concepisce ancora realisticamente, e la si sopprime. Non c'è

realtà esterna e quindi non c'è bisogno di esperienza con cui coglierla. La realtà è la stessa conoscenza e quindi questa è la stessa esperienza.

Per l'altra concezione, invece, si fa più profonda ed imperiosa l'esigenza del kantiano contenuto della conoscenza, pur riconoscendosi in questo non già una precritica realtà naturalistica indipendente dalla coscienza, ma un contesto psichico di rappresentazioni necessariamente soggettive e come rappresentazioni e come loro contesto. Tal contenuto, quindi, risolvendo in sé la stessa soggettività conoscitiva, che dal criticismo è ritenuta fonte della formale necessità della conoscenza, risolve in sé anche questa formale necessità.

Siamo quindi alle dottrine relativistiche ed empiristiche d'ogni sorta: dall'associazionismo del Mill alla concezione economica della conoscenza

del Mach o del Poincaré, dal positivismo dell' Ardigò al fenomenismo del Guastella, dal pluralismo del Renouvier al pragmatismo del James o all'intuizionismo del Bergson, dall'irrazionalismo vecchio e nuovo di ogni sorta all'empiriocriticismo dell'Avenarius, ecc.

In tutti questi ultimi indirizzi e i tanti altri affini che si potrebbero ricercare ed elencare, la esperienza vien presa nel suo realizzarsi nel soggetto singolare, e questa esperienza realizzata in tal soggetto, come l'unica veramente risultanteci indipendentemente da ogni ammissione dogmatica di una causale realtà, vien presa come la stessa conoscenza concreta che la Critica ci ha scoperta. Quindi proprio quella informe esperienza pura fenomenica sarebbe l'unica possibile conoscenza risultante dalla Critica, secondo la dimostrazione datane dall'Avenarius, il quale ha certo il merito di

aver messo in evidenza il principio fondamentale di ogni empirismo dopo Kant; principio, dal quale può logicamente egli concludere che «il concetto naturale del mondo deve essere ammesso come l'universale concetto puro (der naturliche Weltbegriff dürfte demnach als der reine Universalbegriff anzunehmen sein)». (*Der menschliche Weltbegriff*, 1891, 2^a ed. post., Leipzig, 1905, p. 115).

La kantiana esperienza ha abbandonata anche qui, come nell'idealismo, la sua provenienza da una esterna cosa in sè, provenienza, mediante la quale soltanto essa dava contenuto, e soltanto questo, alla conoscenza. Si è quindi posta essa, proprio nella sua mancanza di universalità e di forma, si è posta essa come la stessa conoscenza concreta.

Un tale empirismo però, con questo misterioso mondo psichico originario, mondo psichico da

una parte chiuso nella singolarità del soggetto, e dall'altra compendiante in sè la natura e l'essere (cfr. le due serie, E, R, nella *Critica dell'esperienza pura* di Avenarius) tale empirismo, annullata quella provenienza, perde la sua stessa ragion d'essere e da una parte non spiega affatto l'esperienza ma la sopprime anch'esso, mentre dall'altra è costituzionalmente incapace di darci ragione della conoscenza nella sua universalità e necessità, cioè nella sua unicità, nella sua oggettività. L'empirismo critico post-kantiano ha perduto il mondo dell'essere oggettivo e non ha guadagnato quello della empirica natura soggettiva.

Siamo, con questi indirizzi empiristici, in una posizione opposta a quella dell'idealismo post kantiano. In questo la pura logicità del concetto nella sua universalità assorbe in sè la psichicità delle rappresentazioni; nell'empirismo post-kan-

tiano di ogni genere questa psichicità invece vuoi mostrarsi generatrice dello stesso concetto nella sua universalità.

Al logicismo puro si contrappone un psichicismo puro. E quindi, fermo restando il principio che dalla coscienza uscire non si può, si proclama da una parte che solo il concetto universale puro, nel suo autoconcepirsi logico, ci dà il concetto del mondo nella sua molteplicità, e si proclama dall'altra che solo questo concetto del mondo, nella fondamentale sua psichicità, genera, come economica sua espressione, quel concetto logico. L'esperienza pura è logicità, si proclama dagli uni; la logicità è esperienza pura si contrappone dagli altri.

Quest'annullamento della esperienza nella logica, e questa sublimazione della esperienza come pura logica, sono entrambi fatti fondandosi sul

precritico concetto di esperienza che richiede una realtà contrapposta al concetto.

E quindi, insieme con tale realtà esterna, si toglie, nell'idealismo, l'esperienza stessa; laddove nell'empirismo, lasciato l'oggetto-cosa solo nel modo in cui ci risulta, cioè nella psichica impressione fenomenica che ne abbiamo, proprio l'esperienza, misteriosa portatrice e negatrice della realtà esterna, della oggettiva natura, è posta come la stessa oggettività.

Entrambi questi opposti indirizzi di pensiero speculativo non risolvono dunque, il problema dell'esperienza. Hanno uno stesso peccato di origine: la mancanza della critica del concetto di esperienza, critica a cui il risultato gnoseologico e metafisico della dottrina kantiana non solo ci autorizzava, ma che anche ci imponeva.

Senza questa critica, dopo Kant, il problema dell'esperienza non si poteva, nonchè risolvere, porre neppure. Con la cosa in sè come oggettività pura, il precedente concetto della esperienza risulta falso: ragione non per eliminarlo nella sua specifica esigenza, ma per ricercare quale è il vero che bisogna sostituirgli. Solo così può riporsi e risolversi il problema della esperienza.

La critica della conoscenza, istituita da Kant, nonostante tutto lo sviluppo che l'idealismo le ha dato, non si è mai veramente elevata a critica dei concetti. Tanto meno questa critica dei concetti è stata posta negli indirizzi empiristici.

Il concetto di esperienza, han ragione gli oppositori, è fino ad oggi legato al concetto di realismo e deve quindi stare o cadere con questo. E se il realismo, nella sua pretesa realtà al di là di ogni coscienza, è oggi solo un pregiudizio filosofico

che ha avuto la sua realtà vera solo in un approfondimento, tutt'altro che realistico, del concetto di oggettività (cap. IV), pregiudizio filosofico dovrà essere anche la esperienza. Pregiudizio filosofico quindi quella esperienza che vanta un Galilei ed un Newton, od anche un Darwin ed un Pasteur; esperienza, che non è certo quella conoscenza che si rivela nel pensiero speculativo di un Platone come di un Kant, di un Agostino, come di uno Spinoza!

Il vero è che siamo ancora al concetto realistico ed intellettualistico di esperienza. Donde o la sua assoluta sublimazione empiristica, o il suo annullamento nella celebrazione di questa assoluta unità della coscienza.

L'una e l'altro negano l'esperienza quale risulta da Kant: mondo psichico, contenuto di conoscenza, nella sua oscura provenienza da una inattinta

cosa in sè. L'empirismo è, quanto il logicismo, lontano, e più anche, dal porre e risolvere il problema della esperienza: accetta e nega insieme il concetto kantiano.

E sempre per questa mancata critica del concetto, anche quegli indirizzi idealistici che pur da questi opposti eccessi dicono volersi tener lontani, finiscono solo col fare una concessione al realismo, la quale mette i loro sistemi in una fondamentale contraddizione, ma non salva nè spiega affatto l'esperienza.

E si hanno così oggi quei pseudo-idealismi, tipo Eucken da una parte, o Boutroux o James dall'altra, che proprio da questa concessione al realismo sono indotti a rinnegare almeno in parte quell'immanentismo che è pur la condizione fondamentale della coerenza di ogni dottrina idealistica.

Platone, Agostino, Anselmo, Cartesio, Kant hanno in questa ammessa esigenza realistica il motivo che limita insieme il loro idealismo immanentistico e il valore della loro dottrina.

L'esigenza vera che essi, tutti, entro questo ammesso realismo, ripetono dalla coscienza comune è quella della esperienza, che, sempre per lo stesso pregiudizio realistico, viene scambiata con l'esigenza di una cosa estranea alla coscienza.

Concludendo, la cosiddetta esperienza pura dell'idealismo assoluto e dell'assoluto empirismo, entrambe, nonchè risolvere il problema dell'esperienza, rispondendo alla obbiezione che in nome di questa si muove contro ogni riduzione, idealistica od empiristica che sia, della cosa reale esterna ed in sè ad essere della coscienza, nonchè risolverlo, non lo pongono neppure.

E l'esperienza invece, proprio nella sua specificità, è esigenza della coscienza: finchè essa non sarà dichiarata possibile in modo diverso da quello realistico, i realisti, in nome di essa, ci imporranno la loro cosa in sè.

Essi, sì, si contraddiranno; ma noi, che vogliamo chiuderci nella coscienza, non sapremo far altro che far nostra la loro contraddizione: saremo realisti anche noi allo stesso loro titolo: la contraddizione.

38. La concezione realistica della esperienza; il sentire.

Che cosa dunque richiede il concetto realistico di esperienza? In che esso contravviene alla genuina esigenza che la coscienza ci dà in quel che diciamo esperienza?

Rispondiamo alla prima domanda in questo paragrafo; risponderemo poi (§ 40) alla seconda, ricercando tale genuina esigenza.

Il concetto realistico di esperienza richiede da una parte una mente, un soggetto di coscienza, che qualcosa già sa, o che, se ancora non sa nulla nella sua bianca purezza di foglio tutto ancora da vergare (Locke), è già pronto come mente a qualcosa sapere, è mente (Leibniz); dall'altra la cosa (Tatsache) che si fa, essa, conoscere, cosa, che, nel suo esser reale, è estranea alla coscienza con cui la mente ne è consapevole. Questa consapevolezza della mente è, nella coscienza che dicesi esperienza, provocata, posta non dalla mente ma dalla cosa stessa che si fa conoscere.

E quando si pensi che la mente nel suo contrapporsi alla cosa che si fa conoscere da essa, è

pur essa in qualche modo, cioè è anch'essa un qualche cosa che avrà ben diritto di farsi conoscere anch'essa, si spiega la distinzione di cosiffatta esperienza in esterna ed interna.

Con tale distinzione non mutiamo ma confermiamo l'esposto concetto realistico di esperienza. Giacchè una tale esperienza, anche se interna, suppone sempre la cosa di cui si ha esperienza, di là dalla coscienza con cui se ne è consapevoli. Anche nella esperienza interna, infatti, si presuppone, come nella esterna, la realtà della cosa sperimentata, sia pur questa lo spirito. Se realtà è l'una (la cosa esterna) e realtà è l'altra (lo spirito), se esperienza si ha dell'una ed esperienza si ha dell'altra, se la realtà in quanto tale è o importa estraneità all'atto di conoscenza di essa, se l'esperienza, infine, è conoscenza determinata *ab extra* da questo *quid* estraneo che è il reale in

quanto tale, è chiaro che anche nella esperienza che diciamo interna non facciamo che presupporre quella estraneità (spirito come cosa reale) e quella capacità di determinazione.

Se ciò non vogliamo, dobbiamo alla realtà ed alla esperienza dare un significato diverso, anche quando diciamo, questa, esterna. La concezione realistica della esperienza come rapporto mente-cosa non può venir meno nella cosiddetta esperienza interna, se prima non si abbandona la stessa concezione realistica nella cosiddetta esperienza esterna. Risolvere nell'attività consapevole lo spirito, che è la realtà della esperienza interna richiede che si risolva in essa anche la cosa che è la realtà della esperienza esterna. Finchè questo non si fa, la concezione della esperienza rimane la stessa, rapporto della men-

te alla cosa nella sua estraneità al rapporto stesso, anche nella cosiddetta esperienza interna.

La duplicazione dunque della esperienza in esterna ed interna è l'immediata conseguenza della sua interpretazione realistica, e non può quindi essere, se non rinnegandosi, il superamento di questa interpretazione.

Nè si può credere di aver superato il concetto realistico, lasciando sola la cosiddetta esperienza interna e abbandonando al suo destino quella esterna. Giacchè così l'esperienza interna rimane senza una giustificazione, che ad essa è data solo dall'esperienza esterna, come di questa esperienza esterna la giustificazione è data dalla cosa reale, in quanto di là dall'atto conoscitivo.

Posta dunque l'esperienza come rapporto tra una cosa reale che determina, essa, nella sua estraneità alla coscienza, uno stato di coscienza,

e la coscienza stessa nella sua integrità, è necessario trovare un mediatore tra questi termini stanti ciascuno a sè.

Ed ecco quindi la funzione, attribuita al senso, di ricettività mentale delle impressioni provenienti dalle cose, e la concezione di una natura quasi neutra di esso in quanto posto tra la coscienza spirituale della mente e la materialità corporea delle cose⁹. E la sua doppia faccia, quindi, per

⁹«lo trovo in me», dice con chiarezza Cartesio (*Medit. metaph.*, ediz. Flammarion, p. 122, medit. 6^a), pur senza accorgersi delle gravi difficoltà in cui si involge, «trovo in me diverse facoltà di pensare che hanno ciascuna una loro propria particolare maniera; p. es., trovo in me le facoltà di immaginare e di sentire, senza le quali pur io posso concepire, chiaramente e distintamente, me tutto intero, ma non reciprocamente esse fa-

cui lo si ritiene capace di cogliere col senso interno l'ineteso, e con quello esterno l'esteso: mediatore sempre tra la cosa reale e la mente conoscente. Infine da questa introduzione di un elemento mediatore che spesso finì con l'assorbire in sè le funzioni stesse di tutta l'esperienza, la caratteristica che da Aristotele in poi fu spesso ripetuta come propria dell'esperienza: la particolarità senza di me, cioè senza una sostanza intelligente, a cui esse sian legate (*attachées*), o a cui esse appartengano». E poco prima (ib., p. 117) «Questa facoltà (*vertu*) di immaginare che è in me, in quanto differisce dalla facoltà (*puissance*) di concepire, non è in alcun modo necessaria alla mia natura o alla mia essenza, cioè all'essenza del mio spirito».

Cioè, in termini poveri, nello spirito intelligente c'è qualcosa che non è spirito.

larità o singolarità della conoscenza che essa ci procura (*singularium cognitio* degli scolastici).

Così il senso era concepito quasi come la facoltà dell'esperienza; facoltà, che ci dava la cognizione del determinato «questo» esistente, facoltà che partecipava della duplice natura dei termini da collegare: lo spirito nel suo sapere, la cosa nella sua realtà, facoltà dell'immediatezza.

Non mi trattengo ad esporre le falsità e gli equivoci di questa concezione del senso e quale invece io credo che sia la vera *funzione spirituale* del senso. Dirò soltanto che è gratuita e falsa l'affermazione del senso sia come facoltà conoscitiva, sia come facoltà conoscitiva del singolare. Questa concezione del senso è quella richiesta dalla esperienza realistica, che, in questa contrapposizione di due generi sommi di essere deve poi ridurre ciascuno di questi generi ad un

infinito cumulo di enti singolari senza rapporti costitutivi tra loro, mancanza di rapporti che rende impossibile, nella loro unità, e ciascun genere e la loro reciproca coesistenza.

Da queste concezioni della realtà, della esperienza e del senso nacque la concezione del concreto come singolare e a sè stante nella sua singolarità.

39. L'esperienza realistica e l'idealismo post-kantiano.

Siffatta concezione realistica dell'esperienza come tale è conservata dall'idealismo post-kantiano.

Si sa infatti qual è la soluzione che del problema dell'esperienza esso dà. L'esperienza empirica implica, come soggetto conoscente che espe-

rimenti la cosa reale causante la sua esperienza, come soggetto quindi che è passivo di fronte a tal cosa, implica un soggetto singolare e determinato, che non è affatto soggetto; giacchè questo, in quanto Spirito, deve essere unico ed universale. Ora questo soggetto sperimentante una tal cosa, dalla quale è impressionato, è anch'esso proprio nient'altro che una cosa; una cosa-fenomeno, proprio come quella tale cosa, alla quale egli, falsamente credendola in sè, attribuisce quella attività di cui crede di sentire in sè l'effetto passivo. La passività è, sì, proprio di lui, ma proprio in quanto cosa-fenomeno anche lui, ed uguale quindi a quella cosa-fenomeno impressionante, la quale, perciò, come puro fenomeno, non può essere fonte vera di attività. Dove c'è attività vera, c'è libertà, c'è spirito. Cosa impressionante e soggetto impressionato sono, l'una e l'altro, feno-

meno, passività, negarsi dell'attività del soggetto, non coscienza. Ecco l'esperienza: questa negazione fenomenica che sono i molti soggetti empirici come le molte cose empiriche (cap. III).

Così l'esperienza è negata nella attività spirituale. Quella esigenza specifica che la coscienza ha in quel che dicesi esperienza è non già soddisfatta, ma soppressa. Soppressione, che ancora una volta, e sempre per la stessa ragione, costringe poi a concepire lo spirito come negatività. Ora questa soppressione è dovuta al detto concetto realistico di esperienza, che è conservato insieme col concetto realistico di cosa. Il primo dovevasi mantenere perchè si manteneva il secondo. Infatti la cosa realistica è l'assoluto «altro» dal soggetto, l'assolutamente eterogeneo a questo, e quindi il negarsi di questo; e la coscienza d'altra parte (§ 40) ci presenta come esperien-

za proprio quella sua forma nella quale essa è determinata da «altro» che non sia il soggetto stesso della coscienza. Il concetto di esperienza rimane quindi quello di conoscenza procurata da cosa che non è nella coscienza. Insieme con questa cosa rimane soppressa quella conoscenza, appunto perchè se ne ha tal concetto.

Conoscenza (e sempre l'intellettualismo realistico faceva dir conoscenza invece di coscienza), che si diceva già da molto tempo *aposteriori*¹⁰,

¹⁰Per l'origine ed il significato di queste due espressioni «apriori aposteriori» cfr. EUCKEN, *Les grands courants de la pensée contemporaine* (1878), traduz. francese sulla quarta edizione tedesca, Paris, 1912, p. 110 e sgg.

Vedasi ivi stesso a pp. 153, 163, il modo in cui l'E. crede di conciliare le esigenze del pensiero e dell'esperienza, cadendo in quella incoerenza

con significato più o meno vago fino a che Kant, con l'impostazione del problema della scienza e quindi dell'universale e necessario come apriori, non venne a dare così anche al concetto di apodictico che sopra (§ 37) ho notata.

Per una prima (e credo fondamentale per l'idealismo post-kantiano) confutazione della distinzione kantiana tra apriori ed aposteriori, cfr. *l'Annotazione generale alla terza epoca*, con la quale lo Schelling chiude la sezione terza (sistema di filosofia teoretica) del suo *System d. tr. Id.* (ed. cit., p. 320): «Tutto quest'arruffio si risolve con questa sola proposizione, che, cioè, la nostra conoscenza originariamente sia tanto poco apriori quanto a posteriori, essendo tutta questa distinzione fatta puramente e semplicemente riguardo alla coscienza filosofica».

Come si possa, tolto l'aposteriori, conservare

steriori un valore sia distintivo dell'origine della conoscenza, sia della qualità di questa. Con quella soppressione idealistica dell'esperienza l'aposteriorità scompare. Nè questa scomparsa è giustificata dal fare scomparire anche l'apriorità, soggiungendo che «la nostra esperienza.... non è aposteriori, ma non è neanche apriori»¹¹. Così non facciamo che confondere l'esperienza come specifica esigenza della coscienza con la concreta conoscenza (§ 37). L'esperienza, se è tale, è quel che diciamo aposteriori. Parlare di esperienza che non è aposteriori, è non parlare più di

l'empirico, per seppellirvi tutti i problemi che non si sanno risolvere, è quistione che sottopongo a coloro che il loro antiempirismo fan consistere in una specie di bagagliaio... empiristico.

11GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, Firenze, 1915, pag. 25.

esperienza, anche se aggiungiamo che essa non è apriori.

L'idealismo post-kantiano, adunque, nega l'esperienza nella sua specificità proprio perchè conserva di essa il concetto realistico. Bisogna non confondere la negazione di questo concetto con la negazione della esperienza stessa come esigenza specifica della coscienza. La negazione di quel concetto come falso ci impone invece l'esame critico della esigenza da cui quel concetto nacque, e il conseguente rinnovamento di questo a soddisfazione di quella. Bisogna dunque negare quel concetto per soddisfare l'esigenza della esperienza; l'idealismo post-kantiano invece ha negata questa esigenza per conservare quel concetto.

40. L'alterità, carattere proprio della esperienza.

Ma c'è proprio una esigenza specifica della coscienza, che possa e debba dirsi esperienza, e non sia quella stessa che il realismo da millenni ci presenta?

Chi ci ha seguito nella nostra indagine sul concetto di alterità e sulla netta separazione di questo da quello di oggettività, intenderà in che noi crediamo di scoprire il difetto della concezione realistica della esperienza, e la vera esigenza che invece la coscienza comune presenta quando dice che c'è esperienza.

Posti i concetti sopraesposti di «cosa in sè» e di «altro» possiamo noi conservare il vecchio realistico concetto di esperienza come rapporto tra

soggetto di coscienza impressionato e cosa impressionante?

Che all'esperienza, per realisti che che si voglia essere, sia essenziale il soggetto di coscienza, non v'è chi possa dubitare. Se alcuno ne dubita, non sa quel che si dice. E che sia ad essa anche essenziale un riferimento, un rapporto, è evidente a chi per poco guardi ed espliciti quel che di implicito c'è quando parliamo di esperienza come uno stato od atto speciale della nostra coscienza: nell'esperienza io ho coscienza di non porre da me, e ricevere invece da altro, quello di cui pur io sono consapevole. Esso mi è imposto: io ho coscienza, chiara direbbe Cartesio, di questo iniziarsi del mio atto di coscienza da altro. Anzi questo atto di coscienza sta proprio in questo.

Non è eliminabile dunque nè il soggetto, nè il rapporto, nè l'inizio di questo da altro che non è il soggetto che di esso ha coscienza (§ 42).

Eliminabile soltanto è quella cosa con la quale la mente del soggetto sarebbe passivamente in relazione. E non solo eliminabile, ma da eliminare, se è vero che il principio della determinazione di coscienza del soggetto che ha esperienza, è invece «l'altro», che, abbiám visto, non può essere che l'altro soggetto.

L'esperienza è rapporto, cioè è coscienza nella sua relatività. E, giacchè relazione non è essere in sè, l'esperienza non è essere in sè, e neppure relazione con l'essere in sè. Con l'essere in sè non v'ha relazione possibile: si è o non si è. E perciò non è relazione quella dei soggetti con l'oggetto: i soggetti sono puramente e semplice-

mente costituiti dall'oggetto; l'oggetto non è il loro altro (§ 47, 48).

L'esigenza della coscienza comune nella esperienza è soddisfatta dunque dalla alterità e non dalla oggettività.

Il rapporto che il soggetto sente di avere, è, come deve, con l'altro non con l'oggetto. Quando io dico di sapere qualcosa aposteriori e non apriori, con l'esperienza e non col pensiero puro, indico che l'atto determinato, di cui sono consapevole per esperienza, ha il suo principio in «altro» che non sono io solo come soggetto puro: la mia singolarità riconoscesi nel suo rapporto con l'altro singolare.

L'esperienza pura, dunque, da una parte non è la stessa concretezza della coscienza, che è l'implicita oggettività del soggetto: essa è invece l'esplicita relazione del soggetto con altro, è

l'astratto rapporto soggetto-soggetto. E, d'altra parte, proprio in quanto schietto e perciò astratto rapporto soggetto-soggetto, si contrappone a quella che dicesi apriorità. pensiero puro, che è oggettività assoluta di coscienza, che può dirsi, se si vuole, immediatezza che ha bisogno di esplicazione. L'intuito rosminiano è molto più vicino al vero della hegeliana immediatezza.

L'esperienza, dunque, non è apriorità, ma non è neppure concretezza. In questa, è vero, apriorità e aposteriorità scompaiono, ma non perchè in essa non ci sia l'esigenza di entrambe queste faccie della coscienza, ma solo perchè sono entrambe vissute insieme pur con la loro specifica caratteristica.

Passarsi della distinzione è rendere inesplicabile la coscienza concreta, e porre questa o in una dogmatica apriorità, anche se la si chiama espe-

rienza pura, o, all'opposto, in una relativistica esperienza, anche se la si chiama sapere assoluto. La concretezza, appunto perchè è oggettività dei soggetti, non può non richiedere una immanente sua apriorità, una astratta sua aposteriorità.

In questa, nell'esperienza, la coscienza afferma soltanto la propria alterità, che le è tanto essenziale quanto l'oggettività.

Alterità non dalla coscienza in generale, che non significherebbe nulla. ma alterità dal soggetto della esperienza. E dire «alterità *da*» è anche dire «alterità *de*» soggetto che ha esperienza, se noi abbiamo presente quel che «l'altro» importa.

Carattere proprio, dunque, della esperienza in quanto tale non è la determinazione della coscienza del soggetto da parte della cosa, ma determinazione della coscienza nella alterità.

41. L'esperienza come reciprocità.

Così abbiamo, nella esperienza, criticamente riconosciuta e conservata la seguente caratteristica: il principio dell'atto di coscienza che dicesi esperienza è in altro dal soggetto solo che sperimenta.

Pare quindi che anche noi conserviamo, nel concetto di esperienza, quell'assurdo, che, riconosciuto o non, è stato fin oggi proprio del concetto stesso: la passività dello spirito.

Da Platone in poi, una volta affermata l'idealità dell'essere e la conseguente sua piena appartenenza al mondo intellettuale, il concetto realistico dell'esperienza non poteva essere ammesso se non fingendo di non vedere, o non vedendo, come di fatto avveniva, la contraddizione in cui con esso si cadeva. Pur, realisti o idealisti che si fos-

se, una esperienza la si continuava ad ammettere, la si viveva: si viveva di fatto qualcosa di diverso dal concetto che se n'aveva.

Cartesio, in fondo, con l'attaccare al cogito, attraverso l'espedito della veracità divina, un mondo esterno, non fece che mettere a nudo, non volendo anzi volendo il contrario, l'incapacità del platonismo (e nella sua sistematica purezza e in tutte le dottrine speculative che, anche combattendolo, l'avevano assorbito nella sua parte sostanziale) a dar conto della esperienza. La metteva a nudo, esplicando una dottrina dell'esperienza quale il platonismo, anche soltanto in quella parte che era presupposto comune del pensiero speculativo, consentiva.

Egli, Cartesio, non ne vide la contraddittorietà. Non la videro neppure i suoi continuatori che la venivano mano mano esplicando: Malebranche

con l'annullamento di ogni attività nel reale, Spinoza col suo acosmismo puro, Berkeley con la passività (*percipi*) del suo esse, che, in quanto *percipi* era pur un modo di coscienza.

Tutti questi ultimi, in modo diverso, trasportarono l'attività che il reale doveva esercitare per farsi sperimentare, dalla realtà stessa in Dio, ma non tolsero la contraddizione da parte dello spirito finito sperimentante. Questo di necessità doveva esser passivo; laddove è implicito in ogni concetto di spiritualità, infinita o finita che sia, l'attività, e già Berkeley aveva questo fatto sentire chiaramente ed esplicitamente.

La «passione» cartesiana si mostrava impossibile, mentre non vi era esperienza, a stare al concetto che se n'aveva, senza una tale passione.

Kant sentì la difficoltà, vide la sconcordanza tra l'attività dello spirito, che Berkeley deduceva dal-

la fusione di Cartesio con Locke, e l'esserci in esso di una esperienza: sia di tal passione dello spirito causa la realtà o Dio stesso, non se ne toglie mai l'incoerenza.

Non la superò: questa passione, sia pur ridotta solo al caotico contenuto assolutamente privo di ogni forma di senso, o di intelletto, o di ragione, impronta di sè lo spirito. E questo invano cercherà di liberarsi da questa impronta, ordinando a *suo* modo, con le *sue* forme quel contenuto. Queste sue forme ripeteranno l'origine loro da questo originario caos della spiritualità, se veramente ne sono forme. Anche queste saranno passione dello spirito come il contenuto loro. Saranno, dirò con Hume, passione abituale; non attività libera, e neppure «azioni necessarie» dello spirito, come le aveva qualificate Fichte.

Donde, per affermare la piena assoluta attività dello spirito, la totale, per quanto gradualmente ottenuta, liberazione dello spirito da ogni categoria, da ogni sua «azione necessaria».

Crede così l'idealismo assoluto post-kantiano di avere superata la difficoltà. Non s'accorge che resta come passione dello spirito tutto l'informe caotico contenuto infinito che esso stesso dice empiria. Se il cosiddetto contenuto empirico nella sua caoticità è creazione dello spirito, lo spirito crea il caos e non l'ordine. Se lo spirito non lo pone da sè; allora lo subisce: siamo alla passione kantiana dell'empirico.

Negare l'esperienza nella sua specificità, abbiamo visto (§ 37), è la via d'uscita: ma così, da una parte, non si dà ragione dell'empirico cui tanto spesso si ricorre, dall'altra gratuitamente si ne-

ga una delle più imperiose esigenze della coscienza.

All'idealismo post-kantiano per porre e risolvere il problema della esperienza è mancata la posizione del problema della molteplicità nello spirito. Solo attraverso questa si arriva al concetto della pura alterità che da una parte rende possibile l'esperienza, e dall'altra ci apre, più profondo e coerente, il concetto di immanenza.

Ma abbiamo noi veramente, pur con questo concetto dell'alterità, superata la difficoltà? Essa pare, dicevo, che rimanga: rimane infatti il principio di coscienza in altro dal soggetto che sperimenta: la coscienza in quest'ultimo pare passiva.

L'apparenza è dovuta al permanere dell'antico concetto di alterità come oggettività. Laddove questa alterità, che caratterizza l'esperienza, è, sappiamo, la pura soggettività di coscienza nella

sua singolarità. E questa singolarità, intesa appunto nella sua essenza di alterità, non è altro che omogenea moltiplicazione relativa dell'unico Oggetto di coscienza. E quindi il soggetto che sperimenta, nella sua essenza di altro singolare, richiede lui, proprio per potersi affermare nella propria singolarità, l'altro da sè. Questo altro, da lui stesso richiesto, è il principio della sua coscienza nella esperienza. In breve esperienza è lo spirito non nella passività, ma nella *reciprocità* di coscienza.

Per intendere il concetto di reciprocità bisogna ben persuadersi di questo: che non vi può essere un assoluto altro, che l'altro, cioè, è sempre relativo.

Perciò nella forma che la coscienza assume nel soggetto che si dice sperimentante, è escluso che il principio di essa sia un qualcosa che pur

non essendo suscettibile di coscienza produca uno stato di questa: non saremmo più nella alterità. Cioè il soggetto sperimentante non è passivo, ma sperimenta, cioè attua esplicitamente la soggettività nella sua relatività con altri; non è solo.

Quando Fichte, volendo dimostrare che la «dottrina della scienza è realistica» (*Dott. d. Scienza*, tr. it. Bari, 1910, p. 231) dimostra che «il principio ultimo di ogni realtà per l'Io è una originaria reciprocità d'azione tra l'Io ed una qualche cosa posta al di fuori di lui, della quale non si può dire null'altro che questo: che essa deve essere affatto opposta all'Io» (*ibid.* p. 230); quando perciò dimostra (*ibid.* passim) che l'esperienza è eliminabile per il realizzarsi dell'Io e che per essa è indispensabile l'urto con qualcosa di assolutamente opposto all'Io, ha delle felici intuizioni, di

cui non vede la portata, per i concetti realistici insistenti nel suo pensiero e inattaccati dalla critica. Non vede che quella reciprocità d'azione non può essere con «una qualche cosa posta *al di fuori*» di ogni coscienza, perchè al di fuori dell'io; ma dev'essere con quell'«altro» che l'io in quanto tale postula di fronte a sè nella coscienza. E pone quindi quella «qualche cosa» non come «altro» necessariamente omogeneo all'altro con cui è in reciprocità, ma come l'assolutamente eterogeneo, cioè come l'assoluto altro. E l'assoluto altro, sappiamo, non dice nulla: è soltanto un assurdo che crede di avere e non ha una espressione. E perciò egli toglie quella reciprocità proprio mentre la pone, e non fa quindi che contraddirsi quando proclama il realismo della dottrina della scienza. Non fa che porsi nella contraddizione del realismo, vedere la quale sarà certo merito di Hegel,

che non ebbe però anche quello di vincerla: proclamare la realtà come la stessa contraddittorietà dialettica è proclamare l'insolubilità della difficoltà del realismo, non risolverla.

Non so se la coerenza di Hegel sia maggiore di quella di Berkeley. Questi vide ed espresse esplicitamente la contraddittorietà del realismo e della cosa da esso affermata (*Trattato*, § 4): credè salvarsi dalla contraddizione ammettendo come sostanza soltanto lo spirito. Non ricercò che mai e come mai lo spirito potesse essere, una volta che l'«esse» era stato da lui risoluto nel «percipi», cioè in una passività. Hegel, e forse più ancora l'hegelismo, risolve la sostanza spirituale di Berkeley in quella contraddittorietà della cosa.

L'indagine mancata a Berkeley sull'essenza della spiritualità pare che l'hegelismo abbia fatta ma trasportandovi in questa la stessa contraddittorie-

tà della cosa realistica, condotto e aiutato dall'aver lo stesso Kant scoperta nello spirito una naturale e necessaria dialettica, cioè una logica antinomica, contraddittoria. Non è superfluo aggiungere che, però, per Kant questa era, proprio in quanto antinomica, una logica apparente, non vera. L'hegelismo da una parte non salva nè la cosa in sè, nè lo spirito; dall'altra non può render conto della esperienza.

Invece già lo stesso Fichte, quando avesse approfondito il dianzi notato concetto di reciprocità, che anche da Kant del resto era stato messo in modo tanto fecondo, avrebbe trovata la via per uscire dal realismo da una parte, e pur così spiegare dall'altra l'esperienza. Avrebbe visto che l'io, proprio come io, nel suo urtare richiede proprio l'altro io che gli si oppone, e non l'impensabile non io; il soggetto richiede l'altro soggetto, il pun-

tualmente singolare l'altro singolare con cui fare uno. La reciprocità non è, solo perchè implica molteplicità, un puro concetto intellettualistico riguardante una realtà fuori della coscienza: non significa l'impossibile concetto di una concreta causalità meccanica. È questo un altro pregiudizio corrente nel campo idealistico; pregiudizio fondato sull'altro che molteplicità importi senz'altro negazione di spiritualità.

Concludendo, si ha, nella esperienza, non passiva coscienza dello spirito, ma reciproca attività dei soggetti, che conviene in un risultato unico, che è attività dell'uno e dell'altro dei soggetti insieme.

42. La generalità della cosa reale: la natura.

L'esperienza, in quanto reciprocità, è dunque questo convenire dei molti nel produrre.

Come senza molteplicità, non v'è adunque esperienza anche senza unità.

Questa unità dell'esperienza è quella che diciamo *cosa dell'esperienza, cosa reale*.

La cosa reale, adunque, è l'essere in cui conviene la soggettività come tale; un essere quindi soggettivo, un singolare che si è generalizzato. Quando io dico che nella esperienza mi risulta questo tavolo con la sua solidità, colore, forma ecc., dico che la mia coscienza è determinata in un certo modo nel quale convengono quanti questo tavolo affermano come tale. Il tavolo *sperimentato da me* vuol dire il *tavolo*, oltrecchè *fuori*

del corpo mio, comune, come coscienza singolare (soggetto) a tanti che soggetti sono.

Può così capirsi senza eccessivo sforzo anche da chi alla riflessione filosofica non sia adusato, come la cosa empirica, appunto perchè tale, debba essere nella coscienza dei soggetti; sempre, anche se (dall'entrare sia pure con un semplice cenno in tale quistione qui mi astengo: è, si vede di leggieri da chi il mio pensiero conosca, quistione connessa con la mia concezione del concreto e con la triplice diversa forma che la concretezza esige ponendo così l'implicito e quindi l'infinita sua esplicazione), anche se debbasi ammettere una diversità di esperienza e quindi ordini diversi di soggetti in corrispondenza della diversità di forme della oggettività. Le determinate cose che in questi ordini diversi di esperienza si verranno sperimentando non saranno mai questi ordini

stessi che della formale oggettività sarebbero il riflesso.

Le cose dell'esperienza saranno sempre cose in cui tanti, proprio con la attiva molteplicità loro, converranno. Quando affermiamo nella esperienza l'inizio del rapporto di coscienza, in cui essa consiste «da altro che non è il soggetto che di esso ha coscienza» (§ 40), il «non» non riguarda il soggetto nella sua alterità, ma il suo esser solo. Esperienza è negazione della solitudine del soggetto sperimentante. Di questa negazione della solitudine l'aspetto positivo è la cosa reale.

Lo sperimentante non sta dunque, mai, *solo egli* con la sua cosa. Se egli solo fosse, neppure questa ci sarebbe. Perciò la cosa della esperienza non è chiusa nella coscienza singolare di un singolo sperimentante, in modo che essa sia soltanto cosa per me e non per te.

Eppure questo è il concetto che dell'esperienza è risultato all'idealismo corrente dalla scoperta berkeleyana e kantiana della appartenenza della cosa di esperienza come tale alla coscienza. Questo, per l'idealismo post-kantiano, vuol dire coscienza empirica: un mondo di sogni inconsistenti perchè appartenenti soltanto alla coscienza di un soggetto nella schietta e sola sua singolarità. Ed è questo infatti il presupposto della fenomenicità kantiana: questo rivivere della cosa in sè nella solitudine del soggetto cosciente in quanto chiuso dal sentire nei suoi invalicabili confini.

Se è vero, invece, quanto abbiám detto, va dunque abbandonato e il concetto critico della fenomenicità, e quello idealistico della empiricità. Sono il secondo conseguenza del primo, e il primo conseguenza del concetto realistico di espe-

rienza come rapporto tra mente del soggetto singolare e cosa in sè singolare anch'essa.

Ma quando invece si sia ben capita la soggettività come alterità, e si sia intesa l'esperienza proprio come l'attività reciproca dell'altro, si capirà che le cose sperimentate, come stati di coscienza, non possono, non devono essere, non sono, stati di coscienza assolutamente chiusi nella solitudine di un singolo. Il singolare numerico, si dica ancora una volta, non è, non può essere assoluto, perchè è relativo. La singolarità non è solitudine: singolarità vuol dire relatività, perchè vuol dire alterità.

Lo sperimentante solo è dunque un errore: la coscienza comune non lo commette; non può commetterlo. Esso è un'altra conseguenza del pregiudizio filosofico del realismo. Bisogna che nello sperimentare ci sia *l'uno e l'altro insieme*. E

questo loro essere insieme è la cosa sperimentata. Anche lo scienziato, chiuso nel suo gabinetto con i suoi strumenti, può riprodurre l'esperienza con i suoi esperimenti, solo in quanto c'è già tutta l'esperienza che egli ha vissuto e vive con gli altri: quegli altri, il cui consenso alla esperienza che egli vien facendo, è indispensabile, perchè, questa, esperienza sia.

Questo essere insieme, che è perciò valido per ciascuno di coloro che insieme stanno, proprio con questa sua validità comune a tutti loro, costituisce la cosa della esperienza.

Queste cose della esperienza si compenetrano tutte tra loro e quindi si includono reciprocamente ampliandosi all'infinito e restringendosi all'infinitesimo ma sempre con quella unificazione che le fa cose. E perciò v'è, dell'esperienza, una cosa che sperimentiamo fondamentale e comprensiva ri-

spetto a tutte le altre; una cosa unica in cui essa si compendia: *la natura*. Quella natura in cui e di cui tutti i giorni tutti viviamo, e sappiamo di vivere. La presupponiamo tutti, non possiamo non presupporla come la realtà unica della esperienza: tutti, grandi e piccini, ignoranti e dotti, poeti o scienziati dobbiamo fare i conti con essa. Con essa, nella incessante sua generazione individuale, ma pur con le sue leggi nella loro unità, senza della quale non si può dir che vi sia natura; e perciò quindi con la sua unica legge che la cose quelle cose che in esse si generano. Legge empirica, che è il *quid* unificante della realtà d'esperienza: è la cosalità della esperienza. È, dunque, la natura, con la sua legge, quell'una immensa cosa in cui tutta la realtà sperimentata si compendia.

43. Astrazione; necessità scientifica; necessità.

Se la cosa reale è dunque questa comunità di coscienza reciproca, per essere nella cosa reale bisogna che ciascun sperimentante sappia vedere questa *comunità*, sappia cioè, proprio per porsi in questo comune atto reciproco, astrarre da quanto in ciascuno di essi c'è oltre questo atto comune.

Ecco quindi come si pone e si risolve, nel campo della esperienza, e soltanto in questo, il problema della astrazione. Astrarre è esser consapevoli di questa comunanza dei singolari nella cosa sperimentata.

L'astrazione è dunque, checchè ne pensi Berkeley che non supponeva neppure un possibile problema nella positiva dogmatica ammissione di

una molteplicità di spiriti finiti, l'astrazione è essenziale alla esperienza: senza astrazione non v'è cosa reale.

Giacchè questa cosa reale, quando veramente vogliamo stare a quello che la coscienza ci impone, non è la singolare immagine determinata in un singolare spirito (sia Dio che la «vuole» o lo spirito finito che la percepisce): questa è sogno o fantasia se non ne sentiamo la costrizione; è allucinazione se vi ci sentiamo costretti. Questo pregiudizio della singolarità della cosa sperimentata suggeriva poi a Leibniz l'espedito della armonia prestabilita, perchè la realtà delle cose, nel suo essere comune, fosse salva.

Questa realtà, dunque, e non il concetto che si dice astratto, vana entità della quale Berkeley giustamente ha mostrata l'inconsistenza, questa realtà ha in sè il processo di astrazione: ne è co-

stituita. Infatti nella esperienza, proprio come tale, non c'è il singolo sperimentante, assolutamente chiuso nella sua singolarità; c'è una comunità di sperimentanti. E questa comunità è condizionata dalla astrazione.

Risultato di questa, quindi, non è quella unicità oggettiva che ci si presenta come assoluta universalità. La comunità di esperienza, quand'anche sia la massima possibile (natura), non è mai assoluta universalità; la si può dire generalità. Quand'anche, invero, non sia contraddetta di fatto da alcuno, essa non esclude mai una tale contraddizione. La comunanza di fatto non è mai universalità di diritto. E nell'esperienza, con l'astrazione, raggiungiamo tale comunanza di fatto: l'universalità è implicita e presupposta. Questa non può tradursi mai pienamente in fatto: negherebbe il suo essere.

E perciò l'astrazione non sarà mai capace di produrre l'universale.

Quando di questo la si vuol far capace, sorge a ragione la negazione radicale, nominalistica berkeleyana o scettica che sia, di ogni universale. Berkeley ha ragione; l'astrazione non ci darà mai l'universale, non ci darà che il generale: generale, sotto il quale ritroveremo sempre i molti singolari di cui consta e che ne negano l'assoluta unicità che dalla vera e propria universalità è richiesta.

L'universale perchè sia tale deve essere assolutamente unico e quindi trovarsi nella sua infinita unicità in ciascuno dei tutti per i quali vale (universale = valido per tutti). L'universale unico non può constare di molti singolari, anche quando questi non realizzino che quello. Anzi questo stesso realizzare non è possibile se non a patto

che quell'universale sia unico, cioè non consti di molti. E perciò l'universalità non ci sarà mai data dalla totalità: questo della identificazione del tutto con l'Unico e quindi del concreto con l'immanente è un altro pregiudizio corrente oggi nella filosofia e specialmente nell'idealismo (§ 60).

La generalità dell'esperienza, invece, è sempre propria della totalità; risulta dal numerico, non è mai assoluta unicità; non è in sè, ma proprio e sempre nell'altro; non è assoluta ma relativa.

Pure questa generalità spiega la scienza.

Caratteristica infatti della scienza è proprio il rigore di questa generalità. Scienziato è quindi l'uomo empirico, ma rigorosamente astraente. Il quale perciò comprende che ciò che l'esperienza, che egli fa, gli insegna, non è la cosa singolare (Hume ha ragione quando dimostra che la prevedibilità scientifica del particolare fatto non è og-

gettivamente fondata), ma la legge delle cose innumerevoli, legge che l'uomo empirico riconosce già nel fatto stesso di riconoscere una cosa dell'esperienza come tale. Che lo scienziato faccia all'uomo empirico cambiare il contenuto della legge, non vuol dire che la generalità raggiunta dalla legge scientifica sia di natura diversa. Il rigore dello scienziato sta nella rigosità della astrazione, dalla quale appunto abbiamo visto che risulta la generalità della cosa empirica.

Perciò la necessità scientifica sarà sempre una necessità astratta. E quindi non necessità pura, ma necessità relativa, pseudo-necessità. La necessità pura è lo stesso essere nella assoluta sua unicità in quanto conoscenza; necessità pura è l'oggettività conoscitiva. E non sarà quindi dell'essere relativo che unifica in un prodotto la propria collaborante relazione. Anche quando

questo prodotto sia il sommo, quello che pare unico: la stessa natura nel nesso e quindi nella unificazione delle sue leggi. Queste leggi e quel nesso non saranno l'Essere nella sua forma di necessità immanente nel concreto.

Boutroux ha perciò perfettamente ragione, a parte il metodo di dimostrazione, nel quale si può non convenire, ha ragione quando mostra la contingenza di tutte le leggi e quindi l'assenza di necessità assoluta. Ma ha torto quando da questa dimostrazione della contingenza delle leggi di natura si crede autorizzato a concludere alla contingenza dell'Essere. In questa affrettata conclusione non si tiene conto – e del resto non se ne tiene conto neppure dai più legittimi figli del pensiero kantiano – non si tiene conto che conseguenza diretta della scoperta kantiana, che natura è natura pensata, e quindi leggi di natura sono le

stesse leggi del pensiero (categorie), è l'altra forse più grande scoperta che in tal modo quella necessità, che prima si riteneva meccanica in quanto caratteristica della brutta natura nel cieco nesso finale di cause ed effetti, è portata nella stessa spiritualità. Devesi da questa escludere la necessità, il non poter non essere, solo perchè, per pregiudizio realistico, in tale necessità si riconosceva soltanto una meccanica brutta causalità? Non v'è anche, per usare una efficace espressione di Malebranche¹², una «resistenza delle idee»? E non dobbiamo quindi ritenere invece che quella necessità che diciamo di natura, non ha absolutezza, ci appare quindi come contingenza, proprio perchè non è la necessità pura che la

¹²*Entretiens sur la Métaphysique*, Paris, 1922, vol. I, p. 36.

coscienza esige, ma è di questa soltanto la relativa e così reale manifestazione?

Io credo quindi che vada mutata l'antica precritica concezione della spiritualità come libertà in opposizione alla natura come necessità. E va mutata, non conservata nell'antitesi libertà = necessità come fa l'hegelismo. Questa conservazione non è la richiesta rielaborazione critica del concetto di spiritualità, in seguito alla scoperta che si è fatta in essa della stessa necessità, ma è elevare a concretezza la stessa antitesi precritica proprio per poter conservare intatti i precritici concetti di spirito come libertà e natura come necessità. Tutto l'hegelismo è una codificazione della contraddizione che il concetto realistico dell'essere aveva importata nella coscienza. Ma la contraddizione è del realismo, non della co-

scienza. Il dialettismo contraddittorio è fondato tutto su questo scambio.

La necessità della scienza è dunque astratta, se per scienza intendiamo, e altro intendere non si deve, la conoscenza teoretica dell'oggetto reale.

Della conoscenza, come una specifica forma della spiritualità, è propria la necessità: questo vedesi chiaramente quando quella necessità, di cui ritenevasi carattere costitutivo la meccanicità realistica, è portata nella spiritualità¹³.

Non v'ha dunque concreta conoscenza senza necessità.

Ma questa necessità che noi dobbiamo ritrovare, e ritroviamo nello spirito, non è quella

¹³Cfr. al riguardo i miei lavori precedenti e specialmente la *Critica del concreto* e *La Storia*.

scientifica, se è vero che questa necessità scientifica è astratta, soltanto generale non universale.

La necessità pura, se è vero che la conoscenza è una forma insopprimibile della spiritualità, è propria della cosa in sè come tale.

Sforzarsi verso questa necessità in traducibile in concetti nella sua integrale purezza, è logica pura, il cui oggetto è la schietta necessità. È questa la logica critica che deve compendiare in sè il carattere oggettivo della logica aristotelica e quello trascendentale dell'idealismo critico.

Senza la positività della cosa in sè come oggetto puro, e la sua distinzione dalla cosa reale come astratto prodotto di esperienza, una tale logica ed ogni logica è inconcepibile.

44. Astrazione scientifica e riflessione filosofica.

Questo carattere sperimentale della scienza, che trovasi in tutte le scienze particolari appunto perchè è proprio della scienza e quindi proprio anche della più universale scienza, come la matematica, esclude che la scienza possa avere per oggetto la cosa in sè. E si vede quindi sotto altra luce la giustezza della scoperta kantiana della cosiddetta inconoscibilità della cosa in sè. Dissi già che il problema di Kant era il problema della scienza, scienza, che, nella sua fissazione di leggi alla cosa reale della esperienza, egli riteneva la vera e propria conoscenza.

Perciò, per Kant, la proclamata inconoscibilità della cosa in sè, nonostante la non meno proclamata sua pensabilità, voleva dire la irriducibilità

della cosa in sè entro gli estremi della scienza, voleva dire che l'astratto generale, cui la scienza arriva, non può essere la stessa cosa in sè, che è l'Oggetto unico assoluto. Kant certo non vide questo che era implicito al suo pensiero e perciò tentò di costruire una metafisica proprio con le leggi fisiche ritenute *apriori* proprio quando egli le mutuava dalla fisica; metafisica che perciò non poteva riuscirgli: rimaneva irrimediabilmente fisica nella sua forma scientifica.

Nè poteva riuscire quando si precisava idealisticamente con Schelling ed Hegel come filosofia della natura accanto a una filosofia trascendentale o dello spirito; poteva riuscir ancor meno, perchè, se non altro, in Kant i famosi principi metafisici della fisica in fondo erano la fisica da lui detta e creduta pura e *apriori*; nell'idealismo invece non erano nè fisica nè filosofia, o meglio erano

una fisica mascherata da filosofia, mascheramento in cui se non ci faceva bella figura la scienza mascherata come si presentava, peggior figura ancora faceva la filosofia ridotta a maschera.

La cosa in sè di Kant è quindi l'irriducibile a scienza. E intesa in tal senso l'inconoscibilità kantiana è giustificabilissima, e lo sviluppo posteriore della scienza è venuto sempre più dando ragione a Kant.

I continuatori di Kant che si erano con lui fissati nella vecchia dogmatica idea della metafisica come scienza assoluta, non seppero far di meglio che buttar via, proprio per salvare la metafisica come scienza pura, buttar via la cosa in sè con la sua oggettività. Non s'accorsero che così negavano l'oggetto che invece tutti affermavano, scacciavano via come falsa scienza quella che tutti in-

tendevano come scienza; ma pur con tutto questo non solo non riuscivano a salvare il carattere scientifico della metafisica, ma finivano col buttare a mare, proprio con gli adoperati mezzi di salvezza, anche la metafisica, insieme con l'oggetto dal quale questa non poteva distaccarsi, e insieme con la scienza, della quale essa non sapeva e non poteva presentare concetto diverso da quello condannato. Doveva venir quindi, prima o poi, il momento che proprio dagli eredi di siffatti salvatori della metafisica si proclamasse in un modo o in un altro, esplicitamente o implicitamente, che la metafisica così salvata non ci era più. Più salva di così non poteva essere. Ma liberatela dal mezzo che avete escogitato per salvarla (la negazione dell'oggetto puro); date a lei il carattere che dalle scoperte da lei fatte le compete, ed eccovela di nuovo davanti a testimoniare che voi

pretesi salvatori le avevate, gettandola nel mare del concreto, legato il piombo al piede per farla affondare (§ 49).

La filosofia deve dunque, come abbiamo già per altre vie dimostrato (cap. I), abbandonare la scientificità per salvare insieme con la propria oggettività quella stessa dell'essere. La filosofia, appunto perchè è lo sforzo che il soggetto razionale concreto compie per ricercare l'Essere immanente, continuerà ad essere, come sempre se vera filosofia fu, *riflessione*. Ma riflessione che non è l'astrazione in cui consiste la scienza.

La stessa matematica col suo numero e col suo spazio è la somma astrazione dell'esperienza, non è affatto riflessione. Su questo fondamento va rimessa e ridiscussa quella quistione che divideva Kant da Hume: la sinteticità o analiticità della matematica. E daremmo forse nuova

luce al pensiero kantiano: Kant ha ragione nell'affermarne la sinteticità; ma quella sinteticità non è apriori.

Fichte vide chiaramente, e non fu certo il primo, questa natura riflessiva della filosofia, vide cioè che l'io, per filosofare, non doveva che volgere lo sguardo entro di sè per ricercarvi l'essere che lo costituiva, invece di distrarlo tra le tante cose che egli in comunanza di attività con l'infinita moltitudine dei soggetti realizza e chiama mondo; vide che la filosofia doveva essere sforzo intimo ed apriori di comprensione e non visione dogmatica ed empirica delle cose; ma ebbe il torto di confondere questa riflessione con l'astrazione scientifica per fare così della filosofia la somma delle scienze. E invece, da una parte, in quello che il fichtismo ha di valido, non v'è scienza: non vi ritroviamo infatti legge reale; e dall'altra la scienza

con la realtà delle sue leggi è perduta, perchè l'astrazione è posta soltanto in quella riflessione, che non è propria della scienza e non può costituirla. L'astrazione importa la relazione reciproca da cui astrarre il generale; la riflessione richiede senso intimo dell'universale Unico in sè da rendere in concetti.

Questa riflessione, dopo la scoperta kantiana della concretezza ottenuta mercè la critica della conoscenza, richiede, vedemmo (cap. I), che questa si trasformi in critica del concreto. Soltanto con questa la riflessione filosofica può affermarsi nella sua purezza di riflessione e distinguersi così dalla scienza.

Solo infatti con una critica del concreto potremo ottenere quella critica dei concetti, che è il fondamento da una parte di ogni sviluppo dell'indagine metafisica, e dall'altra di quel progressivo chiari-

mento che questa deve portare in ogni campo della concretezza spirituale.

La critica kantiana della conoscenza accetta, senza critica, i concetti fondamentali che si credono della coscienza comune e sono invece della filosofia dogmatica; la critica del concreto ricerca sotto il concetto dogmatico l'esigenza cui questo, solo dogmaticamente, soddisfa, e rinnova criticamente in conformità di essa il concetto stesso. Ogni filosofia, si dica pur soltanto filosofia dello spirito, resta naturalistica finchè non cerca in questa più profonda e più ampia critica il proprio fondamento.

Perchè la rivoluzione filosofica iniziata da Kant si svolga, bisogna istituire la critica di quella concretezza, alla quale egli ci menò.

La critica della conoscenza è fondata sul presupposto dogmatico, che la conoscenza sia la via

che mena il soggetto che è coscienza, alla oggettività dell'essere che non è coscienza. Conservare il concetto di critica della conoscenza e su esso costruire la filosofia, sia idealistica quanto si voglia, è conservare quel concetto strumentale della conoscenza, per negare il quale non sapremo e non potremo far altro che negare l'oggettività.

Il vero è che ferdandoci nel concetto di critica della conoscenza non abbiamo neppure cominciato a scoprire quella concretezza che è la scoperta vera della rivoluzione kantiana.

Per scoprir questa bisogna cominciare dal dimenticare assolutamente l'antitesi realistica dell'oggetto, che, perchè cosa reale in sè, non è soggetto, e soltanto così ha l'essere, e del soggetto, che, perchè coscienza, si oppone all'oggetto, non è oggetto, e perciò non ha essere, non è.

Su questo, che è terreno realistico e non idealistico, la filosofia non si affaccerà neppure alla concretezza spirituale e continuerà, per affermarsi in un qualche modo, a negare l'esperienza; su quel terreno l'esperienza continuerà a concepirsi realisticamente e sarà quindi inesplicabile. Non farà che porci in contraddizione con noi stessi.

45. Spiegazione di pregiudizi realistici.

Il rinnovato concetto di esperienza che noi abbiamo esplicitato dalla esigenza della alterità nella coscienza comune, ci mette in grado di intendere la genesi degli errori che il realismo commette nell'esplicare la forma di coscienza che dicesi esperienza.

Il concetto che il realismo ci dava della esperienza, ha la sua origine nella presenza della co-

sa reale nella esperienza. L'altro che con l'uno è fattore della cosa reale, appunto per questo, non è, e giustamente, ritenuto l'oggetto della esperienza: esso tale non è. Oggetto della esperienza è la cosa reale.

Ma la riflessione filosofica, siccome non aveva ancora esplicitata l'alterità come la condizione trascendentale della esperienza, commise, nella spiegazione di questa, un duplice errore.

Da una parte pose questa cosa reale proprio come l'altro, del quale c'è l'esigenza nella coscienza di esperienza. Altro, che, con la sua necessità di costituita cosa, con la sua necessitante essenza, si imponeva come tale allo sperimentante il quale non poteva fare altro che subirla. Quindi la concezione della cosa reale come un *dato* della esperienza, il quale, mentre è un dato,

pur imprime esso nello sperimentante la propria forma.

Noi abbiām visto invece che la cosa, che è presente nella esperienza, non è che l'oggetto-idea che è non il dato, ma il *prodotto* della reciproca attività unificante dei soggetti.

D'accordo nel ritenere reale ciò che all'esperienza risulta. Ma appunto il risultare della cosa reale alla esperienza esclude che essa sia il dato come reale già prima ed indipendentemente da ogni esperienza (cosa realistica).

Cosa reale è dunque quella che risulta *alla* esperienza, perchè risulta *dalla* esperienza.

Presupposto trascendentale della esperienza, quindi, non è il misterioso *dato*, ma la singolare molteplicità spirituale, che dicesi soggettività. Presupposto è che non possa assolutamente mai parlarsi di un solo sperimentante, ma sempre e

necessariamente di sperimentanti. Solo così è possibile l'esperienza e si ha come *risultato* la cosa sperimentata.

Quando noi dunque abbiām raggiunto nella reciprocità spirituale il concetto metafisico di esperienza – non spaventi questa metafisicità del concetto di esperienza: in metafisica tutto è metafisico, e chi ricordi la concezione che abbiām presentata della metafisica, dovrebbe comprendere che cosa ciò importi – raggiunto dunque tal concetto, possiamo anche spiegare perchè l'esperienza appaia e sia stata interpretata come rapporto della cosa *data* con la mente che ne ha coscienza. Si spogli questo stesso rapporto cosa-mente del pregiudizio realistico, pel quale si pensa che la realtà debba, per esser tale, negare la mente, e la mente debba, per esser tale, non avere realtà, e di quello atomistico pel quale si

credono i reali delle entità assolutamente scisse l'una dall'altra¹⁴, e allora, vedendosi tali cose, che con l'esperienza proviamo, nascere proprio in questa reciprocità di singolari con cui siamo a contatto quando diciamo di sperimentare, si intende come la mente razionale, considerandosi nella singolarità del soggetto sperimentante, si dica informata, determinata da questa cosa, che è invece il prodotto di questo convenire di attività singolari.

14Senza una tale concezione fondamentale si crede di non poter poi neppure concepire le relazioni che eventualmente uniscano tali entità. Non ci si accorge che invece proprio quando si pongono come reali tali entità separate, riesce impossibile concepire la relazione che, si voglia o non, è negazione di questa separazione.

Strettamente connesso con questo errore della cosa reale come un dato, è l'altro errore realistico della assoluta singolarità della cosa reale e in sè e nella esperienza che se ne ha.

È questo un vecchio pregiudizio, pel quale si è creduto e si continua da molti a credere che l'oggetto concreto fosse in sè e fosse proprio il questo e il quello singolare, e l'oggettività fosse concreta e stesse proprio in questa pluralità, fatta, per ritenerla in sè, irrelativa: pluralità irrelativa che sono soltanto due parole messe insieme, ma che non formano così un concetto. Ritenuta l'oggettività questo essere altro dalla coscienza (identificata col soggetto) e fuori di questa, l'alte-rità nella sua molteplicità era fatta sinonimo di non coscienza, materia, e come tale era vista in una moltitudine infinita e caotica di oggetti stanti a sè ciascuno per suo conto nella propria inseità.

Questa grossolana concezione della inseità di cose singolari cominciò Kant a scalzare, proclamando da una parte la empiricità soggettiva di tali cose singolari, cioè il loro ridursi a stati di coscienza di un determinato soggetto senziente, e dall'altra la inconoscibilità di quell'in sè che prima di lui si riteneva che esse costituissero. Ma perchè essa sia del tutto distrutta dalle sue fondamenta bisogna riconoscere nell'oggetto ideale proprio lo stesso essere in sè e nell'oggetto reale l'essere non in sè ma relativo.

Il concreto non sta nè in quell'Oggetto in sè nè in questo oggetto relativo.

La concretezza non è oggettività, e non è neppure singolarità, che sarebbe proprio quella soggettività, che, indebitamente scacciata dalla concretezza, si vendica col sostituirsi pienamente,

nel regno del concreto, alla usurpatrice oggettività.

Però, dicevo, e della concretezza e della inseparabilità delle cose singolari come tali, cominciò già Kant a dare esplicita condanna.

Ma anche accettata questa condanna, ed anche ridotta la cosa della esperienza alla empiricità kantiana, è ancora oggi tacita ammissione comune, indiscussa e presupposta senz'altro come indubitabile, che della esperienza come tale sia oggetto proprio la cosa singolare, il questo e il quello.

Ora questa ammissione è ancora uno strascico dell'errore realistico delle cose concrete come in sé e come singolari, ed è come il corrispondente oggettivo del sopranotato pregiudizio della assoluta singolarità dello sperimentante chiuso nella propria esperienza: pregiudizio dovuto all'insuffi-

ciente critica del concetto di singolarità che si riteneva dovesse escludere la comunanza, mentre la richiede, perchè richiede alterità e quindi reciprocità.

L'esperienza, abbiám visto, importa proprio reciprocità tra singolari; ma la cosa di cui si ha esperienza e che di questa è prodotto, non è certo il singolare con cui si è in reciprocità. È questo l'inganno in cui ci tira il sopraccennato pregiudizio atomistico, pel quale non sappiamo spogliarci della credenza che il questo sia sempre assolutamente di là del quello, e che quindi, se l'esperienza è esigenza della singolarità, lo sperimentato sia proprio singolare. Così tal singolare della esperienza sarebbe fattura dello sperimentante, e quindi scomparirebbe come singolare di cui c'è l'esigenza nella coscienza da soddisfarsi proprio con l'esperienza. Cioè proprio se lo sperimentato

fosse il singolare, l'esigenza della singolarità non sarebbe soddisfatta ma tolta dalla esperienza. Questo errore dell'annullamento della singolarità è errore in cui cade anche l'idealismo, appunto perchè conserva come proprio della specifica esperienza il concetto dogmatico della singolarità atomistica, concetto assurdo che dobbiamo negare proprio per affermare la singolarità. Negare la singolarità atomistica non deve essere negare la singolarità, ma salire al concetto critico di questa. Se no, l'esperienza tornerebbe ad essere, come abbiamo visto che è per il realismo, contraddittoria ed impossibile.

La più empirica dunque delle cose non può spogliarsi della generalità; se ne toglierebbe infatti ogni essenza, cioè non si sperimenterebbe nulla.

Come l'esser *dato* così la *singularità* della cosa reale ci si chiarisce come un pregiudizio nato dalla insufficiente elaborazione critica del concetto di esperienza, nella evidente esigenza che questa ha di singularità da una parte, di cose reali dall'altra.

Noi abbiám detto che tutta la realtà d'esperienza si assomma in quella comprensiva, somma cosa reale che diciamo natura.

Ora noi possiamo moltiplicar questa fin che vogliamo: da una parte non raggiungeremo mai la numerica singularità dei soggetti produttori, dall'altra non perderemo mai la legge che unifica.

La cosa d'esperienza non mi risulterà mai assolutamente singolare, per sforzi ch'io faccia per farmela risultare tale; non mi risulterà mai, perchè sarà pur sempre una cosa.

E ciò, non perchè io aggiunga con l'intelletto puro l'idea pura della cosa che ne costituisce l'essenza e che io non potrei che aver tratto dall'iperuranio, ma perchè la cosa dell'esperienza, appunto perchè in qualche modo cosa, è pur sempre unificazione.

Scendere dalla generalissima cosa che diciamo natura alla più determinata cosa nella sua propria esistenza, questa pietra o questo animale o questo uomo, non è affatto perdere l'unificazione: l'esser pietra o animale o uomo come cose reali, cioè nella loro oggettività d'esperienza, non può che esser legge d'esperienza: deve cioè superare la singolarità del questo e del quello.

E se volessimo raggiungere il puro questo o puro quello, ci sforzeremmo di superare l'esperienza, come appunto noi stiamo facendo, per intenderla: non sperimenteremmo, speculeremmo.

Questa intrinsecità di leggi alla esperienza, questo possesso di una essenza da parte delle cose reali sperimentate, non si è finora chiaramente visto, perchè l'uomo, mentre nella effettiva esperienza non fa che gittarsi con tutto il suo essere nella feconda lotta creativa del reale, nello sforzo metafisico che fa per intendere, nelle sue condizioni fondamentali originarie, questa sua esperienza, nella riflessione che fa su di essa, non sa vedersi in questa universale comunione che è l'esperienza, e scambia la propria singolarità spirituale con la realtà d'esperienza. E si pone, in quanto sperimentante, come cosa assolutamente singolare: e così singolarizza il mondo, rompe in tante cose singole, che invano cercherà poi di raccapezzare, quella natura, di cui egli, pur con la propria esperienza, vive l'unità.

La cosa reale non è dunque un dato singolare: è sempre convenire di molti.

Ma non è neppure l'assoluta unicità. Quindi, vedemmo, la mobilità dei limiti: la cosa dello scienziato diversa da quella dell'uomo volgare.

In ultimo si intende ancora come, posta una realtà composta di *dati singolari*, quei singolari soggetti, che nella loro purezza sono la condizione trascendentale della esperienza, si presentassero, nel realismo, anch'essi come nient'altro che dati singolari.

Quindi l'impossibilità di ogni effettivo produrre.

Quei *singolari*, invece, *sono*; cioè hanno una attività che intrinsecamente li costituisce. E perciò non sono dei puri dati. Essi fanno: il concreto è realizzazione (cioè implicita attuazione) dell'Oggetto da parte dei soggetti che ne sono costituiti.

46. La distinzione filosofica della cosa come distinzione tra cosa in sè e cosa reale.

Chiarito, così, come si possa e si debba dar ragione della esigenza che la coscienza comune ci presenta nella esperienza, senza per questo ricorrere alla cosa in sè realistica, intendiamo con maggiore chiarezza quella distinzione filosofica che pareva intrinsecamente realistica, e che noi abbiamo già giustificata come essenzialmente idealistica (§§ 30, 33).

Il valore della distinzione pare rovesciato: la cosa in sè (l'oggetto-cosa) è proprio non realtà ma oggetto puro della coscienza; la cosa conosciuta (oggetto-idea) è non pura oggettività di coscienza ma realtà.

Così intendiamo come si possa parlare di realtà senza uscire dalla coscienza; e si possa parlare di coscienza pur affermando l'oggettività.

La distinzione vera non è tra oggetto-cosa e oggetto-idea, ma tra cosa in sè e cosa reale. Quella distinzione filosofica, che fu tratta a formula sintetica di schietto realismo, non fa invece che esplicare il genuino concetto di cosa che troviamo nella coscienza comune. Essa infatti ci dice che la cosa in sè, in quanto oggetto puro, non è da scambiarsi con la cosa reale che risulta all'esperienza. Questa è relativa, quella è assoluta; questa è la cosa nel suo generarsi, quella è il principio stesso immanente alla generazione; quella è Dio, questa è natura.

La distinzione, che la filosofia scopre entro la cosa, rimane, pur non rimanendo il realismo col quale quella distinzione era stata interpretata e falsificata: rifattasi ingenua nella coscienza comune, la filosofia corregge e sviluppa sè stessa.

Se infatti la cosa in sè, scopertasi come l'oggetto puro della coscienza, non solo non è fuori della coscienza ma ne è l'essere costitutivo, è la stessa spiritualità, la cosa reale della esperienza in quanto tale non finisce affatto di essere quell'oggetto-idea che la filosofia distingueva dall'oggetto-cosa. Non finisce affatto di essere tale, perchè, abbiamo visto, è proprio la cosa risultante nella coscienza dei soggetti dalla soggettività stessa.

Quando così si veda, con chiarezza finora mai raggiunta, la cosa reale come lo stesso oggetto-idea nella sua distinzione dalla cosa in sè, si intenderà meglio la grande scoperta di Berkeley della appartenenza, alla coscienza razionale, di tutte le cose dell'esperienza proprio in quanto cose di esperienza, cose reali. Scoperta che già essa pone virtualmente fine a tutto quel gran batta-

gliare delle opposte scuole circa il provenire della conoscenza dalle cose che non sono coscienza, o dalla coscienza stessa. Portate le cose nella coscienza, il terreno della lotta si sprofondava sotto i piedi dei contendenti.

Il che solo Kant capì profondamente e fece sentire, facendo però sentire anche quella che era la maggior deficienza di Berkeley: l'annullamento della cosa in sè come tale, implicito nell'annullamento dell'universale. E si sforzò quindi di ridar valore alla detta distinzione filosofica della cosa: l'esigenza della cosa in sè si ripresentava, nonostante l'appartenenza della cosa empirica alla coscienza. Kant non seppe però giustificarla appieno: concetti realistici in lui persistenti glielo impedivano; ricadeva quindi al di sotto di Berkeley proprio con quel concetto con cui doveva superarlo e integrarlo.

Noi crediamo di aver data questa giustificazione che mancò a Kant. E perciò, per questa distinzione che noi conserviamo e giustificiamo, traiamo, da quella appartenenza della empiricità alla coscienza, conseguenze diverse da quelle che lo sviluppo dell'idealismo trascendentale kantiano aveva tratte. Questo aveva annullata quella empiricità, perchè non vide l'essenziale molteplicità dei soggetti, dei quali non seppe neppure porre il problema; l'aveva annullata, perchè la considerava ancora realisticamente: negazione del Soggetto vero, quello unico ed assoluto. Noi l'affermiamo nella sua positività: la natura, proprio come natura, non è negazione della spiritualità.

Entro la stessa coscienza va dunque distinta la cosa reale dalla cosa in sè.

La cosa reale non sarà mai, come tale, la cosa in sè; non sarà quel *quid* unificante unico e sem-

plicissimo, quell'Oggetto assoluto che ci è risultato come tale.

Questo ciascuno sente in sè proprio e solo quando, dalla reciprocità che è l'esperienza, cerca di levarsi o profondarsi alla condizione immanente di essa nella sua purezza, al suo principio unico assoluto. È quel che han sentito i grandi spiriti, quando, esperienza o non esperienza, alla voce interiore, unica ed assoluta si son richiamati: Agostino, Cartesio, Spinoza, Fichte insegnino.

47. Esperienza e coscienza concreta.

L'esigenza della esperienza sarà dunque soddisfatta proprio da quella realtà, la cui essenza non sta nel negare la coscienza, ma nell'attuare i rapporti, sarà soddisfatta proprio dalla soggetti-

vità intesa come positiva alterità di coscienza nella sua molteplicità.

Ma perchè ciò sia, non deve l'alterità come tale esaurire la coscienza: cioè l'alterità deve essere soltanto rapporto tra soggetti, e non rapporto tra soggetti ed oggetto. Un tale rapporto non è rapporto; non c'è. Concepire anche in questo ultimo modo l'alterità è negarla, perchè è rendere impossibili gli «altri»: l'alterità chiama l'uno nello stesso ambito e natura dell'altro. Perciò non può neppure reciprocamente l'essere in sè (oggetto) essere l'uno, il cui altro sia soggetto: in tal modo si ottiene come altro «quello che meramente mai non è» come diceva Platone, e Rosmini ci ricorda e torna a dire (*Teosofia*, I, 677); e quindi anche l'uno (l'essere in sè) è necessariamente tratto nel non essere dell'altro. L'alterità è semplicemente negata, ed è insieme negato tutto. L'alterità inve-

ce è sempre e soltanto positiva: dell'Unico non c'è altro. Il puro nulla non è altro dall'essere; ma puramente e semplicemente non è. Il nulla come parola, per quanto come tale nulla significhi, pure non è già più il puro nulla.

Con questo approfondimento del concetto di altro e con questa soddisfazione della sua esigenza è connesso un importantissimo chiarimento del concetto stesso di coscienza concreta. Se il rapporto, in generale, importa riferimento, relazione, e se la relazione esige necessariamente l'alterità, non può più concepirsi la coscienza concreta come un rapporto dei soggetti con l'oggetto.

O l'oggetto è l'altro dei soggetti, o la coscienza non è relazione soggetto-oggetto.

Se accettiamo che l'oggetto sia l'altro dei soggetti siamo nella contraddizione del realismo o in

quella dell'idealismo dialettico, che sono, nonostante la pretesa loro opposizione, la stessa contraddizione. Dobbiamo inferirne che la coscienza concreta non è relazione: relazione è soltanto l'astratta coscienza che dicesi esperienza. La coscienza concreta infatti non è rapporto; è atto, di cui il rapporto, la relatività, è solo un aspetto: quello che dicesi esperienza. Il rovescio della quale è quella che dicesi apriorità, pensiero puro che culmina nello sforzo speculativo.

L'esperienza è astrazione; la speculazione è sforzo. Niuna delle due è concretezza (§ 48): entrambe ne sono invece condizioni essenziali, perchè rispondenti alle due condizioni trascendentali della coscienza: la soggettività e l'oggettività. Questa duplicità di condizioni, che non è affatto un due numerico, ha fatto credere alla coscienza come relazione che è un concetto realistico

anch'esso: nasce dal ritenere la coscienza come qualcosa di fronte a qualcos'altro che non è coscienza. Abbandonate sul serio questo dualismo realistico e non concepirete più la coscienza come relazione tra soggetti ed oggetto, relazione che idealisticamente finisce col risolversi in una negazione perchè il termine di cui si dispone è soltanto la coscienza. La concezione dialettica contraddittoria della coscienza dipende adunque anch'essa dal concetto realistico della coscienza come relazione.

Come i concetti di soggetti e di oggetto così anche il concetto stesso di coscienza l'idealismo post-kantiano non ha saputo sottoporre a critica e coerentemente rinnovare. A questa critica del concetto di coscienza era molto vicino l'atto puro gentiliano; non l'ha raggiunta, perchè mancava la

richiesta critica dei concetti di soggetti ed oggetto.

CAPITOLO VI.

DIO OGGETTO DELLA FILOSOFIA

48. L'individuazione della coscienza: il concreto.

Positività, dunque, dell'Essere unico in sè; positività dell'altro, molteplice, relativo, reciproco.

O dualismo, dunque, ci si dirà, e quindi realismo; o proprio quella dialettica contraddittoria, contro la quale tante volte vi siete scagliato. Nè l'uno, nè l'altra, rispondo. Chi dinanzi a questo bivio mi pone, o si pone, non riflette che l'Essere unico, la cosa in sè è l'Oggetto, cioè l'essere in

sè di quel molteplice relativo che sono i soggetti; Oggetto e soggetti di quella coscienza che è l'attività concreta, che è il concreto.

Che non sia dualismo, facilmente forse mi si crederà, ma facendomi pagare la concessione a prezzo della contraddizione dialettica e mia; anche mia, giacchè se lo Spirito è questo contraddirsi dialettico, io stesso lo attuo solo in quanto mi contraddico. Nè basta contraddirsi solo negando la propria finitezza per l'Infinito; giacchè non abbiamo raggiunto questo, se non ci conserviamo nella contraddizione e quindi non rinneghiamo la nostra già precedentemente determinata finitezza, cioè se non ci contraddiciamo noi stessi proprio come determinati filosofi.

Comunque, noi non accettiamo il prezzo del riscatto. Non lo accettiamo; perchè riscattarci dobbiamo anzitutto dal realismo, e non è riscattarsi

da questo conservarne dogmaticamente i concetti e proclamare la contraddizione che lo sostanzia, la stessa legge della coscienza. E questo, abbiamo visto (§ 32), è il processo intimo dell'idealismo dialettico contraddittorio: il realismo non è tolto, è conservato. Non lo accettiamo, perchè la contraddizione dialettica importa che la coscienza sia rapporto di negazione tra i suoi termini, il che noi escludiamo. Non rapporto adunque tra soggetti ed oggetto, e tanto meno loro reciproca negazione. Negare il rapporto non vuol dire porlo contraddittorio: vuol dire salire al principio del rapporto, cioè alla coscienza concreta, alla spiritualità. Il rapporto, come tale, è astratto; l'abbiamo dimostrato nel capitolo precedente.

Dualismo, adunque? No; o almeno non certo quello che meni al vecchio realismo. Nulla, infatti, si oppone o è assolutamente di là dal concreto,

che è spiritualità. Oggetto e soggetti non significano nulla fuori del concreto. Hanno valore e significato solo in questo e da questo.

In breve: noi crediamo di scendere più a fondo di quanto finora si sia fatto nello svelare la natura intima dello spirito; scendere più a fondo, mettendo in evidenza l'equivoco fondamentale che ciò finora ha vietato: l'identificazione di oggettività con alterità. Conserviamo tutta la conquista critica e idealistica fino ad oggi. Non torniamo al vecchio realismo; anzi abbiām la pretesa di scalzarlo dalle fondamenta istituendo la critica del concreto: solo con questa finisce il realismo e il materialismo, che, si voglia o non, ne è il presupposto.

Dinanzi alla riduzione della spiritualità a negatività, riduzione alla quale l'idealismo è stato mano mano portato, noi crediamo si debba invece affermare la piena positività dello spirito.

È stato proprio in Italia dimostrato – questo a me pare il valore storico fondamentale della speculazione del Varisco di fronte all'attualismo del Gentile – con chiarezza e rigore, che, proprio perchè il dualismo soggetto-oggetto sia superato dalla Critica, bisogna ammettere un rapporto soggetto-soggetto e cioè importare nella spiritualità una pluralità di coscienza, che non rinnega la concretezza spirituale scoperta da Kant mediante la Critica, ma ne è invece condizione indispensabile.

Ora io ritengo che questa affermazione della molteplicità, che non può essere se non alterità e quindi rapporto, richieda a sua volta una unicità oggettiva che non è nè tal rapporto, nè lo stesso concreto, ma solo il principio immanente in questo.

Così il dualismo soggetto-oggetto non è soltanto superato dalla Critica; ma, visto nella esigenza da cui nasce, è riportato al suo vero valore di individuazione della coscienza, e genera le nuove concezioni di soggetti ed oggetto, come non più spirito e materia, ovvero mente e concetto, ma singolarità e unicità di coscienza che sono le condizioni trascendentali di tale individuazione. Solo così comincia a vedersi la possibilità della concretezza scoperta da Kant.

La negazione del dualismo realistico fu il merito, la conquista dell'idealismo post-kantiano, ma fatta con un mezzo che ne compromette fortemente il valore: la negazione della oggettività, che importa poi la riduzione anche della coscienza a negazione.

Però per tornare alla coscienza come affermazione non basta la positiva molteplicità dei sog-

getti. L'oggetto rimarrebbe materia o concetto (puro pensato) e cioè negativo, e ci ricondurrebbe necessariamente alla coscienza dialettica cioè alla sua negatività. Dovremmo senz'altro rifare il processo speculativo nato da Kant, il quale anch'egli ammetteva, checchè si dica in contrario, la positiva molteplicità dei soggetti. Se l'unicità sta nei rapporti dei soggetti tra loro cioè nella loro alterità, il soggetto diventa esso questa unicità: la molteplicità è perduta, è negata, e questa negazione si dirà coscienza.

Bisogna dunque affermare, insieme con la molteplicità dei soggetti, la non materialità, la non passività, la positività spirituale dell'oggetto.

Soggetti ed oggetto sì, dunque, ma pur non più quella dualità, cui il realismo soddisfaceva a suo modo, scambiandola con l'alterità.

Scambio che l'idealismo conservava. La natura per Hegel, si sa, è l'Idea nel suo alienarsi da sè, nel suo essere altro «in ihrem Anderssein» (*Enciclop.* 18, 247).

E non richiamerò mai abbastanza l'attenzione di chi mi legge sul dato concetto di alterità. Questa è assolutamente impossibile come rapporto con l'Essere, perchè è, per sua natura, rapporto nell'Essere. È questo dell'alterità, cosa concepita, l'assurdo fondamentale di tutta la filosofia fino ad oggi. È l'assurdo su cui è fondato, come il trascendentismo di qualunque sorta, così il dialettismo; è l'assurdo che sarà scoperto sempre più come tale, quanto più, con la riflessione filosofica, scopriamo le esigenze di quel concreto in cui siamo.

Col ripresentarsi nella coscienza dei soggetti e dell'Oggetto nella loro positività riscopriamo la

semplicissima cosa che sempre la coscienza si è ritenuta: consapevolezza che i soggetti hanno dell'oggetto, atto di affermazione che i soggetti fanno dell'oggetto, e *non rapporto di alterità*, o, senz'altro, rapporto che i soggetti hanno con l'Oggetto come altro da loro.

In tanto dunque noi possiamo uscire dal pregiudizio realistico senza cadere nel dialettismo contraddittorio, in quanto riscopriamo nei soggetti la positiva molteplicità di coscienza che fu sempre in essi vista dalla coscienza comune, e nell'oggetto scorgiamo quella unicità di coscienza, che il pregiudizio realistico ci impediva di vedere.

L'oggetto è positivo, proprio perchè non è nè la realistica natura, che abbiām visto essere il prodotto della soggettiva alterità, nè l'idealistico «pensato» nella sua passività cioè negatività, ma

quell'*Unico* che costituisce i singoli soggetti pensanti ed è quindi, insieme con la molteplicità di questi, condizione della concreta coscienza.

Non, dunque, la *dialettica contraddittoria* di una scienza speculativa che si riconosca difforme dalla coscienza comune, *ma coscienza comune*, come consapevolezza che i soggetti hanno dell'oggetto; *non dualismo realistico* falsificatore della alterità, ma individuazione della coscienza, individuazione che la coscienza stessa riconosce *essenziale alla propria concretezza*.

Il realismo doveva e voleva rispondere a questa esigenza di individuazione della coscienza, e invece formulò una separazione tra i soggetti che hanno coscienza e le cose che sono fuori della coscienza stessa. E *così la concretezza di questa fu perduta*. Di più: proprio mentre voleva soddisfare questa esigenza intrinseca alla stessa co-

scienza, mentre questo voleva fare, finiva necessariamente col non poter, dal mondo esistente di là dalla coscienza, far venire fuori questo lucidissimo e pur misterioso atto del sapere, e quindi finiva in un monismo materialistico, il quale rinnegava lo stesso dualismo, e pel quale la coscienza diveniva un assurdo.

Oggetto e soggetti, adunque, cioè Idealità e realtà nella coscienza. Se questa individuazione della coscienza vuol dirsi dualismo idealistico, passi pure, purchè però si intenda bene che tal dualismo non ha niente che fare col numero due, il quale importa rapporto di due altri tra loro. Lo si dirà forse meglio concretismo, purchè del concreto teniam lontano quel concetto realistico di singolarità oggettiva che abbiám confutato. Il concreto è quell'organicità spirituale in cui noi viviamo, è l'atto che è il nostro essere, è l'individua-

zione molteplice di quel *quid* unificante, mercè la quale ciascuno crea il suo rapporto con gli altri.

Il realismo, adunque, mentre vuol soddisfare l'esigenza di individuazione della coscienza, la nega. L'idealismo contraddittorio, mentre riconosce questa esigenza come l'esigenza organica della stessa coscienza, riduce questa organicità a negazione e quindi a negazione la stessa coscienza.

Nella positiva coscienza invece noi troviamo un *Oggetto* che è *ideale* proprio perchè *oggetto*; e dei *soggetti*, che, proprio perchè consapevole spiritualità, sono *reali*. Questi soggetti realizzano l'Oggetto ideale; quell'Oggetto sostanzia i soggetti reali, giacchè è l'Essere in sè.

L'Essere in sè, con la sua ideale oggettività, è il principio costitutivo dell'essere relativo con la sua reale soggettività, ecco quel che ci dice la co-

scienza concreta, quando ci mette in evidenza la necessità della sua individuazione.

49. Critica dello storicismo: oggettività ed apriorità della filosofia.

La scoperta kantiana della noumenicità della cosa in sè come tale ha reso possibile questo concetto del concreto, il quale, a sua volta, riapre la possibilità di porre nella loro distinzione e risolvere nella loro coerenza il problema interno ed il problema oggettivo della filosofia (cap. I e § 44); la filosofia, col suo oggetto, si presenta possibile entro il concreto.

Il mancato riconoscimento di tale distinzione, invece, nello sviluppo dato alla dottrina kantiana da una parte con l'elevazione della Critica a metafisica (problema interno della filosofia confuso

col problema oggettivo) e dall'altra con l'annullamento della cosa in sè, doveva portare la filosofia prima a chiudersi in se stessa, priva del suo problema oggettivo, e poi quindi al proprio annullamento. L'eliminazione del problema oggettivo, che a Fichte pareva dovesse rendere possibile la soluzione del problema interno della filosofia, non può invece fare altro che condurre alla eliminazione anche di questo, e quindi al completo annullamento della filosofia. Il vuotare dell'oggetto la filosofia con la negazione della cosa in sè era quindi un inconsapevole tentativo di uccisione di essa¹⁵.

¹⁵Il Croce oggi in Italia proclama trionfalmente ed esplicitamente come suo specifico atto di vita quella uccisione (*Critica*, 1930, fasc. 3°). Ciò proclamando – e del resto vi era già stato immediatamente prima un «Crepuscolo dei filosofi» e chi

Tale dissoluzione della filosofia ha implicita in sè quell'assoluto storicismo, al quale, condotti da Hegel, oggi si è pervenuti, attraverso una sublimazione di Vico, che, sotto qualche aspetto, a sa quanti altri mai ce ne sono stati nella storia – si mostra solo di non sentire quelli che veramente sono i «problemi morti» della filosofia e cioè le erronee posizioni in cui essa è incorsa nell'attuare una determinata conquista. È farsi sopraffare e travolgere da queste senza vederle. La filosofia viva si ride di questi affossatori.

Già molti anni fa (*Che cosa è la filosofia?* in *Riv. di fil.*, n. 3 del 1921,) io denunziai questa conseguenza dell'idealismo post-kantiano nelle due dottrine che in Italia rappresentavano tale idealismo: la crociana filosofia dello spirito e il gentiliano attualismo. Allora un giovane seguace di questo protestò, molto inintelligentemente, ma

me pare invece una mutilazione (per troppo storicizzare abbiamo perduto il concetto di storia).

Oggi pochi intendono che sostituire, come filosofia, il fatto umano, nella sua vivente determina-

pur protestò (*Giorn. crit. d. fil.*, 1922, fasc. 2°)

contro questa accusa Oggi invece da qualcuno che vuol essere oculato e rigido guardiano dell'attualismo, si accetta per proprio conto come vero questo annullamento e si sostiene che per far della filosofia bisogna far... del diritto o della medicina. Io non so che cosa farebbe, se medicina o diritto, l'amico Gentile nel caso che questa critica di concetti ch'io vengo facendo, voglia esaminare.

Lo stesso Croce poi, che allora, nella cortese risposta che mi fece, in fondo ripudiava detto annullamento, perchè esso riguardava «la filosofia che si costruisca una volta per sempre, come si-

ta realtà, al fatto naturale è uscire dal positivismo per cadere in un psicologismo, che è positivismo confuso e parziale anche se più profondo.

stema definitivo» ed ammetteva invece «che la filosofia è perpetua e necessaria» e che v'ha quindi una «filosofia in senso stretto, lavoro più propriamente del filosofo» (*Critica*, 1922, fasc. 2°), ora vuol essere giudicato come colui che questo «Filosofo» ha fatto morire (tralascio le spiritosaggini, che pur, motivate psicologicamente come sono, sarebbero forse ottimo spunto per continuarle; ma esse non depongono a favore della finezza di spirito del Croce, non la darebbero a chi le continuasse), e si è reso quindi «procuratore di morte», in quanto «con una nuova orientazione data alla filosofia, cavata col tirar le somme delle speculazioni precedenti», ha dimostrato che

È questa oscura posizione il peccato fondamentale del proclamato storicismo idealistico. Non lo sa, non vuole saperlo, non se lo confessa, anzi lo respinge; ma esso è costretto a divenire

«l'unico e supremo problema... era insolubile perchè non sussisteva, e non sussisteva perchè, attentamente considerato, si scopriva nient'altro che la confusa totalità degli infiniti problemi particolari, ciascuno solubile ed esauribile per sè, ma inesauribili in quella totalità, ossia esauribili solo all'infinito, nella infinità della vita e del pensiero» (*Critica*, 1930, fasc. 3°).

Il Croce sa che io alla sua filosofia non obietto il «far valere la distinzione nell'unità» nè «l'inettitudine della filosofia a determinare la vita pratica» (*ibid.*); credo anzi di affermare questi caratteri della filosofia anche con maggior nettezza e rigore. Nè gli ricorderò che l'unità nella quale si deve

storicismo psicologistico, cioè a far suo punto di partenza ed oggetto di riflessione non, come dice, il pensiero, ma quell'uomo che nato ieri morrà

far valere la distinzione, non è la totalità; nè gli domanderò che cosa sia questa unità nella quale la distinzione deve valere; non voglio in questa nota entrare in merito del problema, che è discusso ampiamente nel testo e nei miei lavori precedenti.

Gli ricorderò soltanto qualcosa che credo aver già detto altra volta: Egli a questa concezione è venuto «tirando delle somme». È proprio obbligatorio stare alle somme tirate da lui? È una nuova rivelazione dogmatica, assolutamente infallibile e indiscutibile questa al contrario di ogni altra precedente, quella che con tal somma egli ci ha data? Se tale non è, ed è quindi consentito discuter-

domani, anche se tra l'ieri e il domani correranno migliaia di secoli.

Errore questo, in cui cadono molti timorosi di fare, altrimenti, perdere alla filosofia il contatto col

la, questo discuterla sarà un ricercare se eventualmente non ci debba essere nella filosofia quella caratteristica unità di oggetto e di problema, che il Croce non vede. Io credo di aver mostrato come la somma, tirata dal Croce, sia errata, soprattutto perchè i termini sommati mancano di quell'esame critico che possa farceli accettare come validi. Lo traggio, invitandolo a tale esame, in quella eternità del filosofare che darebbe valore al suo personale pensiero, proprio perchè esso non avrebbe, in quanto personale, una assoluta conclusione? Non so che farci. Se la sbrighi lui, se ci tiene, come dice, alla filosofia, e si scaglia contro di essa solo in quanto trova inconclu-

concreto e farla divenire vaporosa o dogmatica affermazione di un mondo di là. E invece proprio così, con questo voler rendersi utile, con questo voler vivere la vita del giorno, la filosofia perde in dente il filosofo nella sua singolarità. È appunto quella inconcludenza che fa l'eternità della filosofia, non l'occasionale pragmatismo o la comoda dichiarazione dogmatica della inesistenza dei problemi.

«Perdurano, conclude il Croce (*ib.*), queste ed altre personificazioni della vecchia figura del “Filosofo”; ma che perciò? Sembrano vive, e vive non sono nel mondo del pensiero, che è quello del progresso del pensiero». Ora una tale figura del filosofo come perfetto idiota, quale il Croce, prima di queste parole riportate, ce la dipinge, non ci fu mai, e quindi non «perdura»; essa non è, non fu, non sarà mai viva come filosofo, anche

realtà il contatto col concreto, giacchè vaporizza questo, o, ciò non potendo, vaporizza sè, e pretende dissolversi. È da anni ch'io vado invano predicando questo austero ritorno (o arrivo, se si se ci sono degli idioti tra i sedicenti filosofi, come in ogni categoria di persone, ed in ogni tempo. I filosofi, della cui filosofia Croce ha tirate le somme, sono anch'essi, della stessa natura di siffatte perduranti vecchie figure? Se sì, la somma, omogenea in qualità ai termini sommati, non avrebbe che il valore nullo di questi; è... vecchia figura anch'essa. Se no, di chi mai il Croce si rende «procuratore di morte»? Di quegli idioti... che mai non fur vivi? Non valeva proprio la pena che una vita come quella del Croce fosse sprecata per questo; ma per fortuna essa ha un valore diverso. Se poi si vuol solo colpire al presente, bisogna andar cauti nel giudicare, all'ingrosso, che

vuole) della filosofia alla sua propria essenza, ai suoi problemi: è l'unico modo in cui veramente essa possa vivere nel concreto.

siffatte personificazioni, «che sembrano vive», «vive non sono nel mondo del pensiero». Giacchè del contribuire ad un vero «progresso del pensiero» non si ha mai pronto e sicuro l'indizio e tanto meno la prova: l'immediato successo di opere, che sembrano di pensiero, nel moltiplicarsi dei volumi, delle edizioni, delle traduzioni, o al contrario la loro esiguità di mole o di numero, il loro rimanere, nascendo, nascoste ed ignorate, il loro non divenir mai di comune lettura non sono certo prova sicura od infallibile dell'esserci o non di tale contributo. Se oggi ci sono persone vive ovvero ombre nel mondo del pensiero, e dove le une o le altre, vedranno poi: ora non si può e non

Far oggetto della speculazione o ritenere speculazione l'esperienza umana detta tutta storia contemporanea, è sempre chiudersi in un fatto e quindi porsi nella impossibilità di raggiungere

si deve che esaminare e discutere quanto nel cammino del pensiero si viene aggiungendo. Non è certo ad un uomo della immensa dottrina del Croce che convien ricordar queste cose; ma come si fa quand'egli mostra di dimenticarle?

Concludo: l'annullamento della filosofia come tale e cioè come avente un proprio fondamentale oggetto e problema, dal quale tutti gli altri rampollano, consegue dallo sviluppo parziale ed erroneo dato alla posizione kantiana, e dai concetti dogmatici, anche se presi da Kant, adoperati in questo sviluppo (cfr. *Il probl. d. fil. da K. a F.*).

Croce e Gentile (cfr. Appendice) che tali concetti hanno impliciti nelle loro dottrine, abbiano pazien-

l'universale: è psicologismo, ampio quanto si voglia, ma pur sempre psicologismo, contro il quale son sempre da ricordare gli ammonimenti di Kant.

za; li vagliano criticamente. Non so se potranno lasciare immutate le loro rispettive posizioni.

Il Gentile, nega detto annullamento con lo stesso contributo che il suo pensiero speculativo porta alla soluzione del problema metafisico, e ho ragione di ritenere che come persona nettamente lo ripudi. E ne son lieto. Ma non vedo come sia conciliabile con quelle posizioni di pensiero (l'assoluto storicismo; l'identificazione di filosofia e concretezza), dalle quali quell'annullamento risulta, e alle quali appunto io lo addebitavo come loro intrinseca ed insuperabile difficoltà.

Il Croce dirà che, anche con siffatte discussioni critiche, si farà della «metodologia della storia».

Il gran padre di questo errore dello storicismo assoluto è Hegel con la sua concezione della «filosofia come pensiero del proprio tempo». Concezione, per la quale «la forma particolare di una filosofia è sincrona con una costituzione particolare del popolo presso il quale essa appare, con

Si ammetta per un momento. Vuol dire che sarà questo il problema specifico della filosofia. Ma noi pur veniam mostrando che questo problema ha il suo principio in un altro più profondo, senza risolvere il quale il problema della metodologia rimane campato in aria. Con esso forse la filosofia diventa... teologizzante; ma dimostra anche così che può, e deve, esser tale, pur senza essere una fideistica chiosa nè della Bibbia nè di alcun'altra rivelazione scritta, compresa, se mai, anche quella apocalitticamente antiteologica del Croce.

le sue istituzioni, con le sue forme di governo, con la sua moralità, con la sua vita sociale, con le attitudini, abitudini e preferenze, con i suoi tentativi e prodotti artistici e scientifici, con la sua religione, con i suoi successi guerreschi, con tutte le circostanze esterne, non meno che con la decadenza degli Stati nei quali questo principio particolare aveva imposta la sua supremazia o col formarsi e progredire di nuovi stati nei quali sorge e si sviluppa un principio più alto. La filosofia è una forma di questi molteplici aspetti,... lo spirito del tempo come spirito presente e pensante sè stesso»¹⁶.

Quanto siamo lontani con questo psicologismo hegeliano dalla austera trascendentalità kantiana. Chè, se è psicologismo ricercare la genesi ed

¹⁶HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia. Introduzione*; trad. it., Laterza, Bari, 1925, P. 75.

il valore di uno sforzo filosofico nella singolare persona che lo compie, psicologismo è anche ricercarli nei popoli che li compiono, o anche nello stesso «spirito del tempo» come «radice comune, e della filosofia e di questi altri suoi prodotti» (*ib.*, pag. 76). È confondere l'umanità reale con la razionalità: l'esperienza non cessa di essere esperienza anche quando sia strettamente umana.

Lo «spirito del tempo» lo vivano artisti e politici, lo indaghino e lo svelino giuristi e sociologi, meteorologi di questo speciale tempo umano; il filosofo faccia il dover suo di trascendere questo spirito per disvelare l'eterno Tempo che si manifesta nei tempi. E ciò anche perchè in quel tempo, in cui, come con Hegel e più oggi con Gentile in Italia, noi avremmo riconosciuto che il riconoscere la filosofia come lo «spirito del tempo» è lo spirito del

nostro tempo, qual sia questo spirito del nostro tempo più non sapremmo. Cioè la filosofia come spirito del tempo sarebbe impossibile; torneremmo, per altra via, alla impossibilità della filosofia. Impossibilità che ci costringe a rivederne l'errore, non ci autorizza a proclamarne la morte.

E l'errore ci si è reso manifesto; conquistato il concetto del concreto, si deve distinguere da questo l'oggetto che pur è immanente nel concreto stesso. Riguadagnare l'essere in sè nella noumenica oggettività è, in via principale, soddisfare una fondamentale esigenza che la coscienza ci disvela quando riflettiamo su di essa; e in conseguenza, poi, è anche da una parte ridare, con questo Essere in sè, il problema oggettivo alla filosofia e dall'altra rendere così possibile anche la posizione e soluzione del problema interno di questa.

La mancanza della distinzione tra concreto ed oggetto puro, come rendeva impossibile la soluzione del problema interno della filosofia, e faceva finir questa in un impossibile storicismo, così ne falsava anche il problema oggettivo e causava quella riduzione, che si disse elevamento, della coscienza razionale ad autocoscienza. Quel che c'è di vero in questa riduzione, che non è solo una riscoperta idealistica, ma è vecchia quanto «il conosci te stesso», è l'escludere che la schietta oggettività, l'essere in sè sia soltanto il relativo essere della esperienza, la cosiddetta natura. Il salto da questa esclusione al concetto dialettico di autocoscienza è determinato dalla falsa identificazione della oggettività con l'alterità (§ 11).

Mostrata falsa la riduzione della coscienza all'autocoscienza, riscoperto l'essere in sè come oggetto puro nel campo della coscienza, da una

parte si riscopre anche la soggettività nel suo vero valore e si spiega quindi l'esperienza, dall'altra si rifà chiaro, nel campo della concretezza spirituale, quell'apriorità, col cui carattere la filosofia si è sempre affermata e continuerà ad affermarsi nel concreto sapere.

La speculazione riacquista, col suo problema oggettivo, il suo carattere intrinseco.

E si capisce quindi il solitario ma pur vero, il personale ma pur severo e non fantasioso lavoro del filosofo, che, pur chiuso nel suo pensiero, non servendosi, per la sua riflessione, come dei lambercelli del naturalista così neppure dei calcoli del matematico, non fondandosi sulle leggi di natura, e neppure sulle soggettive condizioni storiche dei popoli e delle loro formazioni anche culturali, ma pur conoscendole, sia pur solo per andar più profondo di esse; chiuso, dicevo, nel pensiero, trae

da questo, esplicandola, la linea maestra, che rimane fondamentale, che sostanzia la concretezza spirituale, di cui sono astratte manifestazioni le attività di cui sopra. È ora di proclamare netta l'apriorità del sapere speculativo di fronte alla aposteriorità di ogni scienza, della natura o dell'uomo; apriorità distinta come da questa così dalla concretezza di cui esplica l'essenza oggettiva.

Sta in questo la vera trascendentalità del sapere filosofico, che, mentre così soddisfa uno degli aspetti della esigenza spirituale della trascendenza, elimina una volta per sempre il trascendente concepito come un superconcreto, che in un modo o in un altro ridurrebbe sempre a nulla il concreto.

Così la filosofia rimane nella intimità vitale della concretezza, e non è quindi per niente affatto in-

tellettualistica, non vive in un'atmosfera sua assolutamente scissa da quella della spirituale concretezza, giacchè essa tenta proprio l'oggettività immanente a questo concreto. E ciononostante e anzi appunto perciò rimane filosofia nella speciale intraducibile e insopprimibile forma di sapere che essa rappresenta. Quando questa forma essa smarrisce, non è più nè filosofia nè altra concreta attività: non è nulla.

50. Il problema di Dio nella filosofia.

La filosofia dunque non si esaurisce nel problema di sè stessa. Ha anche il suo problema oggettivo, perchè è positivo l'essere in sè, che essa tenta; ricompare l'antico ed eterno problema che non finirà mai di essere tale, pur con tutti gli innegabili sviluppi che le sue soluzioni attuano. La di-

stinzione però del problema interno da quello oggettivo della filosofia importa anche (ed è questo, a mio avviso, un altro vantaggio della Critica posta da Kant) che si distingua il principio della filosofia dal suo oggetto. Senza questa distinzione risulta impossibile la Critica, e quindi impossibile la filosofia di cui questa vuol darci la possibilità.

Principio della filosofia non può essere che il concreto. Questo vuol dire il nostro continuo richiamarci alla coscienza comune. Ritrovare in questo principio la ragione della filosofia nel suo sviluppo è risolvere il problema interno della filosofia, giacchè è vedere come nel concreto possa e debba esserci il filosofare, è dar ragione della riflessione filosofica (§§ 7, 8, 44).

Ma la riflessione non è tale, cioè la filosofia non è filosofia, se suo oggetto rimane quello che è soltanto il suo principio: il concreto. *Il concreto*

come tale *non può divenire* puro oggetto di chex-chesia o di chi si voglia. Abbiain visto che la filosofia che voglia porlo come tale, necessariamente annulla sè. La causa di questo errore della elevazione del concreto ad oggetto di scienza o di altro che si voglia, sta sempre nella concezione intellettualistica del concreto come oggetto. Oggetto della filosofia rimane quello che è sempre stato, anche se non visto esplicitamente: *l'essere in sè*. E il problema oggettivo della filosofia sta appunto nel vedere come possa esserci nel concreto, da cui essa si dispicca, un essere in sè che di quel concreto è la universale oggettività. Questo vuol dire essere la filosofia teoria del concreto: non, avere ad oggetto puro il concreto; ma, avere come suo proprio oggetto l'oggettività pura del concreto. E si spiega poi quindi anche il determinarsi della filosofia in speciali trattazioni de-

dotte dalla esigenza stessa dell'oggetto immamente al concreto. Ma di ciò non qui. Ora ci importa solo vedere che, se oggetto della filosofia è l'essere in sè, e l'essere in sè noi abbiamo ritrovato come oggetto puro, oggetto della filosofia è l'oggetto puro, cioè l'oggetto per eccellenza. Ogni altro sapere non è così schiettamente oggettivo, come pretende di essere la filosofia. La coscienza che questa sua è una pretesa dà alla filosofia da una parte il suo incontrastabile valore, dall'altra l'ineliminabile suo moto. Per riguadagnare il problema oggettivo della filosofia, dobbiamo renderci esatto conto di questo: che l'essere in sè è l'oggetto della filosofia, in quanto è in sè stesso oggetto puro e non concretezza.

Ora questo oggetto puro, noi abbiamo dimostrato ad esuberanza anche in lavori precedenti, è l'idea pura della ragione; giacchè per idea in-

tendiamo, ed altro intendere non si può, proprio l'oggettività schietta di coscienza. La svalutazione astrattistica dell'idea è nata dal contrapporre tale oggettività di coscienza ad altra oggettività non di coscienza. L'idea riacquista il suo valore, quando l'oggettività è posta a suo luogo, entro la concreta coscienza, come esigenza di questa; la si vede allora entro i soggetti, costitutiva di questi. L'essere in sè, dunque, che abbiamo scoperto come lo stesso oggetto puro, proprio in quanto assoluto, ci si presenta, appunto perciò, come l'Idea. Idea quindi che costituisce l'in sè nel concreto; è essa quindi l'in sè di ogni alterità e di ogni reale prodotto di questa, quando stiano nel concreto. L'Idea perciò dev'essere quel *quid* unificante e quindi quell'assoluto Unico che abbiām visto dover essere la cosa in sè, quando se ne sia scoperta la sua essenza di oggettività pura.

Or questa idea pura che come cosa in sè ci risulta sostanziare il concreto, e che è l'oggetto della filosofia, è Dio, o no?

A che sia lo stesso Dio non si oppone certo il suo essere la cosa in sè, quando questa cosa in sè si sia intesa: non è certo, abbiám ripetuto a sufficienza, il fuori della coscienza e perciò il non-coscienza. Una tale cosa in sè certo non sarebbe Dio: l'essenza spirituale dell'essere si cominciò a scoprire proprio vedendosene l'esigenza anzitutto in Dio. Porre quindi un Dio non spirituale, un Dio materia, non significherebbe nulla, se anche qualcosa significasse un essere materiale. Non si oppone neppure il suo essere assoluta idea, quando si pensi che l'idea nella sua assoluta purezza non è un qualunque fatto psicologico fattura del soggetto nella sua relatività, ma è la stessa assolutezza di coscienza che costituisce il sog-

getto e che così può imporsi alla sua astratta singolarità. L'idea pura non è nè dato nè prodotto dal soggetto: è l'universalità della coscienza, cioè l'oggetto che il soggetto afferma. Tanto meno l'idea pura è quella idea innata, che presuppone non viva spiritualmente l'idea e precostituito il vivente come tale perchè si faccia ricettivo dell'idea.

Si oppone il fatto della distinzione, che pare, ed è effettivamente richiesta, tra quel che come Dio intendiamo e l'universo sia pur preso nella somma e massima complessità sua e comprensivo quindi anche della spirituale opera umana. Questa distinzione fa in generale ritenere ancora oggi da coloro che il problema di Dio si pongono, che non possa Dio essere ridotto a questa specie di sostanza spirituale che è l'idea come essere del

mondo. Dio diverrebbe la natura stessa; e con questo avremmo perduto Dio e la spiritualità.

Ma di questa distinzione tra Dio e mondo, io credo si possa dar ragione (cap. V, VIII). Tutto sta a vedere la prima volta questo concreto, portandola Critica, al di là della semplice conoscenza, nel cuore stesso della concretezza.

Soddisfare quindi si può quella esigenza, senza per questo dover ammettere al di là di quell'Assoluto che risulta l'oggettività del concreto, un Assoluto stante di là dal concreto e quindi quasi con una concretezza sua propria, che toglierebbe ogni valore anche di concretezza a quella di cui noi sentiamo di vivere anche quando e soprattutto quando affermiamo Dio. L'Unico deve essere unico. O il concreto, e noi in esso con tutto il nostro pensiero, è un assoluto caos in cui

non v'è unicità; o quell'Unico che sostanzia il concreto è il solo ed assoluto Unico.

E questo non ci sarebbe bisogno che fosse riaffermato ancora oggi dopo Plotino, Agostino, Anselmo, Cartesio, Malebranche, Spinoza. Non ce ne sarebbe bisogno, se fino ad oggi il falso concetto dell'alterità non avesse resa insufficiente ogni dimostrazione dell'unicità dell'Assoluto: si è creduto il relativo come l'altro dell'Assoluto. E finchè questo si crede, la relatività della natura sarà sempre saldo argomento per mettere al di là di questo relativo, come altro di questo, l'Assoluto. Ed allora il riconoscimento esplicito dell'Assoluto come Unico Essere in sè, sarà sempre una negazione del relativo, giacchè l'altro dell'Essere non v'ha. Quindi l'acosmismo, che può dirsi attuale in Spinoza, è virtuale negli stessi Malebranche e Cartesio. Quella distinzione tra Dio e il mondo, da

cui siam mossi ad affermare la trascendenza di Dio, viene annullata proprio da questa trascendenza, la quale sopprime un termine della distinzione stessa.

L'essere in sè adunque o è l'Unico o non è assolutamente. Dal riconoscimento dei due esseri, Dio e mondo, era fatale ed inevitabile la caduta in un assoluto relativismo.

Quella cosa in sè, adunque, che è l'Oggetto puro, essendo, come tale, assoluta Unicità di coscienza, è quello che da tutti intendosi come Spirito assoluto: è Dio.

E se oggetto della filosofia è l'essere in sè, Dio sarà oggetto della filosofia; e questo infatti fu e sarà sempre il problema fondamentale della filosofia. Noi non abbiamo fatto altro che riscoprirlo come tale. Questo perdersi nella ricerca di Dio è la riflessione filosofica. In quello sforzo «nostro

intelletto si profonda tanto che retro la memoria non può ire», sforzo che non è dunque ripetibile. Ricordarlo e ripeterlo è perderlo, è passare dalla viva filosofia alla coscienza volgare, illusione di filosofia, filosofia morta, che purtroppo spesso si dice buon senso. Se questo nostro sforzo ha quindi un valore, da esso si potrà o si dovrà prender le mosse, non ripeterlo: ripeterlo non è riviverlo, è ucciderlo. Con questa coscienza noi riprendiamo e trattiamo gli sforzi finora fatti: sia detto questo per qualche coscienza più timorata dei filosofi che della filosofia.

Oggi, in campo filosofico, è raro sentir porre il problema di Dio. Non che lo si risolva negativamente: sarebbe sempre un porlo sia pure per additare le ragioni per cui Dio deve essere negato. Anzi raramente si trova chi si professa ateo o materialista.

Di solito o si relega il problema tra gli insolubili enigmi, che l'uomo non ha proprio nessun interesse a risolvere, o all'opposto si ritiene che il problema sia comprensivo di tutti quanti gli altri nei quali si risolve. e quindi non può porsi distintamente, o, infine, lo si dichiara senz'altro un problema inesistente.

Problema inesistente, solo perchè si è dimostrata l'insufficienza o l'erroneità di una precedente soluzione che importava una precedente posizione. E così con questa dichiarazione ci si dispensa dal vedere, di quella dimostrazione, i concetti o dogmaticamente assunti o erroneamente presupposti e, di fronte al problema, le conseguenze della correzione o eliminazione di essi una volta riconosciutane la dogmaticità o erroneità; ci si dispensa dal vedere del problema l'esi-

genza da cui nasce anche nella sua inesatta e quindi superabile posizione.

Ma così ci si dispensa insieme dal filosofare: si pongono a questo delle barriere insormontabili, proprio in nome di quella Critica, che, se ha un valore, ha proprio quello di voler vedere, di aver visto le barriere e di aver con ciò posta la necessità di sormontarle. Dichiarare inesistente quella esigenza, solo perchè si sono riconosciute false la posizione e la soluzione del problema che ne era nato, è chiudere gli occhi per non vedere, o applicarsi irremovibili paraocchi per non esser distratti dalla propria strada come si fa o si faceva per vivaci destrieri attaccati al cocchio, cui le briglie disciplinavano e menavano: non è necessario che essi si guardino a fianco, ne sarebbero disturbati e si adombrerebbero: c'è chi pensa a guidarli. Ma, non è superfluo ripeterlo, la filosofia

con paraocchi non è più filosofia, sia quando questi paraocchi siano imposti da un dogmatismo tradizionale, sia quando siano formati di un antropologismo o antropomorfismo sia pur nato dalla Critica.

Se si esclude a ragione che possano servire da imperscrutabile lume di verità concetti tradizionali o rivelati, si ritengano venerabili quanto si voglia, tanto più devesi a ragione escludere che di siffatte bende ci si possa servire eliminando i problemi con la comoda dichiarazione della loro inesistenza.

Noi dunque non ci sentiamo di profittare di questa dichiarazione, perchè non ci sentiamo di usufruire di nessuna di quelle dispense. Sarà così teologizzante la nostra filosofia, perchè pone esplicito il problema di Dio, problema metafisico che una filosofia che voglia esser moderna non deve

porre? Sia pure teologizzante: anzi la filosofia non è, e non può essere fondamentalmente che teologismo. Me ne dispiace per i teologi che non vogliano saper nulla di filosofia; ma me ne dispiace anche per chi crede di costruire una filosofia dello spirito, dichiarando inesistente il problema di Dio. La filosofia, se qualcosa è nell'essenza sua, è proprio Dio nella sua problematicità. Problematicità, che vuol dire bisogno di dimostrazione.

Come va dunque posto, oggi, in filosofia il problema di Dio?

Per rispondere a questa domanda bisogna prima liberare il terreno dalla impostazione tradizionale del problema stesso, impostazione che rende questo contraddittorio e quindi insolubile.

CAPITOLO VII.

L'ESISTENZA DI DIO

51. Il concetto realistico di religione e l'esistenza di Dio.

Qual'è, dunque, la impostazione tradizionale del problema di Dio?

Eccola quale a me appare nelle sue linee essenziali come risultato delle concezioni realistiche, ancora persistenti, come abbiām visto, anche nel più deciso idealismo.

Il problema di Dio è, nel pensiero tradizionale, essenzialmente connesso alla religione: Dio

starebbe o cadrebbe con questa. Più forse ancora problema teologico e problema religioso di solito sono identificati. Ma quel che a noi importa è che il problema teologico è posto almeno fondamentalmente come problema religioso, anzi come il problema della stessa religione.

Il concetto tradizionale della religione è ancora, come tanti altri, realistico anche nelle più risolte concezioni idealistiche. Anche per la religione è avvenuto quello che abbiam dimostrato per l'oggetto: invece di ricercare il nuovo concetto di religione che la concretezza consente e richiede, si è svalutata la religione come tale in base al vecchio concetto che il realismo ce ne presentava, e si è ritenuta religiosa in verità soltanto la posizione speculativa: la religione è stata tolta (soppressa e sollevata a) in filosofia.

Ora il concetto realistico della religione presuppone l'esistenza di un Essere che bisogna adorare. In questo concetto si scambia, come vedremo nel capitolo seguente, l'Essere in sè, oggetto di adorazione proprio perchè oggetto puro, con l'esistenza che è invece la soggettività di colui che adora.

E quindi si finisce col far cadere nel nulla il soggetto adorante proprio in quanto tale; si finisce col riconoscere il suo nulla pur nel più vivo fervore della sua fede attuosa. Data l'esistenza a Dio, non ce n'è altra residua per lo stesso credente, la cui fede da esistenza, che in verità è, fu ritenuta invece annullamento, fu ritenuta il *cupio dissolvi*. Tal *cupio* però rinnega del tutto la dissoluzione, quando è fede viva e non impotente o egoistica brama di beatitudine.

Questa *esistenza dell'Essere*, che si deve adorare, e il conseguente cadere della esistenza (e quindi della fede) di colui che adora, nel nulla proprio per l'esistere dell'Essere adorato¹⁷, sono

17Questa conseguenza vorrebbe forse eliminare l'Otto (*Il Sacro*, trad. it., 1926, p. 10-14; per una esposizione critica di questo volume, che in Germania ha già raggiunto la 17^a ediz., cfr. l'articolo di Martinetti in *Riv. di fil.*, 1931, I), quando cerca di trasformare il carattere della dipendenza che egli trova posto da Schleiermacher come proprio della religiosità, in quello che egli dice «creaturale»; ma anche con questa trasformazione egli conferma l'annullarsi del credente: «*sentimento di essere creatura*, il sentimento della creatura che s'affonda nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura». E invano egli cerca poi di limitare il va-

inevitabili nella concezione realistica. Per questa parlare di Dio come oggetto di adorazione e non farlo esistente, sarebbero termini contraddittori: l'esistenza deve esser posseduta dall'Essere che

lore di questa proposizione, giacchè dovrebbe proprio cambiare quello che egli dice sentimento creaturale. Chi adora, non si annulla nel puro sentimento di creatura: sente invece di essere, con la spontaneità del suo spirito adorante, un agente della creazione. Il sentimento creaturale finisce nel pinzoccherismo; il sentimento che potremmo dire creazionistico, finisce nelle grandi azioni storiche, nella santità operosa. Per un cenno di tale forma spirituale, che forse mal si dice sentimento, cfr. il § 57; ma notisi che è soltanto un cenno. Io non ho voluto qui fare della filosofia della religione, ma solo liberare il pensiero speculativo dagli errori, che, anche da parte della reli-

è adorato, se l'adorazione è qualcosa che risponde a verità e quell'Essere non è una menzogna o una falsità, o una illusione.

Questo concetto della religione pone questa in necessario contatto con la superstizione.

Se, infatti, il Dio che adoriamo, esiste, dobbiamo in qualche modo averne la prova. Degli altri che esistono, abbiamo la prova nelle cose reali che la esperienza ci offre. E, invece, dell'esistenza di Dio non avremmo altra prova, all'infuori della adorazione, la quale pur finirebbe con l'annullare se stessa. Non la si ha certo nella comune esperienza, le cui cose reali possiamo e dobbiamo riportare a quella alterità, della quale noi stessi facciam parte ed entro la quale nessuno degli esistenti si presenta come Dio; anche nella con-

gione, ostacolano la posizione del problema di Dio.

creta creazione dei valori spirituali, si tratti pur di Dante o Beethoven, Mosé o Napoleone, Aristotele o Newton ecc., non troviamo certo Dio.

Per questa necessità di provare l'esistenza di Dio che noi affermiamo con la nostra adorazione, la religione è quasi spinta a trasformare il puro intimo adorare del soggetto esistente, la schietta fede che essenzialmente la costituisce, in una speciale esperienza, l'esperienza che si ha di Dio. Si importa quindi nella religione, per la detta esigenza realistica, questa nota della sperimentabilità, che pone a contatto la religiosità nel suo vero valore con quella sua degenerazione che è la superstizione.

Se infatti è superstizione dare valore soprannaturale a ciò che è natura, superstizione in sè necessariamente involge questo porre nella esperienza una speciale esperienza di Dio. Questa

esperienza, in quanto tale, si risolve infatti in una natura denaturata o deformata che si dice soprannatura. In questa superstiziosa soprannatura può vivere, anzi vive di certo, il valore vero della religiosità; ma è difficile depurarlo dalla sua soprastruttura, che lo nasconde e si manifesta in sua vece. Donde l'utilitarismo miracolistico che è certo tutt'altra cosa che la pura coscienza religiosa e tutt'altra cosa anche che la concezione della sostanziale spiritualità del divenire (ed il miracolismo non ha di vero che quest'ultima). Donde anche il significato realistico della rivelazione, che si pone come quella ancor più determinata esperienza, nella quale Dio stesso manifesta direttamente, con insegnamenti o comandi, la propria esistenza. Siamo così in una speciale realtà, pur sempre originata nell'alterità: Dio *esistente, ma nascosto* e lontano, si manifesta per poco tra gli

esistenti, conviene con loro a creare esperienze. Senza le tavole e senza Mosè non v'è possibilità di rivelazione; non v'è rivelazione senza voce che parli ed orecchie che ascoltino, senza figura che si manifesti ed occhi che vedano, senza quelle che dicemmo cose dell'esperienza, cose reali (§ 42).

Ma proprio quando questa prova sperimentale della esistenza di Dio si è raggiunta, perchè Dio stesso nella sua singolare esistenza è intervenuto in quella esperienza in cui gli esistenti si realizzano, proprio allora da una parte si perde la possibilità che tutta l'esistenza agente e risultante nella esperienza si appunti in Dio, giacchè Dio si manifesta solo in una specialissima esperienza, e dall'altra non si guadagna neppure questa speciale determinata prova, perchè, per particolare e determinata che sia questa esperienza, essa è

pur sempre esperienza, e questa è fatta tale, vedemmo, dal convenire dei più e dal necessitare tutti. E nella pretesa speciale esperienza religiosa invece, in cui Dio è un esistente, comincia già con l'essere annullato lo stesso credente a cui la rivelazione deve esser fatta: non v'è possibilità di rapporto reciproco con Dio. Fuori di Lui, non c'è nulla. Ma, anche se non si tenga conto di questo annullamento del credente appunto perchè credente, di fronte a tale speciale esperienza realistica, e solo di fronte ad essa, c'è il miscredente che oppone alla esistenza del Dio adorato dal credente, la sua propria esistenza, che egli realizza nella comune esperienza con la realtà di se stesso e delle opere sue, realtà nella quale lo stesso credente convenire deve, se lo ascolta, gli parla, convive e collabora con lui. Laddove il miscredente, proprio perchè tale, non conviene in

quella realtà di Dio nella quale il credente dovrebbe avere il potere di farlo convenire, perchè questa sperimentata realtà fosse prova della esistenza di Dio. L'esperienza, qualunque essa sia, deve essere sperimentabile. Una volta provato Dio con l'esperienza, non si può più poi ricorrere alla pura fede per avvalorare questa esperienza.

L'esperienza è avvalorabile solo con altra esperienza, non altrimenti. E invece la comune esperienza, l'esperienza residua da quella religiosa, in tanto continua ad essere sperimentabile, in quanto, lungi dal confermare quella religiosa, si contrappone ad essa.

La speciale esperienza religiosa, come determinata e avente caratteri suoi propri, ma pur sempre esperienza, non è confermabile, cioè non è esperienza. Essa non fa che mettere nella natura una soprannatura, la quale però non è fatta

che di natura. Siamo ad un altro aspetto della contraddizione, in cui il realismo sempre finisce.

Il realismo, adunque, col porre nella religione l'esigenza della esistenza di Dio, deforma prima la religione col trasformare la pura ed intima adorazione che la costituisce in speciale sperimentabilità di Dio. E poi quindi da una parte pone la religione stessa così deformata in condizione di non raggiungere il suo compito e di manifestarsi così come superstizione e dall'altra allontana l'esperienza, nella sua integrità, da quell'intima essenza di religiosità che è il suo vero valore.

52. Il problema della esistenza di Dio nella filosofia.

A salvare quindi la religione nella sua purezza di fede intima non traducibile in esperienza, quel-

la prova dell'esistenza di Dio viene chiesta alla filosofia. Questa, come riflessione su ogni forma di coscienza, deve saper trovare di ogni esistenza la prova nella coscienza che se ne ha. Con questa richiesta la religione quasi si libera da questa spinta verso la superstizione che il realismo le dà. Conserva come propria questa esigenza della esistenza di Dio, e quindi conserva il concetto realistico che gliela dà; ma addossa ad altra attività il compito di soddisfarla. Posto che l'adorazione religiosa postuli Dio come esistente, la filosofia deve saper mostrare la giustezza di questa esigenza, o saper liberare la coscienza dalla necessità stessa della religione.

La religione, quindi, trovasi così a ripetere dalla filosofia la soluzione del problema della esistenza di Dio.

Questo atteggiamento della religione verso la filosofia, si sa che è esplicitamente affermato dal sistematore classico della dottrina cattolica della religione cristiana, Tommaso d'Aquino.

Che l'esistenza di Dio sia fede, «*opinio manifeste falsa apparet*», giacchè è «*rationibus irrefragabilibus etiam a philosophis probatum*». Inoltre «*Deum esse non est articulus fidei, sed praecedens articulum fidei*»¹⁸.

L'esistenza di Dio è, dunque, un problema risolubile e risoluto dalla filosofia a servizio della religione e come presupposto di questa (*praecedens articulum fidei*): è debito che la filosofia deve assolvere, e, in modo diretto o indiretto, ha sempre assolto, verso la religione.

¹⁸*Quaestiones disputatae. De veritate*, q. 10, a 12; in *Opus. e testi filosofici* a cura di B. Nardi, Bari 1917, vol. II, pp. 485, 489.

È naturale che in questa forma non potesse esser visto come il problema dello stesso oggetto della filosofia e si presentasse soltanto come il problema quasi di un'appendice della filosofia, comunque essa la si dica. Esso era limitato nella sua origine al di là della filosofia, e determinato nella sua forma da tale sua estranea origine: si trattava di risolvere un problema nato dalla religione realisticamente interpretata e perciò richiedente una dimostrazione della esistenza di Dio.

Dimostrare l'esistenza si doveva e quindi, richiamate dalla essenza intima della dimostrazione, sorsero le risposte razionali. Dimostrare è servirsi della ragione. Ma si tratta di dimostrare l'esistenza. E la soluzione quindi, pur razionale sempre, si duplica.

Da una parte si accentua l'esigenza di ciò che devesi dimostrare, l'esistenza. Quindi l'esperien-

za riprende dominio: quella stessa esistenza che l'esperienza ci prova, può darci e bene esaminata ci dà, perchè deve darci, anche l'esistenza di Dio. E si ricorre quindi alle prove aposteriori. In questo genere di prove si cerca di trarre dalla stessa esperienza comune quella esistenza di Dio, che l'interpretazione realistica della religione aveva posta in questa col darle una sua speciale esperienza. Non si esce quindi da tale interpretazione realistica. Non si vede che l'esistenza di Dio non è richiesta dalla genuina essenza della religione come pura fede, ma dalla superstiziosa sovrapposizione di una sperimentata realtà di fede. Pur non ci si fonda su questa sperimentata realtà di fede; anzi par che la si abbandoni, mentre ne è il tacito presupposto. Non si presuppone la genuina fede; si presuppone la religione realisticamente interpretata.

Il Dio esistente quindi si pone principio supremo dell'esperienza. È questa l'essenza profonda del cosiddetto argomento cosmologico. La realtà del mondo richiede l'esistenza di Dio. La prova fisico-teologica e quella morale possono essere riportate alla stessa prova cosmologica. Aggiungo a questa l'una l'ordine essenziale dell'universo, l'altra l'esserci nell'universo di esseri morali, ma sempre anch'esse partono dalla esperienza, come del resto Kant ha già messo chiaramente in evidenza (cfr. il cap. III della Dialettica trascendentale nella *Crit. d. ragion pura*).

Un tal genere di prove, però, è inficiato anzitutto dal presupposto della speciale esperienza religiosa, che abbiām visto conservata, proprio mentre le si vuol dare un fondamento. Fondamento del quale essa non avrebbe bisogno, se veramente avesse quella natura di esperienza che le

si vuole attribuire. E toltale questa natura di esperienza, perchè contraddittoria con l'esperienza stessa, non ci sarebbe più luogo a ricercare un esistente. O l'esperienza religiosa con la sua rivelazione ed i suoi miracoli è veramente esperienza, e allora alla filosofia non c'è da chieder nulla; o esperienza non è, perchè la religione è al di là di ogni esperienza, ed allora la comune esperienza non potrà darci mai quell'Esistente trascendente tutti gli altri esistenti, del quale andiamo in cerca. La dimostrazione aposteriori o postula anche per Dio l'esistenza come sperimentabile (che vuol dire appunto aposteriorità, esperienza e niente altro) e sarebbe essa stessa superflua; o non la postula perchè vuol invece raggiungerla solo essa e non la raggiungerà mai, perchè l'esistente, eventualmente raggiunto con una dimostrazione fondata sulle cose reali, sarà

quell'esistente molteplice che abbiām visto presupposto della esperienza.

La necessità di evitare il cosiddetto processo all'infinito, da una parte, è soltanto un comodo pretesto per sostituire alle difficoltà di tale processo una difficoltà certo non minore, quella di far fermare il processo stesso, e dall'altra è un dimenticare che tale processo è condizionato dalla reciprocità, la quale di questo è capace di dar ragione.

La filosofia, infine, per la stessa sua natura non può fondare mai le sue dimostrazioni sulla esperienza. Nella pura riflessione, in cui la filosofia consiste, essa esplica le esigenze della concreta coscienza, e così si pone come pura ragione. E perciò come non può una esperienza determinata, così non può neppure tutta l'esperienza essere fondamento alla filosofia: la filosofia non può

essere empirismo, cioè sapere fondato sulla esperienza. Ma, si badi, non è empirismo, cioè fondarsi sulla esperienza, dar ragione della esperienza. Se mai, è proprio fondare l'esperienza non fondarsi su di essa. Ciò sia detto per chi vede, con buono o torvo sguardo dell'empirismo nel mio speculare: è non averlo compreso affatto.

Queste «irrefragabili ragioni», dunque, per le quali la filosofia conclude alla esistenza di Dio indipendentemente dalla fede, se mai ci sono, non sono certo queste aposteriori, nelle quali soltanto pure lo stesso Tommaso quelle ragioni trova. Le prove aposteriori in filosofia non hanno diritto d'asilo per qualunque problema; tanto meno lo hanno per il problema di Dio.

La cosa reale esistente ci mena sempre ad un'altra cosa reale. Dell'esperienza e dell'esistenza delle cose reali che in essa e da essa soltanto

risulta, potremo, e dovremo, riconoscere l'astrattezza. Ma tale astrattezza non sarà colmata da un'altra cosa astratta, quale necessariamente sarebbe il Dio esistente che ricerchiamo. Riconoscere l'astrattezza della esperienza non è cercare altra esistenza, oltre quella che in essa risulta; con questa ricerca rimaniamo nell'astrattezza. Il vero è che chi ricorre a questi argomenti aposteriori, non riconosce come astratta l'esperienza, perchè non ha guadagnata ancora la visione del concreto.

Perciò, anche senza rendersi conto esplicito di questa ragione profonda della insufficienza delle prove aposteriori, si è sempre, accanto a questa soluzione aposteriori del problema, affermata anche una soluzione apriori. Partire dall'esistenza del mondo, si è giustamente pensato, non basta; questo non ci darà mai il punto d'appoggio per

saltare nell'infinito Assoluto; seguiremo sempre le sue vie relative e finite e tale sarà sempre ciò a cui giungeremo. Bisogna porsi di lancio nell'Infinito; bisogna non toccar terra, se si vuole veramente dimostrare Dio.

È evidente che qui la dimostrazione, con la sua intima essenza razionale, prende il sopravvento sulla esistenza che invece è da dimostrare.

È di questo tipo il famoso argomento ontologico. Per raggiungere Dio bisogna partire solo dall'idea, non dalla cosa reale.

Ma era facile opporre, e fu subito opposto, che l'idea non mi darà mai la cosa; e l'esistenza è della o nella cosa reale. La contraddittorietà, in cui sono i negatori dell'argomento ontologico, non toglie la contraddizione che questi scoprono in esso¹⁹.

19Cfr. la mia *Fil. di Kant*, I *L'idea teologica*, §§ 458

Dinanzi al problema dell'esistenza di Dio la ragione quindi con le due vie tentate non è riuscita alla soluzione. E nel provare la impossibilità di tal soluzione, Kant ha ragione.

53. Esistenza di Dio e misticismo.

Ma non c'era bisogno di aspettare Kant, perchè nella intimità della coscienza religiosa si fosse sentita tutta l'inadeguatezza della soluzione razionale del problema dato a risolvere alla filosofia.

Contro questa dimostrazione di un problema necessariamente soggetta, nelle sue pur progressive argomentazioni determinate, ad opposizione, a fallacia, ad insufficienza, dimostrazione che pur dovrebbe essere inconcussa ed inconfutabile per porsi come principio della fede reli-

18, 49 e passim. Cfr. poi il cap. seg.

giosa, questa non può non protestare proclamando la superfluità di una tale dimostrazione come principio, come «*praecedens articulum fidei*».

Non può la coscienza religiosa porre la sua base prima sulle argomentazioni siano esse pure di un Aristotele o di un Anselmo. Pare, questa, ribellione contro la filosofia con le sue dimostrazioni razionali ed è inconsapevole ribellione contro la concezione realistica della religione. Inconsapevole, perchè, anche in questa ribellione, si continua pur sempre, anzi ancora più, ad ammettere la religione come speciale esperienza; la ribellione non è rivolta, come dovrebbe, contro questa realistica concezione. E si ha quindi il rifugio mistico dell'anima religiosa ma sempre come soluzione di fatto del problema cui le dimostrazioni filosofiche non riescono a dare adeguata soluzione. Non la ragione ma il sentimento individuale

nel profondo abisso della coscienza ci testimonia l'esistenza: ivi si sperimenta Dio veramente. A questa esistenza non c'è dimostrazione che possa arrivare. L'esistenza di Dio è raggiunta nella fede, che sola ce la testimonia. E quindi di fronte alla *fides quaerens intellectum* (p. es. Anselmo e Malebranche) con i suoi vani tentativi dell'intelletto per risolvere il problema propostogli dalla fede, si leva sempre forte il grido: *Credo quia absurdum* (p. es. Bernardo di Chiaravalle e Pascal). È il ritorno alla ingenuità della fede, è il ritiro di ogni credenziale a messaggeri di fede nel campo di filosofia o viceversa; è l'abisso tra religione e filosofia: in questa la dimostrazione inconcludente, in quella l'esistenza inconcussa.

La filosofia, quindi, quando essa afferma la soluzione mistica del problema dell'esistenza, non

fa che contraddire sè stessa, mettere sè, da sè, al bando.

E lo stesso chiudersi della religione in sè, quando anche, come tale chiudersi, non voglia esser considerato filosofia nè punto nè poco, ma schietto atteggiamento religioso, pure nel proclamare questa pura sua essenza di fede testimoniante l'esistenza di Dio, accetta il concetto realistico della religione e crea, con questo, delle difficoltà a sè stessa. Fa rimanere in sè l'esigenza di detta esistenza dell'Assoluto, esigenza importata solo dalla interpretazione realistica e non richiesta dalla genuina essenza della religione. Ed è quindi non veramente pura religione, ma anche falsa filosofia che involge la religione sempre in quella insufficienza, dalla quale appunto l'abbiamo vista costretta a chiedere alla filosofia la prova del suo principio, come esistenza. Se la fede non

è (cfr. cap. seg.), essa stessa, esistenza ma documento, ci sarà sempre chi vorrà leggere e interpretare tal documento, e vi troverà esistenza diversa da quella che essa pretende documentare. Entro e sotto l'esperienza sento l'alterità che è propria dell'esistenza e costituisce la fede; nel rifugio mistico che la filosofia, negandosi, mi addita, questa alterità o mi sfugge senz'altro e mi sfugge quindi anche l'esistenza in un vuotarsi della fede, o costringe me alla negazione di me stesso, e toglie ancora così l'alterità, e toglie quindi con la mia esistenza anche l'esistenza di Dio.

Anche nel rifugio mistico, dunque, l'esistenza di Dio mi risulta impossibile. E quanto più la ribellione mistica si sente ribellione non solo contro la dimostrazione filosofica, ma anche contro il restringersi della religiosità in quella speciale forma

di esperienza, tanto più essa si avvicina a toccare quello che è il principio giustificativo della sua ribellione, l'impossibilità di attribuire a Dio l'esistenza. Ma a quella consapevolezza essa mai non giunge appieno, perchè anch'essa è sostanziata dal realismo e proprio il bisogno di affermare, al di là di ogni dimostrazione, l'esistenza di Dio fomenta e nutre la sua ribellione. Anche il misticismo, quindi, più che religione è filosofia della religione che porta nel suo seno la contraddizione realistica. La fede, che, pur tornata nel suo campo, porta sempre con sè il bagaglio realistico, si ritrova senz'altro in quella contraddizione con l'esperienza, che l'aveva costretta a formulare il problema e a ricorrere alla filosofia. E quindi anche dopo la ribellione mistica l'esistenza di Dio o non risulta o continuerà a risultare, se mai, solo in quella speciale esperienza religiosa, che

non è affatto il religioso chiudersi della fede entro sè stessa, ma è invece specifica rivelazione esteriore, miracolistico contatto materiale con Dio. E quella, abbiám visto, chiede proprio essa alla filosofia che le si dimostri l'esistenza di Colui che così si rivela.

L'esistenza di Dio, adunque, è problema che da una parte non si dimostra, dall'altra non si sopprime.

Il problema si ritrova così irresoluto e pur bisognoso di soluzione. Nè la ragione con le sue due vie, nè il sentimento col preteso suo ritorno alla pura fede han potuto darne una.

CAPITOLO VIII.

LA RELIGIONE

54. Credenza ed esistenza.

La Critica kantiana ha posto fine al teologismo nella sua impostazione e soluzione tradizionale. Essa stessa però ci fa scorgere che quando perciò la filosofia si dispensi del problema teologico, finisce col vuotarsi del suo oggetto; ci fa scorgere cioè che l'essere in sè, oggetto della filosofia, e Dio non possono non essere *unum et idem*. Se quindi la metafisica come filosofia prima, è anco-

ra possibile, il problema di Dio deve poter essere posto e risolto.

Non porlo e così dispensarsi dal risolverlo è costruire una filosofia senza unità, il cui disagio spinge poi a negare senz'altro la filosofia, perchè non si sia costretti, dopo tanto aperta proclamazione di chiara visione idealistica delle cose, di piena soluzione di ogni problema, ad una dichiarazione di scetticismo, che pur sarebbe certamente più franca e meno riprovevole dello sciocco ripiego della negazione della filosofia.

Dobbiamo dunque non abbandonare il problema, cosa impossibile in sè, quand'anche lo si voglia; ma risalire dalla impostazione tradizionale alla esigenza fondamentale da cui il problema nasce, e da essa trarre la nuova impostazione, spogliando il problema degli errori che avevano

falsificata quella esigenza e reso impossibile questo problema.

Quale sia l'esigenza fondamentale da cui nasce il problema di Dio, noi, in fondo, abbiám già visto. Si può dire che è l'anima di tutta questa nostra indagine, anche quando par che si sia diffusa in altri problemi.

È l'esigenza della oggettività nella coscienza.

Scoprire nel genuino suo valore questa esigenza è scoprire le falsificazioni dei problemi ai quali l'interpretazione realistica di essa ha dato luogo, e aprire la via alla nuova impostazione del problema di Dio come problema dell'essere in sè, oggetto della filosofia.

Questa esigenza della oggettività non fu vista come quella che proponeva il problema di Dio; perchè l'oggetto fu, come vedemmo, scambiato con la natura concepita come non-coscienza,

non-spiritualità, materia, e Dio, invece, si vide sempre come spiritualità. Di qui, da una parte: la necessità che l'insopprimibile problema di Dio trovasse l'origine sua solo nella presentazione che ne faceva la religione, e si credesse quindi estraneo ad ogni altra esigenza spirituale e nato solo da quella religiosa. Dall'altra parte: la sopraesaminata falsificazione realistica (cap. VII) della religione, donde la sua presentazione del problema di Dio come problema di esistenza.

Quindi i due presupposti della impostazione tradizionale: la schietta religiosità del problema di Dio; l'esistenza come l'incognita da trovare nel problema stesso. Hanno essi una radice unica: la mancata visione della oggettività. La loro critica non porta solo alla loro eliminazione, ma anche alla eliminazione della interpretazione realistica della religione, dalla quale interpretazione ab-

biam visto che nasce la forma esistenziale del problema di Dio.

La religione non proporrà più alla filosofia il problema della esistenza di Dio, nè morrà col morire di questa forma del problema. Dal rinnovarsi di questo, trarrà ancora vita anche lei.

Per vedere quindi come si possano e si debbano eliminare questi due presupposti della religiosità ed esistenzialità del problema filosofico di Dio, dobbiamo cominciar dal correggere il concetto realistico di religione, risalendo alla esigenza da cui questa nasce, e cercando almeno di abbozzare di essa un concetto che sia conforme a questa esigenza.

Costitutivo fondamentale della religione è la fede: Religiosità è fede: fede come atteggiamento o atto spirituale, non come contenuto dottrinario.

Le dimostrazioni, i nessi logici di concetti o le esplicite connessioni di atti spirituali in genere, che troviamo in qualunque forma di attività spirituale (sia conoscitiva che volitiva, e anche, almeno a mio avviso, estetica) e che diciamo ragione, nella forma spirituale della religiosità, se intervengono, intervengono solo in maniera condizionata; in ogni modo non ne sono la caratteristica specifica.

Pare quindi che la religiosità, in quanto fede, sia rinunzia alla razionalità, o come piena e totale rinunzia alla ragione (misticismo), o come esplicita sottomissione di questa alle proprie affermazioni dogmatiche (scolasticismo in genere) e quindi rinunzia alla essenza stessa della ragione, l'autonomia.

Vedremo quel che veramente sia questa rinunzia.

Per ora notiamo che in questo atteggiamento dello spirito che diciamo religione, v'è, oltre questa rinunzia che è negazione o limitazione, un aspetto schiettamente positivo, un atto spirituale, una affermazione, la quale però è cosiffatta che trae con sè impone esplicitamente la detta negazione, questa rinunzia alla autonoma dimostratività della ragione.

Ora se noi ci fermiamo su questo aspetto negativo dell'atteggiamento religioso, non tarderemo ad accorgerci che esso non è caratteristico soltanto della religiosità, ma lo ritroviamo ancora in un altro atteggiamento dello spirito, che, a tutta prima, ci par ben lontano da quello religioso.

Non c'è, infatti, bisogno di lunghi discorsi per dimostrare che anche nella esperienza l'esplicita ragione si trova davanti a tale limitazione: si pensi all'alterità che la costituisce ed alla cosa reale

nel suo essere originata dall'alterità stessa. Questa limitazione della ragione dà a tal cosa l'apparenza di dato. L'esperienza come tale è anch'essa rinunzia alla autonoma dimostrazione razionale.

Ma una volta fatti accorti di questo ritrovarsi, nella esperienza, di quello che è l'aspetto negativo della fede, non tarderemo ad accorgerci che deve esserci anche quello positivo.

Ora quest'aspetto positivo dell'atto negativo di ragione nella esperienza non è altro che ciò che dicesi esistenza.

È identificabile questa esistenza che troviamo nella esperienza come aspetto positivo di quella stessa rinunzia alla ragione, che troviamo nella religiosità, è identificabile, dico, con l'aspetto positivo, che questa rinunzia ha nella religiosità, cioè la fede?

L'esistenza può essere ritenuta fede?

Il problema, per nuovo e strano che possa parere a qualcuno, non è affatto nuovo.

Fu posto, per non andar ricercando in pensieri più remoti, da Berkeley, quando, a distanza di millenni da Platone, ridusse ad idee non soltanto l'essere in sè, come aveva fatto Platone, ma anche le cose nella cosiddetta loro sensibilità.

Con questa presentazione delle cose sensibili, nella loro esistenza, come unità di idee e quindi di immagini, Berkeley aprì il problema della esistenza, insospettato anche da lui stesso, che tentò ma non riuscì a dar ragione della differenza tra il percepire che richiede l'esistenza, e l'immaginare che la esclude.

Il problema fu risolto da Hume con l'esplicita riduzione della esistenza, di cui si è consapevoli nel percepire, al sentimento di credenza. È un

esplicito riconoscimento della fede nella cosiddetta esistenza²⁰.

Pare quindi che proprio il filosofo classico dello scetticismo ci abbia data la dimostrazione che quel momento positivo che dicesi esistenza nella esperienza, non è che credenza, proprio come quella fede che è il momento positivo della religione.

Hume ha dimostrato, infatti, che il documento giustificativo unico della esistenza della cosa che si sperimenta, è proprio la credenza: sentimentale affermazione, che prescinde da ogni dimostrazione, giacchè ogni argomentare successivo o precedente ci dirà tutto quello che si vuole, non

²⁰Questo valore fideistico della credenza di Hume fu già messo in evidenza da Jacobi nel suo dialogo, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787).

l'esistenza; non ci dirà l'esistenza, perchè l'esistenza non si dice. Essa è l'ineffabile «ecco qua», che non ammette discussioni.

Anche la stessa cosa reale, nella cui essenza abbiamo dovuto riconoscere (§ 42) una generalità predicativa, in quanto la si considera esistente, si sottrae ad ogni procedimento discorsivo.

L'astronomo che provi, mediante una serie di calcoli e di ragionamenti, l'esistenza di un astro non scoperto fino a lui, non avrà l'esistenza di esso fino a che non pervenga a quell'«ecco qua», che è l'esistenza stessa. Non è mai escluso in modo assoluto che tutto il suo argomentare e calcolare possa essere spiegato in modo diverso che non sia l'esistenza di quell'astro. Ma quando l'astro si presenta, si pone come credenza, allora non v'ha più dubbio.

L'esistenza è dunque questo «ecco qua», questa credenza, questa assoluta immediatezza indimostrabile; questo «più» al di là del concetto. E perciò a chi vede, ogni dimostrazione che non esista il veduto e cioè che egli non veda, è assolutamente vana; si dica quel che si voglia, continuerà a vedere, esisterà il veduto. E così anche inversamente: a chi non vede, invano dimostrerete che c'è ciò che egli non vede in alcun modo. Crederà, se mai, a voi e alla vostra buona fede per lui c'è l'esistenza vostra, per voi c'è l'esistenza del *quid* che egli non vede. L'esistenza è sempre immediatezza.

Già con Hume perciò si può dire che abbiamo ritrovata la stessa fede, caratteristica della religiosità, anche nella esperienza.

Nè vale distinguere gli oggetti cosiddetti sensibili di questa dall'oggetto intelligibile di quella;

l'atteggiamento spirituale è lo stesso e sta in una affermazione indimostrabile. Non per nulla Berkeley ha ridotto ad idea anche il cosiddetto sentito.

Ma lo stesso Hume, nel dare questa dimostrazione, presentava la credenza proprio soltanto come documento giustificativo della esistenza creduta nella esperienza, e non come l'esistenza stessa. E perciò, lungi dal salvare la religione insieme con l'esperienza, condannava l'esperienza insieme con la religione.

È infatti su questa distinzione, tra documento giustificativo della esistenza ed esistenza, fondato, ed a ragione, lo scetticismo di Hume. Se dell'esistere *non nostro* non abbiamo altra documentazione che il *nostro* credere, e se questo credere rimane irrimediabilmente soltanto nostro, senza poter divenire mai, esso stesso, esistenziale, la nostra cecità è inguaribile, è costituzio-

nale. Non possiam vedere nulla di nulla in qual campo che sia: di questo o dell'altro mondo non c'è visione per noi chiusi nella nostra invalicabile soggettività.

Non siamo dunque alla riduzione dell'esistere, che constatiamo nella esperienza, al credere che abbiamo nella religione; siamo invece alla distinzione anzi alla assoluta separazione tra il credere che troviamo nella esperienza come nella religione, e l'esistere che rimane ingiustificato di là da questo nostro credere sia nella religione che nella esperienza. È la netta separazione tra l'esistente e il sapiente, tra il cosiddetto oggetto e il soggetto.

Hume trae la conseguenza dall'idealismo berkeleyano senza accettarne le premesse. Si spieghi così come l'uno, Berkeley, creda di finire in una luminosa fede, l'altro, Hume, si senta autoriz-

zato al più rigoroso scetticismo. Hume continuava a partire da una concezione realistica. E quindi, mentre risolveva con questo sentimento della credenza il problema lasciato insoluto da Berkeley (e insolubile nella dottrina berkeleyana) della distinzione tra la percezione e l'immaginazione, chiudeva irrimediabilmente in sè stesso il soggetto, che costruiva così il suo mondo con le non spontanee associazioni delle sue impressioni, cui egli con la sua fede erigeva a realtà.

Siamo, dunque, con Hume a questo punto: l'esistenza in sè, sia essa della esperienza che della religione, non giustificata, assurda, appunto perchè giustificata solo da un soggettivo sentimento, la credenza.

55. *L'esistenza pura.*

Il problema fu ripreso, e da una parte fatto tornare alla grossolanità realistica, dall'altra approfondito, da Kant, con la individuazione della esistenza in un «più» del concetto; «più», da cui ogni concetto ed ogni conoscenza deve partire. Fatto tornare alla grossolanità realistica, perchè egli crede, di poter con questo «più» non solo risalire al di là di Hume con la sua credenza, ma anche al di là specialmente di Berkeley con quella sua riduzione delle cose ad idee. Crede di poter fissare la separazione supposta ancora da Hume tra esistere e sapere in qual forma che sia, presentando non più un fideistico documento giustificativo dell'esistere, ma lo stesso esistere.

Nel suo valore vero invece questo «più» di Kant ci avvia a spogliare l'esistenza della sua fal-

sificazione realistica. Senza questo «più» di Kant saremmo ancora all'ingenuo senso comune di Reid, al quale lo stesso Gioberti si attacca, proprio per non aver visto questo «più» di Kant.

«Più», che non è stato visto neppure fin oggi dalla parte idealistica, per tema che si dovesse rinunciare all'autonomia della ragione e quindi alla ragione. E perciò l'idealismo post-kantiano ha conservato dei tre valori (noumeno, «più del concetto», categoria) che l'esistenza ha in Kant, soltanto quello di categoria tranne poi a condannarlo ed abbandonarlo insieme con tutte le altre categorie. E quindi l'assenza di un vivo problema dell'esistenza in detto idealismo.

Da conservarsi invece come valore esistenziale risulta proprio questo «più», con la sua affermazione entro la coscienza, dopo che si è vista la concretezza risultante dalla Critica.

L'esistenza, infatti, proprio come il «più» kantiano vuole, non si dimostra; ma non la si può per questo negare. Non la si dimostra, perchè anche della dimostrazione che la riguarda, essa è solo il cominciamento.

Questo deve significare l'essere il «più» al di là del concetto. Quando Kant pone anche l'esistenza come concetto puro rinnega quello che fu l'inizio della scoperta critica e nel quale Kant era stato già preceduto da Gassendi, rinnega l'impredicabilità dell'esistere, la quale invece continua ad avere importanza fondamentale nell'organismo critico. Quando questo si veda, si intende come Kant, con questo suo «più» esistenziale, non fissò la detta separazione humana come egli pur credeva di fare; ma proprio cercò di ficcar lo viso a fondo di questo esistere. Egli sa che cosa è questo esistere: è il «più» del concetto. Non sia-

mo più soltanto al documento giustificativo: pare che da questo siam saltati nella cosa giustificata. In verità, siccome questo salto è impossibile, non abbiám fatto che identificare il documento con la cosa. Il «più» di Kant è l'esistenza realistica riconosciuta nella credenza humana. È il primo contatto dei due mondi. Dopo questo primo contatto non resta che riconoscere la trasformazione che in esso devono i due mondi subire; non resta che, per uscir di metafora, fare la critica dei concetti di credenza soggettiva, di esistenza oggettiva.

Questa critica che rimaneva da fare per invenerare Kant, l'idealismo post-kantiano non fece. E quindi invece di approfondire Kant sopprime anche la scoperta di Hume. Origine dell'errore realistico persistente in Kant e della mancata correzione di esso è sempre il falso concetto della og-

gettività come altro. L'altro non poteva che esser
soppresso, e con esso doveansi sopprimere in-
sieme l'esperienza, l'esistenza, la fede.

Quando si pensi invece che l'altro non è
l'oggetto puro di coscienza, l'essere in sè, ma
proprio il soggetto cioè la coscienza nella sua
molteplicità, si intende allora come l'esistere non
è che il puro trovarsi dell'altro di fronte all'uno,
l'esistere non è che la reciprocità pura di coscien-
za, pura cioè astraente anche da quella cosa rea-
le in cui essa realizza la propria attività. Questo è
il «più» esistenziale, questo altro in cui ciascuno
sente di por capo. Altro inesplicato come tale ma
esplicabile nei suoi prodotti, e sentito proprio in
questa sua esplicabilità.

Esistenza e credenza vengono così a coincide-
re pienamente in questa alterità pura di coscien-

za, che non è l'esperienza ma il fondamento di essa.

Alterità di coscienza, per cui è vano domandarci se l'esistere è *il credere* che il soggetto fa all'altro che gli è presente, o *l'esser creduto* di questo altro come tale. Domandarci questo è non avere ancora penetrata l'alterità che vive come tale in ciascuno, e si dice esistere nell'altro e credenza nell'uno; il quale uno però è anch'esso altro, come l'altro è uno.

E quindi e perciò credenza ed esistenza si identificano in questa alterità pura. Ritenere l'esistere soltanto un *esser creduto* è rifiutare l'esistenza a chi crede e tornare o al concetto realistico di esistenza fuori della coscienza, o a quello idealistico di esistenza come negazione di coscienza e quindi pura e semplice negazione.

Esistere, abbiám visto, è credere, come credere è esistere: in perfetta identità.

La duplicità della parola sta ad indicare il necessario duplicarsi astratto dei termini della coscienza nella concretezza di questa. L'esistere è l'aspetto creduto oggettivo di ciò di cui si ritiene di indicare nel credere l'aspetto soltanto soggettivo. Esistente è il soggetto puro così come ci è risultato in quanto esigenza della concreta coscienza. Soggetto puro che si dice esistente per questa inesplicata implicazione di coscienza con cui si presenta, e che è ritenuta oggettività, perchè è la stessa capacità realizzatrice della esperienza.

In tal modo io credo si possa render ragione di quella distinzione tra l'essere e l'esistere, sulla quale giustamente fermava la sua attenzione il Gioberti, per quanto poi finisse col fare l'Ente esistente anch'esso proprio come Ente.

Che nella concreta coscienza c'è anche l'implicito, e che non è possibile concretezza senza implicazione, questo la ragione stessa afferma quando riconosce nella esistenza un «più» del suo discorsivo concetto.

Questa affermazione dell'implicito è stata interpretata come rinuncia alla razionalità.

Limitazione infatti della ragione dimostrativa e affermazione di un di là di questa dimostrazione costituiscono l'esistenza.

La costituiscono dovunque di questa si parli, nella religione come nella esperienza, nella conoscenza come nella volontà o nel sentimento. Esistere è credere al di là del limite che sentesi nelle dimostrazioni della ragione, la quale è, per sua natura, negazione di ogni limite, e quindi di ogni negazione, cioè *assoluta affermazione*. Ragione quindi che con la fede, con questa affermazione

al di là del limite, non condanna ma fa intendere ancora una volta la necessità della propria assoluta autonomia nella affermazione. Essa stessa, nel suo esplicarsi, riconosce il limite; ma essa stessa afferma qualcosa al di là di questo, cioè riconosce l'inesplicato, l'implicito. Ma questo riconoscimento pone nell'implicito la possibilità della esplicazione: l'inesplicato è esplicabile. Perciò non è l'atto supremo della ragione la pascaliana rinuncia che essa fa a sè stessa, ma è bensì la propria affermazione oltre le esplicazioni già date.

In questo senso credere è affermare la razionalità al di là del limite che la ragione riconosce nelle sue dimostrazioni. L'apparente rinuncia alla ragione è una promessa, un impegno della ragione: è riconoscere l'inesplicato esplicabile. Questa credenza appunto è l'esistenza.

Non porre mente a questa natura della esistenza fu la ragione per cui, scisse l'una dall'altra l'esistenza e la fede, furono entrambe dichiarate irrazionali. Questa dichiarazione di irrazionalità entro (fede) e fuori (esistenza) della coscienza era però da una parte non porre nulla di positivo con la fede e con l'esistenza ridotte a pura e semplice negazione di ragione, dall'altra negare anche la stessa ragione. Di fronte al razionalismo non può esserci che l'irrazionalismo. La ragione non divide il suo campo dell'essere con niente e con nessuno: o domina, o, supposto che vi sia altro campo dell'essere oltre quello suo, è relegata in questo, incatenata, priva di luce e di moto: è nel nulla, è nulla.

Ammettere esistenza e fede entro la razionale coscienza concreta è salvare le une con una pie-

na loro identificazione, senza compromettere l'altra nella sua capacità dimostrativa.

56. La religione come adorazione e l'esistenza pura.

Noi ritroviamo, adunque, come carattere proprio costitutivo della religione la fede. È quel che si intende dire, quando si dice che la religione è sentimento.

Sforzarsi di dimostrare, come fa, p. es., Hegel, che la religione non è sentimento puro, perchè è anch'essa mediazione, è perdere la caratteristica specifica della religione e quindi confonderla con la filosofia. Nel suo tecnicismo, che pare ed a principio è così determinato, non v'ha forse pensatore che sia meno rigoroso di Hegel per quel suo voler sottrarre ad ogni costo a ciascun atteg-

giamento spirituale il suo specifico carattere. La religione non è «coscienza del vero in sè e per sè»; non è «vera realtà dell'autocoscienza», non è «essa soltanto il vero sapere assoluto»²¹, ecc.

La religione è costituita proprio e soltanto dalla fede, il che non vuol dire affatto che essa viva perciò in una sua propria sfera inattinta e inattin-gibile da ogni altra forma di coscienza. Questo è concepire la coscienza che ha fede, come fuori della concretezza, e la fede solo come una enigmatica prova della esistenza e non come l'esistenza stessa. Laddove, come abbiám visto, fede è esistenza, ed in questo sta il valore della religione che appunto è fede.

²¹HEGEL, *Vorlesungen über die Philos. d. Religion*, in *Werke* (voll. 15 e 16, Stuttgart, 1928), vol. 15°, pp. 119 e 104.

Fede, la quale, proprio per questo suo essere esistenza nella sua schietta, inesplicata alterità, è anche fondamento della esperienza.

Il che è confermato dalla tradizionale opinione filosofica che indica, senza vederla chiaramente, nel sentire la radice unica della religione e della esperienza, dicendo, la prima, sentimento, e la seconda sensazione. quel che c'è di vero in questa opinione, quando la si stacchi dal sentire per dare a questo quella concretezza spirituale cui ha diritto, quel che c'è di vero è questa radice unica della religione e della esperienza in quella che fu detta immediatezza, ed è pura singolarità di coscienza, l'esistenza.

L'alterità è principio del dogmatismo nell'esperienza, come nella religione, si dica, essa, fede in questa, ed in quella esistenza; V'ha fede nella esperienza, come v'ha esistenza nella religione.

Ma la fede della esperienza dicesi esistenza, proprio perchè si traduce nella cosa reale, nella realtà sperimentata. Cosa reale, che, generata dalla alterità di coscienza, è provata da questa sua stessa generazione (§ 42, 45). E da questa prova appunto procede la confusione che si fa tra l'essenza e l'esistenza. Si prova l'essenza della cosa, e si crede di aver provata l'esistenza che è il presupposto, il principio generatore della cosa anzichè la cosa stessa. All'opposto l'esistenza nella religione dicesi fede, proprio perchè, non traducendosi in cosa reale, manca di ogni prova, non è dimostrabile come esistenza.

Parlo della esigenza pura della religione nella più alta coscienza, non parlo del tradursi della fede nel miracolismo superstizioso, il quale appunto è l'appagamento di questa fede, che vuol riconoscersi come esistenza, e, non sapendo elevar-

si alla esistenza pura, profitta della volgare confusione tra esistenza e cosa reale nella esperienza, e speciali cose reali si finge come sua propria esperienza. E si finisce poi in una pseudo filosofia empirica a riconoscere tale miracolismo come speciale esperienza religiosa. E perciò si parla di «esperienza religiosa», e si crede di trovare in questa la conferma del valore religioso. Non si fa che perdere l'esistenza pura, in cui con la religione la coscienza si acqueta, senza guadagnare affatto quella realtà sperimentale in cui l'esistenza si realizza. Non starò ad indagare se sia totalmente eliminabile il miracolismo dalla religione: l'essenziale è che la religione non si riduca solo a particolare specifica esperienza.

La religione non si sperimenta, proprio perchè essa è l'acquiescenza nella pura condizione trascendentale della esperienza. James sperimenta

la religione e diventa spiritista; Agostino o Francesco d'Assisi la vivono come pura fede e si perdono nell'amoroso afflato della francescana vita della natura tanto intima quanto l'interiore voce agostiniana. La francescana esistenza è l'agostiniana fede.

Dunque la religione è fede, e fede è esistenza che non si sperimenta nella sua purezza.

E perciò nella religione si adora. Adorare è questo puro esistere; è questa puntuale consapevolezza implicita che il singolare soggetto ha del principio divino anche di se stesso; non è volgere, o cercar di volgere, come si pretende, l'esperienza con le sue cose reali a proprio profitto. Il che non vuol dire che si adori l'esistenza o l'esistente. Vuol dire che l'esistente sente implicito l'essere in sè, che lo costituisce e lo rende capa-

ce di realizzarsi nella esperienza, di attuarsi nel concreto, di esplicarsi nella riflessione (§ 57).

Si adora dunque l'essere in sè che è Dio.

Dio, che non troviamo in reciprocità con noi in nessun tu; Dio che non sentiamo realizzato come tale in nessuna cosa di natura e neppure in tutta la stessa infinita natura; Dio che non troviamo tra le cose d'esperienza in nessuna forma di concretezza, del Bene, come del Vero e del Bello.

Questa irreperibilità di Dio determinato nello stesso campo del Bene è la più difficile a riconoscere. Fu riconosciuta nel Bello, fin da quando si riconobbe che Dio non si sentiva, come una immagine o una cosa. Fu riconosciuta nel Vero, quando si riconobbe l'inconoscibilità di Dio; che Egli non era un concetto o un fatto. Non si vuol riconoscere nel Bene, perchè par che così mutiliamo da una parte la nostra moralità, e poniamo

dall'altra Dio fuori del Bene. Il vero è che Dio è immanente a tutte queste forme di concretezza nella essenziale loro implicazione.

Si adora dunque Dio con questa forma di esistenza pura che è la religiosità.

CAPITOLO IX.

IL PROBLEMA DI DIO

57. Il presupposto della religiosità.

Intesa così la religione nella sua pura essenza, e liberatala dalla sovrastruttura superstiziosa che il realismo le impone, possiamo liberarci dai due presupposti (§ 54) della religiosità ed esistenzialità che rendevano insolubile il problema filosofico di Dio.

E cominciamo da quello della religiosità.

È il problema di Dio soltanto un problema religioso?

Che non vi sia religione senza Dio non v'ha dubbio. Ma il problema di Dio è, come tale, proposto alla filosofia dalla religione e dalla religione soltanto? Ammettere ciò è dire o che la religione come tale esaurisca tutta l'attività spirituale, o che vi sia una attività spirituale dalla quale possa essere assente Dio.

È, almeno a mio avviso, evidente che l'impostazione tradizionale tacitamente ammette questo secondo significato del presupposto; l'ammette senza esplicarselo (il presupposto non può avere un significato esplicito da chi lo ha come presupposto). La religione, infatti, quando propone alla ragione dimostrativa il problema di Dio che a lei interessa, non si presenta come una indeterminata forma spirituale, o come tutta l'attività spirituale; si presenta, vedemmo, come fede. E per di più come fede che esige che si risolva il

problema della esistenza di Dio, cioè come fede intesa quale specifica esperienza di Dio. E se di Dio è forma spirituale specifica, proprio come sua speciale esperienza, soltanto quella religiosa, Dio non caratterizzerà nessun'altra attività spirituale. Or basta anche soltanto che questo presupposto esca dalla sua forma di presupposto e si faccia esplicitamente presente, perchè se ne veda tutta la fallacia in questo suo secondo significato. Quella attività spirituale da cui Dio fosse assente, rinnegherebbe il concetto stesso di Dio, che richiede, comunque lo si interpreti, che Egli sia principio di ogni essere, di ogni attività e più ancora quindi di ogni spiritualità. Basta ammettere una sola forma di attività spirituale, da cui sia assente Dio perchè Dio sia in tutto e per tutto negato.

E quando ciò si consideri, a voler ancora conservare quel presupposto, bisognerebbe dargli il primo significato e vedere nella forma spirituale della religiosità l'unica forma concreta di spiritualità: la religione sarebbe attività spirituale, tutta ed intera. Ma cosa non avremmo che annullata la religione nella sua specifica forma di fede, di certezza quindi che non consente problematicità. Diremmo religione la stessa spiritualità attiva, ma in verità di religione non si parlerebbe più: dove tutto è religione, nulla è religione. E anche in tal caso quindi il presupposto svanisce: la religione, annullata come specifica coscienza di Dio, non avrebbe, in questo suo annullamento, da proporre problema.

Il problema di Dio, adunque, come problema, non nasce dalla esigenza religiosa: nasce dalla esigenza oggettiva della coscienza nella riflessio-

ne filosofica. Come è possibile che nella coscienza ci sia l'essere in sè? È quindi porre tutto il problema della oggettività spirituale, tutto il problema dell'essere in sè.

Quando il problema di Dio liberiamo da questa subordinazione alla religione, allora anche vediamo confermata la natura della religione come pura adorazione.

Finchè la filosofia ripeterà dalla religione il problema di Dio, la religione sarà concepita come speciale esperienza inadeguata a provare l'esistenza del principio da cui proviene. Il riconoscere che la filosofia faccia che essa pone il problema di Dio, perchè Dio è il suo oggetto, rende possibile alla religione l'abbandonare quel suo concetto realistico e il profondarsi e purificarsi nella sua propria essenza. E si può vedere allora con chiarezza che nella fede, il credente, pur

chiuso nella propria singolarità spirituale (è questa, ch'io altra volta²² dissi praticità della religione, l'essenza di questa; ed è opera vana volerne la spogliare), sente, vive come costitutivo di questa, implicito, inespresso nella reciproca attività alterna, quell'assoluto Spirito che da tutti si intende come Dio, e in questo riposa, non bramoso che gli se ne dimostri l'esistenza, ma sublimandosi, amoroso e timoroso, in questa assoluta inseità, da cui pur sente che parte quella alterità in cui egli vive con qualunque opera che egli faccia, costituito, com'è, di assoluta essenza. E persuaso di questo, non andrà ricercando tra gli altri o al di là degli altri Dio, per distinguerlo da essi e porsi in rapporto di alterità solo con lui. Il soggetto che vive la fede non sente l'alterità, mentre pur si

²²*Religione e Filosofia*, in *Annuario della Bibl. fil. di Palermo*, 1923.

chiude strettamente in essa. È questa la trascendenza religiosa: è esistenza che vive nell'assoluto il proprio principio; e perciò è certezza, è riposo, è beatitudine.

Certezza, riposo, beatitudine che non è concretezza, ma condizione trascendentale di questa.

Non l'esistenza di Dio, che l'inabisserebbe nel nulla, sente il credente, ma l'esistenza pura dell'io, costituita da quell'unico assoluto oggetto, che è in sè, e che perciò non ha una sua propria esistenza. Il credente sente nell'io l'inseità e si bea in questa trascendenza. Scambiare quell'inseità sentita nell'io con un tu che costringe a negarsi, non è essere nella religione, è fare una falsa filosofia della religione. E da questa falsa filosofia non si può uscire fino a che il problema di Dio non sia impostato come problema filosofico.

Questo, quindi, ci fa intendere meglio la filosofia oltrechè la religione.

La religione con la sua certezza non ha in sè problemi, e non ha quindi da proporre. Chi propone il problema traendolo dalla stessa coscienza concreta, dalla stessa attività spirituale nelle varie sue forme quali che esse sieno, è la stessa filosofia, che, proprio con questa proposizione del problema, integra con la propria trascendenza quella della religione. Perchè coscienza concreta ci sia, bisogna che la certezza di questa trovi riscontro nella problematicità e nella dimostrazione di quella. Non è vero quindi che «oggetto della religione è, come quello della filosofia, la spiegazione di Dio»; non è vero che «la filosofia è, in fatto, anch'essa adorazione di Dio (Gottesdienst), anch'essa religione»²³.

²³HEGEL, *Ph. d. rel.*, cit., p. 37.

La religione invero non è spiegazione di Dio; la filosofia non è adorazione di Dio. Tutti i dubbi che giustamente travagliano il filosofo circa quest'oggetto di cui il soggetto è consapevole e in cui si sostanzia la sua coscienza: se quell'oggetto sia materia o spirito; se si opponga o non a lui come soggetto; se basti questa costruzione che egli come soggetto par che dall'oggetto subisca, per affermare di questo la necessità e l'assolutezza; o se invece l'assolutezza stia proprio nel soggetto che l'afferma; se una tale assolutezza possa veramente esser mai colta o posta dal soggetto o in che stia quest'atto del cogliere o porre l'assoluto; se l'assolutezza vuol dire eterno stare o libera attività ecc...; tutti questi dubbi, con le conseguenti indagini e dimostrazioni, non riguardano il credente come tale. Che il credente sia anche un concreto soggetto, non basta a di-

mostrare che il credere sia senz'altro questa concretezza: è questo l'equivoco fondamentale di tutta la filosofia della religione di Hegel. Il credente adora, non discute; il filosofo discute, non adora.

La religione è adorazione, perchè è certezza; la filosofia è dimostrazione, perchè è problema.

58. Il presupposto della esistenza.

La presupposta religiosità del problema di Dio, dunque, è conseguenza del falso concetto realistico di religione, il quale chiude questa in una speciale esperienza di Dio. Il non aver visto questo con chiarezza e l'aver quindi soppressa la religione nella sua specificità invece di ricercarne il più profondo concetto, ha portato, attraverso la identificazione di religione e filosofia, al conse-

guente svanire di entrambe ridotte alla stessa concretezza, e allo svanire quindi del problema di Dio insieme con ogni problema: l'oggettività è dispersa in uno scettico relativismo o negata in un assolutistico attivismo soggettivo.

Ora, come non è stata vista ancora con chiarezza l'indipendenza del problema teologico dalla religione, così, e proprio per questa mancata visione, non è stata vista la non esistenzialità di esso.

Se da una parte, come con l'Ente giobertiano e l'Essere ideale rosminiano, si è intravista l'incompatibilità tra l'essenza di Dio e l'esistenza, dall'altra si è sempre poi cercato di non perdere in Dio anche l'esistenza (Gioberti) o la sussistenza (Rosmini) e così si è rinnegato per un verso quel che dall'altro si era conquistato.

La verità è che senza portare la Critica, rinnovandola così profondamente, verso quello stesso concreto che fu scoperto dalla Critica kantiana, non è possibile sentire il valore profondo dell'immanentismo, le sue esigenze, il conseguente rinnovamento di tutti i problemi metafisici, e di tutte le concezioni della vita umana nel suo specifico agire.²⁴

²⁴La filosofia contemporanea anche nei più decisi indirizzi attivistici, come la filosofia dell'azione e l'intuizionismo in Francia, l'attualismo in Italia, il relativismo in Germania ecc..., rimane ancora intellettualistica, non ostante ogni esplicita condanna di tal carattere. Si presuppone l'uomo: ed è di tal presupposto che bisogna cominciare a spogliarsi. Ne pareva spoglio l'antico dogmatismo precritico, perchè pareva dar ragione dell'uomo: in verità ne dava ragione solo con un grossolano

Non devo qui fare l'esame storico delle fugaci intuizioni che pur sempre si sono avute di questa incompatibilità tra Dio e l'esistenza. Dirò soltanto che quella impostazione moralistica del problema antropomorfismo che presupponeva tutto intero l'uomo di natura al di là di ogni spiegazione. Fece nascere il problema Kant con la Critica che pose il nudo uomo di ragione dinanzi alla ragione stessa. Rioffuscarono il problema senza risolverlo l'idealismo post-kantiano, da una parte, col ritrovare il nudo uomo della ragione kantiana nella storia che egli se n'era costruita, e col cadere così in uno storicismo senza principio, e gli indirizzi acritici e precritici dall'altra, o col proclamare una cieca attività dogmatica individuale, spogliando l'uomo dell'uso di ragione e proclamando l'irrazionalismo, o col riporre l'uomo ragione dinanzi ad un fatto chiuso in sè e sostanziato di se stesso e

di Dio che va da Kant a Blondel o a Le Roy e che è il rimodernamento di una esigenza tradizionale, mentre da una parte è l'oscuro senso di questa incompatibilità tra l'esistere ed esser Dio, dall'altra riman sempre problema esistenziale di Dio²⁵.

quindi impenetrabile, se anche ricostruibile, dalla ragione.

Dobbiamo dimenticare di essere uomini che vogliamo conoscere l'essere, per essere veramente, per essere cioè concreti, pur con tutto questo bisogno, che nella concretezza stessa si origina, di goderlo nella serena pace religiosa della coscienza che tutto sa perchè nulla ricerca, e scandagliarlo nella sconcertante ansia filosofica della ragione che tutto ricerca perchè tutto gli riman da sapere.

²⁵Lo stesso Lagneau, non ostanti le sue sug-

Il quale perciò in questa sua forma non è il problema teologico nato dall'oggetto puro come oggetto della filosofia, ma è soltanto una falsifica-

gestive e profonde indagini (quel che di lui i discepoli ci vengono facendo conoscere, ci rende sempre più dolorosa l'immatura sua perdita), non aveva neppur lui a sufficienza approfondita la concretezza scoperta da Kant, pur sentendone viva e in pieno sviluppo l'esigenza. E perciò in quel volumetto breve ma denso di pensieri, che i discepoli han tratto da un suo corso di lezioni, «*De l'existence de Dieu*» (Alcan, Paris, 1925) egli mentre giustamente dice che la realtà di Dio non potrebbe consistere in una esistenza» (p. 45), nega poi a Dio anche l'essere (p. 48 e segg.), e affermato che «v'è un ordine superiore di realtà che non consiste nè nell'essere nè nell'esistere»

zione del problema di Dio, della quale abbiām vista l'origine.

Se, infatti, Dio è essere in sè, e l'esistere invece è essere in relazione, dire che Dio come tale

(p. 57), lo afferma proprio di Dio, giacchè «dobbiamo concepire un modo di realtà superiore all'esistenza, che non potrebbe tradursi nell'idea dell'essere e che apparterebbe a Dio» (p. 142). Il ridurre Dio all'essere sarebbe ridurlo «a una pura necessità, cioè ad una pura astrazione. E avere l'essere d'una pura astrazione non è essere reale» (p. 53) Chi abbia presente il cap. IV di questo saggio vedrà, spero, con chiarezza come questo ritenere l'essere una pura astrazione sia ancora una deficienza di sviluppo del concetto di concretezza, deficienza di sviluppo per la quale noi stessi siamo passati, e che ha la sua ragion d'essere nel non identificare l'essere in sè proprio

esiste, comunque si intenda l'esistere, è pronunciare verbalmente soltanto una contraddizione, ma non dire nulla: affermare l'esistenza di Dio è negare Dio.

Questo non vedeva Gioberti, quando, pur dopo aver distinto tra ente ed esistente ed aver posto quest'ultimo come concreto, individuale e singolare, cercava di dimostrare queste proprietà nello stesso Ente reale assoluto, il quale «è adunque astratto e concreto, generale e particolare, individuale ed universale ad un tempo» (*Introd. allo studio della filos.*, Libro I, cap. IV; ediz. di Capolago, 1846, vol. II, pag. 170).

Questo non vedeva neppure Rosmini, quando, rinnegando la logica intima della sua dottrina che era proprio sulla via di questa nuova scoperta speculativa di Dio, questo non vedeva quando di-
come tale con l'oggetto puro.

ceva che ciò che distingue Dio dall'essere è la sussistenza, giacchè «il concetto di Dio importa un subietto personale» (*Teosofia* IV, pag. 11). Il fondamento di questo errore è sempre il pregiudizio che possa esserci una alterità di fronte all'assoluto essere. Di questo non ci può essere altro, perchè ogni altro è in esso, cioè non è altro di fronte ad esso.

Che questa esistenza, che di Dio vogliamo affermare per poter affermarlo, non possa essere il realistico di là dalla coscienza e quindi non coscienza, a cui riducono l'esistere il realismo dogmatico accettandolo, e l'idealismo trascendentale negandolo, è chiaro già da tutto quanto abbiamo detto. E la ragione è semplicissima: l'esistere, quell'esistere che la coscienza comune ci dà, non è cotesto. L'esistere non è una negazione. E tanto meno questa negazione (negazione di co-

scienza) potrebbe attribuirsi a Dio, del quale riconosciamo come essenza la spiritualità, cioè l'essere in coscienza.

Chiedere, dunque, che Dio abbia questa realistica esistenza, che esaminata da vicino si risolve in un puro e semplice non senso più ancora che in un assurdo, è non sapere quello che si dice.

Nè si esce dal non-senso, come si crede, quando si duplica l'esistenza così intesa, in esistenza della materia, ed esistenza dello spirito. Non si fa così che duplicare il non-senso. Da una parte, dicendo esistenza della materia, si duplica, col preteso concetto realistico di materia, la negazione in cui si fa consistere l'esistenza; dall'altra, dicendo esistenza dello spirito, si nega quel che si vuole affermare, lo spirito. E quando si creda di non aver negato lo spirito, ma di aver-

lo affermato come tale ponendone uno come assoluto di là dal mio atto di coscienza che l'afferma, e quindi di là dal mio spirito e pur sempre spirito e Spirito assoluto, allora nel momento in cui facciamo Dio esistente proprio come Dio, come Spirito assoluto di là da me, in quel momento stesso, oltrechè la natura, anche tutti gli spiriti finiti finiscono immediatamente di esistere. Tutto diviene prodotto di Dio, e, in quanto tale, passivo o almeno inattivo. Inattivo prodotto, e quindi non spiritualità, sia che lo si consideri berkeleyana-mente come labile mutevole idea, sia che lo si consideri spinoziamente come *res fixa et aeterna*. Invano Berkeley cercò di salvare gli spiriti finiti, quando ebbe ridotto l'essere ad idea soltanto di Dio. O gli spiriti finiti sono anch'essi, in quanto sono, idea di Dio e cadranno nella mutevolezza, nella passività di questa idea; o essi sono vera-

mente spirito, e non possono non essere sostanzati di Dio.

Affermare dunque l'esistenza di Dio è negare Dio, rendendo impossibile uno spirito che lo affermi.

Non dunque l'esistenza realistica è quella che potremmo ritrovare mai in Dio: Dio sarebbe la pura e semplice negazione, l'assurda cosa in sè precedente causale del sentire, non la cosa in sè quale dalla Critica del concreto risulta. L'assurdo della esistenza realistica si moltiplica all'infinito, quando vogliamo anche di Dio trovare tale esistenza.

Ancor meno di tale esistenza realistica, può convenire a Dio quella che abbiamo trovata propria della cosa reale della esperienza, e che, abbiamo visto, presuppone l'esistenza invece di possederla. È cotesta quella empiricità, a cui

l'idealismo post-kantiano crede di aver ridotta l'esistenza stessa; è la realistica esistenza contingente del dogmatismo precritico.

E non c'è bisogno di ripetere oggi quello che da Platone in poi tutti coloro che han cercato di veder chiaro nel massimo dei problemi, hanno, in un modo o in un altro, affermato, che cioè non troveremo mai Dio come una cosa reale tra cose reali, e neppure come la somma e comprensiva cosa reale, l'universo, la natura o com'altro dir si voglia. E nei più alti sforzi speculativi fatti per divinizzare la natura, che preludevano alla scoperta della immanenza, come in Bruno o in Spinoza, sempre il Dio non era la natura naturata, questa contingente realtà che sperimentiamo, ma la natura naturans che sfugge ad ogni esperienza, ma pur vi costringe all'assenso nella riflessione speculativa.

Non c'è bisogno di ripetere ciò; ma c'è pur bisogno di richiamarvi su l'attenzione, perchè, dopo la dimostrazione, della quale certo il merito maggiore è di Hegel, che la trascendenza assoluta è un non-senso, non si cada nell'opposto non-senso che cioè lo stesso Tutto con le sue relazioni, con le sue partizioni primitive (Urtheilungen) sia lo stesso Assoluto, e che cioè l'Assoluto sia la totalità del relativo. È, questo, negare la distinzione spinoziana senza vedere quel Concreto che quella distinzione ci trasforma e ci fa comprendere mostrandoci l'esigenza, da cui nasce. E da tal pericolo non ha certo saputo salvarsi Hegel.

Non aver visto che l'esistere non è quel di là negativo di coscienza, in cui lo pone il realismo, ma ha, invece, proprio come esistere, un valore nella coscienza, ha fatto sì che insieme con l'esistere fosse cacciato dalla coscienza anche il

problema di Dio, e si finisse quindi, quando imperiosa la coscienza poneva di questo l'esigenza, col vedere Dio come lo stesso Concreto, col fare assoluto il concreto, e così tutto confondere. Distinguere Dio dal concreto non è, checchè pensi Hegel, cadere, come egli dice, nel Dio astratto dei teologi, impenetrabile nella sua essenza, di là da questo nostro mondo di coscienza. È invece vivere, da una parte, la positività dell'esistere come tale, del nostro esistere, e sentire, dall'altra, l'unicità dell'Essere nella absolutezza sua, che non è la negazione, l'opposto del relativo esistere, ma bensì il principio immanente, che nell'esistere non si nega, ma si moltiplica.

Moltiplicazione (numero) che non è negazione di unicità; ma... moltiplicazione (§ 48): l'Unico come tale non nega il numero; il numero non nega l'Unico. L'antitesi tra finito e infinito Hegel la pren-

de di peso dall'antico dogmatismo e nessuna forma di hegelismo ancora riesce a liberarsene.

È forse incalcolabile la confusione di cui fu innocente creatore Fichte con quella intromissione di quel suo metodo dialettico della contraddizione, così germanicamente sviluppato fino alla soffocazione da Hegel.

59. Il presupposto dell'esistenza: la soggettività.

Resta che Dio possa avere quella esistenza, la cui positività noi abbiamo salvata dalla distruzione del realismo. Tale esistenza, abbiām mostrato, è la stessa soggettività, chiaritasi come alterità. Esistenza è questa alterità nella coscienza e non opposta alla coscienza.

Dio sarebbe proprio l'altro da noi, l'assoluto Altro, il quale, appunto perchè «Altro» sia pure assoluto, è in reciprocità con noi. E così appunto Egli esiste come Dio.

Ora certo chi non si rende conto di questa reciprocità e vuol non essere nel pregiudizio realistico, non dice nulla, quando afferma l'esistenza di Dio. Giacchè o nega la sua propria esistenza anche nella affermazione che fa di tale esistenza di Dio, e naturalmente non esiste neppure questa affermazione; o afferma questa sua propria esistenza con quella affermazione, e, se tale esistenza non è la sopraddeffa reciprocità, questo suo esistere con questa sua affermazione è il Dio che esiste: cioè non esiste veramente Dio ma io che ne affermo l'esistenza. In entrambi i casi dunque l'esistenza di Dio non è affermata.

Se si vuol dare dunque un significato a questa esistenza di Dio, bisogna veder Dio come soggetto in reciprocità con me. In questo rapporto di alterità Dio allora risulta un io come me. È coerente quindi chi affermando l'esistenza di Dio, l'afferma come soggetto. Pare così che con questa posizione idealistica di Dio come Soggetto assoluto in rapporto di soggettività con gli altri soggetti, siano suscettibili di soluzione insieme le quistioni della esistenza, della personalità, della trascendenza di Dio. L'esser soggetto di Dio infatti sarebbe la sua stessa esistenza, come il mio esistere è proprio il mio esser soggetto. Inoltre quel rapporto di alterità che Dio avrebbe con me spiegherebbe da una parte l'immanenza di Lui in me e dall'altra la sua trascendenza. Avremmo quella trascendenza relativa, di cui si è fatto sostenitore il Varisco.

Ma si può veramente accettare una tale soggettività di Dio, cioè una sua reciprocità con me? Certo, eliminato il realismo, esistenza e soggettività di Dio devono stare o cadere insieme.

Questa affermazione, che pur è tanto nuova, par vecchia quanto la stessa speculazione: ripete il motivo della essenziale spiritualità di Dio. La sua novità dipende dall'aver visto che l'oggetto è tutt'altro che negazione di spiritualità, e il soggetto non è lo spirito, ma l'esistere della spiritualità.

Si può, dunque, accettare questa posizione di Dio in reciprocità con me?

Qualcuno può risolutamente dir di sì, a condizione che l'Altro che è Dio di fronte a me, sia l'assoluto Altro. Questo assoluto Altro, proprio per questa assolutezza della sua alterità, sarebbe l'Altro di tutti, l'«ἕτερος τῶν ἄλλων», per dirla con

una frase, che qui si manifesta acconcia, forse del pitagorico Filolao²⁶.

Ma, dopo tutta l'indagine fatta, forse non ho bisogno di spendere molte parole per far comprendere che questo rapporto di alterità, o senz'altro il rapporto non può essere con l'Assoluto. Dire l'Altro assoluto è ancora un non senso, giacchè la reciprocità richiesta dalla alterità è necessariamente bilaterale, e perciò se Dio, in quanto altro da me, condiziona me, io, in quanto altro da Dio, dovrei condizionare Dio. Porre adunque Dio nella reciprocità è negarne la incondizionatezza, cioè l'assolutezza. La soggettività è alterità; Dio, proprio perchè assoluto, non può essere soggetto, non può esistere.

²⁶Framm. 20, in DIELS. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1922⁴; I, 318.

Si ricordi tutto quello che abbiamo detto circa l'alterità, e si vedrà chiaro che Dio non può essere «altro», e così esistere, senza entrare anche lui nella molteplicità, cessando di essere l'Unico, e diventando uno fra tanti, anche se di fronte a tutti gli altri.

E perciò è, o mi sbaglio, anche fittizia l'immanenza di Dio in me, quando Egli sia un soggetto come me e perciò altro da me. Il principio immanente a me deve costituire me e non essere l'altro da me, col quale devo convenire o urtarmi: io non sono, nel mio essere, costituito dall'altro, col quale ho rapporto. Questo rapporto anzi richiede che l'altro che è il tu come tale, non costituisca il me che sono io, altro da quel «tu».

Il dare dunque all'esistenza il valore che dalla indagine critica le risulta di alterità entro la coscienza, non solo non giustifica la posizione del

problema di Dio come problema di esistenza, ma ce ne fa capire l'impossibilità. E perciò il porre il problema di Dio come il problema della soggettività di Lui se da una parte è certo un progresso di fronte alla impostazione tradizionale giacchè almeno ci fa abbandonare l'esistenza nella grossolana sua accezione realistica, dall'altra non è che un modo, certo più progredito, di continuare a porre il problema di Dio nella sua forma esistenziale. Per il problema di Dio non si tratta di distinguere tra esistenza realistica ed esistenza critica o concretistica: qualunque esistenza non può essere di Dio come tale. E perciò anche l'esistenza critica come già quella realistica, attribuita a Dio, ne nega l'immanenza. E a noi invece Dio è risultato tale che non può non essere immanente: è lo stesso essere in sè.

Quando dunque noi ci siamo affacciati a quella concretezza che la critica del concreto ci ha scoperta e sappiamo quel che vogliam dire soggetti ed oggetto, vediamo che proprio il falso presupposto della esistenza di Dio ha posta l'esigenza della sua soggettività. Quando si vede invece che dando a Dio l'esistenza, lungi dall'affermarlo, lo si nega come Dio, si comprenderà anche che non si può porre il problema di Dio affermandone la personalità soggettiva: bisogna risolutamente affermarne l'oggettività pura. Porne la soggettività è ricadere nella esistenza, che in quanto attribuita a Dio non fa che negarlo.

60. L'argomento ontologico tradizionale.

Il problema di Dio, adunque, perchè possa rimanere avendo un significato, deve spogliarsi

della religiosità come unico principio da cui esso nasca, e dell'esistenza di Dio come l'incognita che dalla sua soluzione debba essere provata.

Pure vi è un argomento, col quale si è sempre risolto il fondamentale problema di Dio, e col quale si è sempre creduto di provare proprio l'esistenza di Dio: l'argomento ontologico.

Esso, è vero, ha suscitato sempre vive opposizioni (§ 52); ma queste non si sono certo mostrate meno deboli dello stesso argomento, il quale perciò da esse non è stato mai completamente annullato. Ontologismo ed antiontologismo potrebbero ben costituire una antinomia, della quale nessun Kant ancora ha data la formulazione precisa e il modo di soluzione. Nella prova dell'antiontologismo lo stesso Kant non ci fa una bella figura con tutti i suoi talleri.

L'argomento ontologico, dunque, con la sua prova dell'esistenza di Dio presenta, anch'esso, il presupposto dell'esistenza e quello, connesso, della religiosità nel problema di Dio. Contro esso quindi devono esser valide le dimostrazioni date della inamissibilità di questi presupposti (§ 57, 58, 59); e noi ne avevamo già mostrata (§ 52) la insufficienza.

Lo si deve, dunque, abbandonare?

Devesi abbandonare, rispondo, la forma tradizionale dell'argomento ontologico, proprio per metterne in valore l'ontologismo.

La forma tradizionale continua a parlare di prova dell'esistenza di Dio anche in pensatori come Spinoza ed Hegel. Continua questi, infatti, a dire che, a differenza «dei cento talleri e di qualsiasi altro concetto particolare» e quindi di tutte le isole, e dello stesso universo (Kant, oltrechè dei tal-

leri, si servì anche «come esempio» del mondo concepito come tutto) «Dio bisogna che espressamente sia ciò che soltanto “come esistente pensato” può essere; ciò, in cui il concetto chiude in sè l'essere. Questa unità del concetto e dell'essere costituisce appunto il concetto di Dio» (*Enciclopedia*, ediz. del 1830, § 51). Ora egli ha certo ragione quando poi dice che «tutte le arie di superiorità verso la cosiddetta prova ontologica e verso la determinazione del perfetto data da Anselmo non approdano a nulla; giacchè questa idea è riposta nell'ingenuo buon senso e torna in ogni filosofia, senza che si sappia e senza che si voglia» (*ib.* § 193). Ma non sa neppur lui ancora vedere, nè, parmi, altri nel suo campo l'ha vista, qual è la ragione profonda per cui, teisti o atei che si sia, questa prova dell'esistenza di Dio ha sempre suscitata diffidenza o aperto rifiuto; non

ha visto il pregiudizio che sostanzia non la prova di tale esistenza, ma il concetto stesso dell'esistenza di Dio.

Non l'ha visto, perchè egli non ha visto con chiarezza l'essere nel pensiero, ma è ancora alla contrapposizione realistica di essere e pensare, che, ripetiamo, egli non ha fatto che elevare a sistema nella sua contraddittorietà.

Non l'ha visto, perchè dà all'essere in sè come tale l'esistenza, non riuscendo a scoprire nell'essere non più l'astratto essere dell'aristotelismo scolastico, ma l'essere in sè immanente in ogni esistente e in ogni forma di concretezza. E perciò mentre pur annette tanto valore a questa «unità del concetto con l'essere» da farla, senz'altro, costitutiva del concetto di Dio, proprio per questo avere in sè l'essere, trova poi «strano... che la concreta totalità che è Dio, non fosse

neppure tanto ricca da contenere una così povera determinazione qual è *l'essere*, che è anzi la più povera di tutte, la più astratta» (*ib.* § 51). È dunque perchè al concetto di Dio, a differenza di quello della cosa finita, si aggiunge questa poverissima determinazione astratta che è *l'essere*, che quel concetto diventa concetto di Dio? Il vero è che Hegel così non esce dal concetto scolastico dell'essere aristotelico ma pur sente nella esigenza idealistica che egli eredita da Cartesio, da Kant, da Fichte, da Jacobi, l'importanza di quell'argomento per la soddisfazione di questa esigenza.

A individuare tal pregiudizio si oppone anche la mancata visione del valore soggettivo e positivo dell'alterità, che però non può contrassegnare, essa, la coscienza come tale nella sua concretezza, e tanto meno la coscienza oggettiva (Dio)

nella sua assolutezza. Ed è questo aspetto, che può dirsi ontologico negativo, il valore nascosto e profondo che la filosofia di Iacobi rappresenta di fronte alla filosofia non solo di Kant, ma anche dello stesso Hegel, che, mentre mostrava di intuirne il valore ponendola come terza posizione del pensiero (*Enc.* § 61-78) dopo quella critica, non seppe veramente ricercar quel valore e ricostruirla idealisticamente.

Hegel continuò a vedere la coscienza come alterità tra il soggetto e l'oggetto.

E proprio per questo persistere della esistenza della prova ontologica anche in Hegel, egli sostiene che «il difetto della argomentazione di Anselmo – difetto che del resto è partecipato da Cartesio, da Spinoza, nonchè dal principio del sapere immediato – è che questa *unità*, la quale è enunciata come il perfettissimo, o anche sog-

gettivamente come il vero sapere, viene *presupposta*, vale a dire è presa solo come unità *in sè...*, che perciò è astratta». (*Enc.* § 193). Difetto, a correggere il quale Hegel non vede altra via se non «mostrare che il finito è un non-vero» (*ib.*). Ed è non vero, perchè «la concreta totalità» è Dio (*Enc.* § 51), nella sua assolutezza ed infinità; Dio, che «non può chiamarsi spirito se non in quanto si sa, mediandosi con se stesso. Solo così è *concreto*, vivente, spirito». (*Enc.* § 74). Or se Dio, come Dio, è concreto, per noi, che, come noi, Dio non siamo, non c'è posto nella concretezza. Là dove c'è concretezza di Dio, non c'è altra concretezza.

Non è quello notato da Hegel, cioè l'affermazione della pura inseità di Dio, il difetto dell'argomento ontologico tradizionale. Da questa pura inseità, che Hegel dice astratta, Anselmo e Carte-

sio tengono invece, anch'essi, lontano il proprio argomento. Nell'idea di Anselmo e di Cartesio c'è l'esistenza; per essi, senza questa, l'Idea non sarebbe l'idea dell'«*Id quo maius cogitari nequit*». Cioè anche l'Idea di Anselmo e Cartesio non è soltanto in sè, ma anche per sè, come Hegel richiede. Sta in essi, come in Hegel, un eccesso anzichè un difetto: non si afferma come dovevasi, pura e schietta l'inseità di Dio, e quindi dell'Idea come tale; si aggiunge all'inseità l'esistenza. Hegel, si può dire, che esaspera questo vizio di eccesso richiedendolo esplicitamente a differenza di quanto avevano già fatto Anselmo e Cartesio. E proprio questa esplicita richiesta della esistenza-lità dell'in sè come tale mena Hegel alla identificazione di Dio col concreto, e quindi ad una assoluta trascendenza sotto l'apparenza di una integrale immanenza. Contro Hegel il miscredente

si ripresenterà ricondotto da un nuovo Gaunilone o da un nuovo Kant: opporrà la sua concretezza alla concretezza che gli si presenta come Dio, e nella quale egli non si ritrova, o non lo ritrova. E continueranno ad aver ragione, e ad essere insieme ciascuno contraddittorio in se stesso, Hegel da una parte e il nuovo miscredente dall'altra.

Dio non è dunque concreto.

Ma non perciò l'Idea, che è Dio, è soltanto rappresentazione.

Questa, per sè, sarebbe astratta; per universale che la si dica, sarebbe sempre generalizzazione dell'esperienza (§ 42) non unicità di coscienza.

La rappresentazione non ha, per sè sola, unità col suo essere reale, che essa vuole rappresentare, e che, abbiám visto (§ 42), è il prodotto soli-

do della esperienza come reciproca attività dei soggetti.

Ora provare, come si fa con la forma tradizionale dell'argomento ontologico, l'esistenza di Dio col porre l'esistenza come propria dell'idea di Dio e di essa soltanto, non è che dapprima concepire Dio in una rappresentazione, e perciò dare anche all'idea di Dio tale natura rappresentativa, e poi voler negare l'essenza rappresentativa di questa. Ed è quindi, anche sotto quest'aspetto, porsi, già col solo affermare l'idea dell'«Id quo maius», in quella contraddizione che toglie ogni valore alla nostra affermazione. Perciò quella unità di essenza e di esistenza, in cui l'argomento di Anselmo si è precisato con Cartesio, con Spinoza, con Hegel, è solo una conseguenza dell'esistenzialità della forma tradizionale dell'argomento. È non

senso come il negare l'esistenza di Dio, così l'affermarla.

L'idea quindi, punto di partenza dell'argomento ontologico, perchè questo possa concludere, deve essere idea assoluta, e cioè oggettività pura della coscienza, che, abbiám visto (§ 33), è essere in sè; non deve, invece, essere una rappresentazione che abbia in sè anche la realtà cui come rappresentazione si riferisce. Porre come nucleo sostanziale dell'argomento ontologico detta unità di essenza e di esistenza, è conservare all'idea, anche se di Dio, una natura rappresentativa e quindi non elevarsi a quella Idea assoluta, che non rappresenta più Dio, solo perchè non è più rappresentazione, ma Dio stesso.

Finchè nel mondo spirituale non vediamo che rappresentazioni il problema della filosofia non è solubile. Ed ecco perchè esso come non è riso-

luto da Spinoza, non è neppure risolto da Hegel. Per Spinoza la realtà resta di là dall'idea e perciò col mondo ideale saremo sempre in un mondo rappresentativo, in cui l'*ordo* e la *connexio* saranno *idem ac* nel mondo reale, ma l'idea non sarà mai nè la cosa nè della cosa: quella corrispondenza è misteriosa. Per Hegel Dio è l'Idea ma in quanto ha anche realtà, in sè e per sè, perchè senza di questa rimarrebbe pura rappresentazione. Nè l'uno nè l'altro colgono ancora il nucleo sostanziale dell'argomento ontologico. Hegel ha continuato a non vedere, come non vedevano Anselmo e Gaunilone, Cartesio e Kant, che se il rappresentare è anch'esso sapere, non per questo il sapere è senz'altro e soltanto rappresentare. Sapere è coscienza dell'oggetto, e solo a questa condizione anche il rappresentare acquista valore, rientra nel sapere.

Non è dunque quello notato da Hegel il difetto vero dell'argomento ontologico in tutte le sue formulazioni. Il difetto vero rimane ancora in Hegel, il quale non ha fatto che trarre la legittima conseguenza dell'argomento col suo difetto: la identificazione del concreto con Dio stesso.

Il difetto della formulazione dell'argomento ontologico da Anselmo ad Hegel non sta, come quest'ultimo vuole, nell'essere l'unità di essenza e di esistenza affermata solo in sè e non anche per sè, cioè nel non essere tale unità attuata in concreta esistenza come Dio, ma sta proprio in questa affermazione di Dio come unità dell'essenza con l'esistenza. La quale unità, concepita come Dio, proprio essa toglie quell'in sè, al quale Anselmo si sarebbe fermato; nega l'unicità di Dio facendo a Lui, come tale, essenziale anche la molteplicità dell'esistente; rende impossibi-

le l'immanenza di Dio nel concreto, in quanto gli dà l'esistenza che lo singolarizza; rende necessaria la contraddizione come legge del concreto, mentre il non contraddirsi è il fondamento dell'argomento stesso; infine annulla il concreto, nella intima essenza del quale invece l'argomento stesso ritrova Dio.

Tutte le confutazioni che si son fatte dell'argomento ontologico volevano sempre negare questo come prova dell'esistenza di Dio. E in questa negazione esse non facevano che confermare il valore essenziale di esso. Gli ontologisti riconoscevano nell'oggettività della coscienza l'affermazione di Dio; gli antiontologisti negavano che questa affermazione fosse affermazione di esistenza. I primi non ponevano mente al valore del loro argomento e non si accorgevano quindi che lo negavano quando parlavano di esistenza; i se-

condi, viceversa, non si accorgevano del lato positivo della loro negazione dell'argomento come prova di esistenza, non si accorgevano che solo essi toglievano quella negazione dell'argomento, che gli ontologisti facevano quando lo presentavano come prova di esistenza.

L'essenza dell'argomento ontologico sta proprio nella negazione della singolarità e rappresentatività di Dio (negazione, dalla quale l'inconoscibilità kantiana non è lontana). Nessuna idea di isola, o di altro che sia mai, rispondeva già Anselmo a Gaunilone, è da assomigliarsi alla idea di Dio. La determinazione esplicativa, che dell'argomento si è cominciato a fare con Cartesio, mediante la distinzione e l'identificazione, nella stessa idea, dell'essenza e dell'esistenza, se da una parte lo ha svolto ed approfondito, dall'altra lo ha allontanato dal suo vero valore.

Per raggiungere questo bisogna riconoscere questa implicita essenza negativa dell'argomento nella sua forma tradizionale, e da questa passare alla forma che di quell'essenza negativa esprima invece l'aspetto positivo.

Il che è impossibile finchè l'argomento resti nella sua forma esistenziale.

61. L'argomento ontologico della metafisica critica.

Bisogna dunque abbandonare la forma tradizionale dell'argomento ontologico, se si vuole salvare l'ontologismo che ne costituisce l'eterno valore. Bisogna tornare a quello che dovette essere il balenio primo dell'argomento nella mente di Anselmo: bisogna abbandonare l'esistenza, cioè la singolarità di Dio. Finchè così non si fac-

cia, sarà sempre nella contraddizione così chi afferma Dio, come chi lo nega.

Al più si potrà con Hegel passare dal Dio trascendente di Anselmo e di Cartesio al Dio concreto. Ma Dio, come tale, non è concreto; e questa pretesa concretezza di Dio non ci fa affatto uscire dalla assurda trascendenza.

Ritenere non vero il finito (§ 59) non è aprirsi la via alla immanenza, ma chiudersela in modo assoluto. L'immanenza non vuol dir niente, se non è una menzogna, là dove il finito è non vero. Proclamare ad alte voci l'immanenza non significa nulla: le voci stesse che la proclamano sono un non vero. Dire che Dio è concreto, è negare Dio e annullare il mondo.

Nè negare che Dio sia concreto è affermarne l'astrattezza: è soltanto porre la condizione prima per poterne riconoscere l'immanenza. L'astratto

si integra con l'astratto, il che è impossibile se non c'è un principio unico immanente. Dio è questo principio immanente del concreto; non può dunque essere il concreto stesso. Dio, in quanto si distingue dal concreto, è immanente, non astratto²⁷.

27Sento il bisogno di ripetere qui esplicitamente questo, perchè al primo apparire di questa concezione che vengo mano mano svolgendo di Dio come assoluto Oggetto (*Critica del Concreto*, 1921), dissi Dio, astratto termine della coscienza.

Ho poi già mostrato (*Filosofia di Kant*) che l'immanenza è tutt'altra cosa dall'astrattezza. Quando di questa parlavo, non mi ero ancora del tutto liberato dalla concezione idealistica post-kantiana della opposizione dell'essere al pensiero.

Affermare dunque bisogna di Dio soltanto l'inseità, e affermarla bisogna soltanto di Dio: Dio è soltanto in sè, non è un singolare esistente; il cosiddetto mondo non è in sè nè come tutto, nè nella singolarità degli esistenti che lo costituiscono.

A queste condizioni il problema di Dio ci fa uscire dalla trascendenza e ci mena alla dimostrazione della immanenza; senza di esse non si potrebbe nonchè risolvere neppure porre.

L'inseità, dunque, è solo di Dio.

Tutto ciò che esiste, non è in sè, perchè l'esistenza sta proprio nella reciprocità, che è alterità e non inseità. E immanenza di Dio non vuol dire altro che questa inseità di Dio; non vuol dire altro se non che una buona volta si ponga sì il problema di Dio, ma si riponga nella forma in cui Dio, del quale si tratta, consente che si ponga; non

vuol dire altro se non che quella falsa impostazione del problema di Dio, derivata da concetti dogmatici al valore dei quali non si pensava, sia tolta di mezzo e sostituita con una che alla esigenza profonda, da cui il problema di Dio nasce, risponda con le stesse conquiste della speculazione, che non sono mai una negazione di Dio, ma la più profonda affermazione di Lui pur nella progressiva problematicità con cui si presentano.

Così Dio è veramente l'Unico e non uno dei singoli, con i quali Egli non sarà soltanto in rapporto, perchè ne costituisce invece l'essere. Se Egli in rapporto fosse con questi singoli, irrimediabilmente diverrebbe uno di loro, non sarebbe più l'Unico; diverrebbe un singolo, sia infinito quanto si voglia, tra singoli; Dio non sarebbe più Dio.

Non v'ha dunque Dio senza immanenza: non la trascendenza è la caratteristica di Dio, ma l'immanenza.

Ora perchè Dio sia tale Essere Unico immanente, sia la inseità di me e di ogni altro, bisogna che sia, per la data dimostrazione della identità di Dio con l'Essere in sè, e dell'Essere in sè con l'Oggetto (cap. IV), bisogna che Egli sia la stessa oggettività della mia coscienza, che, sappiamo, è l'unicità richiesta dalla coscienza mia come da ogni alterità della coscienza.

Dio è l'Oggetto puro della coscienza.

E se l'Oggetto della coscienza è, senza residuo, l'Idea nella sua assolutezza che non consente alterità, Dio è tale assoluta Idea (§ 50). Giudizio questo che può e deve esser ridotto all'altro: Dio è; giacchè questo «è» è l'assoluta Idea. Deve esser quindi ridotto al termine unico

semplicissimo «Dio» che vuol dire Idea costitutiva di ogni mente, Idea, tolta la quale niuna mente è. Idea, quindi, tolta la quale è tolto il pensare.

Ed è questo termine semplicissimo quello in cui si profonda l'anima religiosa adorando; quello che il pensiero speculativo ha per oggetto quando esplica l'oggettività del concreto da cui esso parte; quello che la coscienza attua nelle sue forme concrete di verità, bellezza, bontà.

Perciò se faticosamente il filosofo esplica Dio dal comune pensare e cerca di presentarne apriori un concetto, se il credente, nella sua pura fede rivelatrice, sente Dio nella coscienza, e vi si chiude, forte della sua intuizione, contro ogni contrario assalto, non per questo l'affermazione di Dio sta solo in quella dimostrazione del filosofo, o in questa intuizione del credente. La fondamentale affermazione di Dio è l'oggettività implici-

ta di ogni atto di pensiero: il concetto del filosofo, l'intuizione del credente traggono il loro valore solo da questa.

E perciò l'Idea che è Dio non può essere chiusa e determinata in uno specifico atto di pensiero. Il che non vuol dire che Dio sia inconoscibile, ma soltanto che Egli non è rappresentabile, proprio perchè è Dio, e sostanzia ogni rappresentante ed ogni rappresentazione.

Solo a queste condizioni, ripeto, e cioè l'inseità di Dio e soltanto di Lui, si può porre il problema di Dio che d'altronde non possiamo non porre.

Ci si può opporre: «Con questa posizione del problema salverete forse l'immanenza dell'essere in sè, ma perderete definitivamente quell'argomento ontologico, del quale invano cercate una forma inconfutabile. Giacchè, infatti, se il difetto fondamentale dell'argomento sta proprio

nell'affermare quella esistenza, alla quale si conclude partendo dall'Idea che deve necessariamente racchiuderla, la contraddizione, e quindi il nullismo di pensiero, in cui il miscredente è, vien tolta. E vien tolto così tutto l'argomento, che fa punto di leva proprio su quella contraddizione. Riconoscete adunque con Kant che il famoso argomento è tutto un assurdo».

Rispondo: La sostanza dell'argomento si riduce a dire che non ci può essere verità senza Dio, come, in qualche punto, esplicitamente fa intendere lo stesso Cartesio. E in tale suo valore sostanziale esso non nasce con Anselmo, che per primo lo formulò, ma risale ad Agostino a Platone a Socrate ed anche più in là, per considerare soltanto il nostro pensiero occidentale. Con tale suo valore esso si ripresenta non ostante ogni confutazione.

Ora avendo presente questo valore, e togliendo l'esistenza dall'Idea che è principio dell'argomento ontologico, non solo non si elimina la contraddizione di chi neghi questo principio, ma solo allora la si pone rigorosamente.

Nella forma tradizionale dell'argomento, infatti, non c'è solo la contraddizione del negatore, ma c'è già prima la contraddizione dell'affermatore. Anselmo è tanto contraddittorio quanto Gaunilone (*La fil. di Kant*, I, § 18), perchè è contraddittorio il concetto di Dio esistente: Dio è unicità ed absolutezza; esistenza è molteplicità ed alterità. Perciò il contraddirsi di Gaunilone negando, non rende valido l'affermare di Anselmo contraddicendosi.

Togliendo invece l'esistenza, la contraddizione, dissi, ha luogo solo per il negatore e quindi si pone con rigore l'argomento. Infatti pensare è pen-

sare oggettivamente; chi nega Dio col suo pensiero, nega l'oggettività del pensiero, con un atto di pensiero, che, come tale, pretende essere oggettivo; cioè pensa e non pensa insieme; si contraddice; è in quel che dissi nullismo di pensiero: non pensa. La contraddizione mostrata dall'argomento ontologico nella negazione di Dio è questo affermare e negare l'oggettività del proprio pensiero, quando si nega Dio.

Io penso, dunque affermo Dio; se tu neghi Dio, non pensi. Ecco l'argomento ontologico nella sua forma positiva e in quella negativa. Il «dunque» è fondato sulla oggettività del pensiero col valore che la concretezza cominciata a scoprire da Kant esige che le si attribuisca.

Questa forma dell'argomento presuppone il problema di Dio come il problema stesso della oggettività della coscienza, come il problema

stesso dell'essere in sè. E così va oggi posto il problema teologico, se non vogliamo rinnegare (e anche volendo non possiamo) la conquistata concezione del concreto. Il problema di Dio, posto nell'argomento ontologico (ineliminabilità di Dio dal pensiero), si chiarisce come il problema stesso dell'essere in sè (immanenza dell'Assoluto nel concreto); l'essere in sè è l'Unico, e questo non può essere materia. Scopriamo insieme nell'essere la legge fondamentale del pensiero come attiva identità (cfr. *L'Essere e il problema religioso*, Bari, 1914), e non contraddizione, e nell'Idea pura della coscienza lo stesso Assoluto che è quell'essere stesso, il quale, perchè coscienza, è Dio. Essere e Idea che si confermano a vicenda perchè sono *unum et idem*. L'argomento ontologico è la scoperta esplicita dell'immanenza di Dio come oggetto della co-

scienza, la quale si contraddice quando nega questa immanenza.

Perciò oggi ad una mancata posizione del problema di Dio come tale corrisponde la mancata posizione del problema dell'essere in sè. Sono lo stesso problema. E perciò, quando manca il problema di Dio, rimane senza problema e senza oggetto anche la filosofia, che ridotta a tal punto non può che dichiarare la propria morte. È logico quindi che una tale dichiarazione sia già venuta e proprio da parte hegeliana. Questa non si accorge, in questa sua dichiarazione, che, a meno di non proclamare un aperto ed assoluto ateismo cioè uno schietto materialismo, viene a lasciar libero il campo alla più dogmatica e alla più superstiziosa concezione di Dio. La filosofia non teologizzante non toglie ma legittima il teologismo superstizioso.

Con le dette identificazioni invece di Dio con l'oggetto puro e di questo con l'oggetto della filosofia, questa da una parte frena e corregge, se non elimina, il teologismo superstizioso e prepara il rinnovamento religioso, e dall'altra si rende consapevole di ciò che essa è sempre stata: riflessione pura dell'essere in sè. Si matura così una più ampia e profonda posizione del problema oggettivo, una più chiara consapevolezza del problema interno della filosofia.

Risolvere questo problema della filosofia nella organica integrità della sua forma fondamentale e dei problemi particolari nascenti, nella esplicazione del concreto, da questa pura ed assoluta oggettività di Dio che abbiamo messo in evidenza, è dovere che rimane a compiere.

Qui non volevo che riaprire le porte del problema della filosofia nella intransigente purezza di

sforzo di riflessione sull'essere in sè: la metafisica critica è possibile.

APPENDICE²⁸

Il problema teologico nella filosofia italiana contemporanea.

Se ha valore quel rinnovamento del pensiero filosofico, che da una parte culmina in Kant e dall'altra comincia da lui, mi par fuori di dubbio che il pensiero italiano sia in prima linea nel campo speculativo.

²⁸Credo opportuno ripubblicare in Italia questo breve articolo, comparso nel volume *Omaggi lui Ramiro Ortiz*, (Bucuresti, 1929), raccolta di scritti varî per festeggiare il 25° anno di insegnamento del nostro Ortiz nella Università di Bucarest.

La filosofia che oggi prescinde dalla Critica è come un'astronomia che voglia prescindere da Copernico o da Galileo. Una tale astronomia acopernicana muove subito un sorriso di compatimento verso chi la faccia; una filosofia acritica continua a farsi senza suscitare ira o disdegno. Continua a farsi, perchè bene o male anzi bene e male un po' di filosofia fanno tutti e ciascuno la fa a suo modo; e non è detto che sempre chi specificamente professa filosofia, sia il più adatto a farla. Notava già il nostro Dante (*Paradiso*, VIII, v. 145 e seg.).

voi torcete alla religione
Tal, che fia nato a cingersi la spada;
E fate re di tal, ch'è da sermone:
Onde la traccia vostra è fuor di strada.

Se adunque non seguiamo coloro, la cui traccia è fuor di strada, e ci mettiamo invece nel cammino classico della speculazione, troviamo, come dissi, ai posti avanzati il pensiero filosofico italiano.

E lo troviamo, a mio avviso, con un problema, che, per poco oscuratosi come l'essenza stessa della filosofia, si viene sempre più ridimostrando tale con maggiore consapevolezza e profondità: il problema teologico.

La Critica non rimase e non poteva rimanere quella che essa fu per Kant.

Il criticismo divenne idealismo che fu detto assoluto con Hegel. Ma mentre esso in Germania accentuò sempre più nel suo processo l'aspetto soggettivistico, in Italia, con quella gloriosa triade di pensatori, Galluppi, Rosmini, Gioberti, fioriti quasi contemporaneamente nella prima metà del

secolo decimonono, e il cui valore speculativo ancora non viene a sufficienza valutato ed utilizzato nel corrente pensiero filosofico sia storico che sistematico, in Italia il criticismo divenne oggettivismo idealistico con l'ideologismo rosminiano e l'ontologismo giobertiano. L'uno e l'altro sotto l'apparente antitesi al criticismo e all'idealismo tedesco, nascondono un profondo e sostanziale sviluppo della Critica kantiana proprio nel problema fondamentale, che la Critica si dichiarava metafisicamente impotente a risolvere: il problema di Dio. E l'accusa di panteismo che i due filosofi reciprocamente si lanciavano, e sotto la quale entrambi soggiacquero da parte della Chiesa, sta appunto ad indicare tale sviluppo critico che con loro assumeva il pensiero speculativo italiano.

Sviluppo critico, che, invece di risolversi in una trasformazione del «cogito» cartesiano nell'auto-

coscienza dell'Io assoluto di Fichte e di Hegel metteva in evidenza l'immanenza dell'Essere assoluto (Ente del Gioberti, o Essere ideale del Rosmini) nella spiritualità umana, e dava così al problema di Dio una impostazione eminentemente critica e tutta diversa da quella tradizionale.

Questo nuovo apporto del pensiero italiano al progresso speculativo non fu visto: fu senz'altro condannato come panteismo dagli uni, negato come vecchio ontologismo dagli altri.

E si cadde così nel positivismo scientifico, che credette salvarsi dal vuoto della dogmatica metafisica precritica ed anticritica, attenendosi strettamente al fatto, e non concedendo nulla al puro pensiero, senza accorgersi che proprio così la concretezza stessa del fatto gli sfuggiva.

Entro l'impero quasi assoluto e certo intransigente – come è ogni posizione astratta che non si renda conto della propria astrattezza – del fatto nel preteso suo opporsi ed imporsi al pensiero, si levò, proprio al cominciare del secolo XX, si levò chiara ed alta la voce del Croce con la sua *Memoria* (18 marzo e 6 maggio 1900) sulle: *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, memoria che poi divenne il primo volume della *Filosofia dello Spirito*, la giustamente famosa *Estetica*. Con questa filosofia dello spirito e con tutta la sua opera storica e critica, il Croce continuando e fondendo in armonica unità la vena critico-letteraria del sommo De Sanctis e quella politico-speculativa degli Spaventa nello spirito hegeliano comune a tutti loro, riuscì nello stesso tempo a far rinascere il gusto del problema speculativo per

sè, e a portar questo nello spirito vivo del pensiero italiano, cercando di farlo penetrare attraverso la letteratura e la storia. Fu, questo, indiscutibile merito di Benedetto Croce, cui quindi deve moltissimo il rinnovamento della italiana cultura.

Ma il Croce proprio mentre, rinnovando Hegel, riscopriva la filosofia dello Spirito, e, limitandolo, mostrava non poterci essere altra filosofia che quella dello Spirito, faceva dello Spirito stesso concepito in un determinato modo che non era forse quello speculativamente più maturo e più critico, faceva di tale Spirito una specie di barriera alla indagine filosofica, che non doveva guardare al di là di esso, perchè non vi avrebbe ritrovato che problemi morti. Sotto questi problemi morti Croce non riusciva a scoprire l'esigenza, da cui essi nacquero vivi, e che in nuova vita li riproponeva. E non sentì quindi, pur in questa integra-

le affermazione dello Spirito, l'essenza vera e fondamentale del problema filosofico. La filosofia ridusse a una specie di disciplina prammatica della umana cultura, disciplina che egli poi disse metodologia della storia. Non sentì, nello Spirito, il problema di Dio ed ebbe buon giuoco nel classificare, tra irridendo e compatendo, come filosofia teologizzante e cioè morta filosofia ogni pensiero che di quel problema sentisse la gravità. Ebbe buon gioco, perchè, pur da chi tal problema sentiva, non si sapeva uscire dalla vecchia impostazione di esso superata col nascere del Criticismo.

Nato invece dalla diretta fonte hegeliana, nutrito fundamentalmente e prevalentemente di sapere filosofico nel suo processo storico, aperti alla vita dello spirito con una viva profonda

esigenza metafisica, il pensiero di Giovanni Gentile, pur parendo sulle prime che non si distinguesse dalla crociana filosofia dello spirito, a diffondere la quale egli sin dal primo momento vivamente contribuì con la sua fondamentale collaborazione alla Critica, portò sempre invece, fin dal primo suo apparire (*Rosmini e Gioberti*, 1898), nella trattazione dei problemi filosofici un profondo senso del Divino.

E, io penso, prevalentemente da questo egli fu spinto a quella *Riforma della Dialettica hegeliana* (1913), che, sviluppando e in parte trasformando la presentazione che già Bertrando Spaventa aveva fatta del pensiero hegeliano, riduce questo alla sua massima coerenza nella fondamentale dialetticità dell'atto spirituale nella sua infinita sempre rinnovantesi assolutezza.

E da questa riforma, che egli fissò come sua propria dottrina nella *Teoria generale dello Spirito come atto puro* (1916), fu indotto a vedere ed a sviluppare tutta la filosofia come *Logica* (1917, 1923), che, cogliendo l'atto spirituale nella sua concretezza, non esclude da sè nessuna forma, di attività spirituale e si attua quindi anche e, direi, specialmente come assoluta Etica che vive il Divino e non ha bisogno di andarlo ricercando fuori di sè.

È quindi tutta l'opera filosofica di Giovanni Gentile una continua celebrazione di Dio, fatta con fede profonda negli umani destini che l'uomo con la sua stessa attività spirituale viene continuamente formando a se stesso attraverso l'assoluta dedizione del singolare finito e temporaneo allo Spirito infinito ed eterno, che è sempre pensiero. Pensiero, si badi, che non è schietta intellettuali-

stica conoscenza, ma ricomprende in sè, nella assoluta libertà del proprio atto, ogni diversa forma in cui voglia ripartirsi o distinguersi l'attività spirituale. La filosofia, così, viene ad essere, proprio come filosofia, la stessa celebrazione della divina attività spirituale nel suo concretarsi nel vivente pensiero umano.

Così, a mio avviso, è certo merito grande del Gentile avere, se non posto esplicitamente, certo fatto sentire potentemente il problema di Dio come la stessa essenza della filosofia, ed avere così scosse le coscienze, accendendole di quella sacra fiamma che si suscita, semprechè si faccia concretamente riflettere l'uomo sulla propria essenza divina. E ingrati certo sono verso di lui quanti dicendosi mossi da amore di Dio e zelo di religione, gli rinfacciano come ateismo la sua dottrina, della quale mostrano di avere un sacro or-

rore. Sacro orrore, che certo non sentirebbero, se non fossero animati, più che da ricerca del Divino, disinteressata e profonda come dovrebbe sempre essere, da bisogno di salvare posizioni dogmatiche che si fondono e confondono con lo stesso organismo ecclesiastico, entro il quale si cerca di costringere l'Assoluto, e dal quale questo vien quasi garentito.

Ma se questo suscitare mediante la filosofia il senso del Divino nelle coscienze è indiscutibile merito del Gentile, d'altra parte la identificazione piena ed esplicita della concretezza spirituale con la filosofia fa sì che quel problema di Dio che si sente come il problema proprio della filosofia, viene a perdere la sua propria individuazione di problema, e così la filosofia stessa viene a perdere la sua propria forma. Per troppo abbracciare la filosofia come tale si disperde, e il problema di

Dio nulla può ricercare intorno a Dio. Filosofia, Concretezza, Divinità sono *unum et idem*; *unum et idem* che è attuato in ogni nostra opera dal più fugace dei nostri pensieri o propositi alla più costante delle nostre azioni.

E quindi Bernardino Varisco che alla indagine filosofica fu condotto proprio da una inestinguibile sete del Divino, non trovò nel pensiero del Gentile una risposta adeguata alla sua ansia profonda, pur essendosi avvicinato ad esso con intelletto d'amore, pur sentendone il vivo afflato religioso, pur vivendone i più intimi motivi, con la viva simpatia di chi è spinto solo dalla disinteressata ricerca del Divino, e non solo da un precostituito interesse da difendere.

Non la trovò, perchè non sentì impostato nettamente nei suoi termini il problema di Dio, quel

problema di cui sentiva prepotente il bisogno della soluzione, che egli non trovava nelle forme, siano pur rigorose come quelle matematiche, del pensiero scientifico, e che non era riuscito a trovare neppure quando, superando i limiti delle scienze parziali, era assorto a quella che era o voleva essere la scienza somma comprensiva, alla filosofia. Mancanza di soluzione che, per lui, da una parte non toglieva il problema, e dall'altra non infirmava i risultati della scienza: fu questa la prima risposta (*Scienza e opinioni*, 1901) che dalla filosofia ebbe alla sua ansia il Varisco.

Pur questo trarre a parte Dio, rifugiandolo nel sicuro porto del sentimento, questo trarlo a parte dalle costruzioni scientifiche siano pur somme e comprensive e rendano pur conto esatto ed integrale della realtà, era pur un passo verso il

problema del Divino, anche se questo non era impostato e tanto meno era risoluto.

E questo passo primo, quando il pensiero del Varisco venne a più immediato vivo e vissuto contatto con la speculazione idealistica nata da Kant, questo passo primo si concretò nel formulare la insoddisfazione del suo bisogno metafisico da parte della soluzione idealistica in genere del problema di Dio. Questo Soggetto assoluto adombrato con la coscienza in generale nel pensiero kantiano, e che si è venuto man mano sviluppando fino a farsi riconoscere come Dio stesso, io non so bene che soggetto sia, pensa il V., giacchè a quella esperienza che del soggetto io ho, non corrisponde affatto. «Non tutto è chiaro, egli scriveva nel 1907, nella filosofia della trascendenza; ma in quella dell'immanenza c'è pur molto di oscuro. Vi si dà, p. es., il nome di sog-

getto a qualche cosa, che non sarebbe una persona, quindi non un soggetto secondo l'accezione comune del termine, e di che nessuno sa indicare i caratteri; mentre poi, equivocando, si traggono delle conclusioni dall'identità del nome»²⁹.

E da questa prima formulazione egli giunge poi con i *Massimi Problemi* (1910) e il *Conosci te stesso* (1912) a una decisa impostazione del problema di Dio, come proprio della filosofia: Questa, con tutte le sue indagini, arriva, deve arrivare a Dio. Da questo punto di arrivo, che è l'impostazione del veramente massimo ed unico problema, ricevono valore ed hanno significato tutti gli altri problemi posti e risolti con l'indagine filosofica. Non si condannano quindi senz'altro

²⁹Prefazione al mio saggio critico su *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini* (Bari, 1907), p. VIII.

tutta quella psicologia, filosofia della natura, gnos-
scologia ed etica che costituivano il mondo ideale
di *Scienza ed opinioni*, ma tutte rifuse in base a
questa essenza dell'indagine filosofica, che non
avrebbe ragion di essere se non fosse ricerca di
Dio, servono tutte, nelle parti che in questo ap-
profondimento rimangono vere, servono tutte alla
dimostrazione del sommo problema, Dio.

E al punto in cui l'indagine filosofica è nel suo
sviluppo storico, dimostra il Varisco, una cosa è
certa, che, cioè, a Dio si arriva; ed è quindi non
soltanto escluso lo scetticismo, ma escluso an-
che quel salvaguardare Dio nel sentimento, in-
soddisfatti dall'indagine anche filosofica. Ma, al
punto in cui si è, a Dio si arriva senza vedere an-
cora a fondo nella essenza: Dio ci risulta, ma non
sappiamo ancora se è solo l'Essere spirituale
principio immanente di ogni accadere, o se è, an-

che Lui, una persona, che, se è, col suo atto, nell'accadere, rimane anche, come Persona, di là da questo. La filosofia ci mena a Dio che non sappiamo ancora, se solo celebrare hegelianamente nel Panteismo, o, cattolicamente, adorare anche nel Teismo. Al sentimento rimane ancora un tesoro da conservare e difendere: la personalità di Dio.

A liberare questo tesoro dal chiuso scrigno del sentimento che ha valore solo per la persona in cui è, e renderlo fruttifero nel mondo della umana attività mediante una dimostrazione valida per tutti, si può dire che giovò al Varisco quella riduzione dell'hegelismo ad attualismo compiuta dal Gentile. Di fronte a questo il Varisco difende strenuamente la concretezza reale delle persone cosiddette empiriche, e mostra poi che, se la coscienza, che è pur costitutiva dalla realtà, si

esaurisse nella concretezza di quelle, diverrebbe contraddittoria per la subcoscienza che in esse è innegabile. Questa contraddizione si elimina e si spiega quindi la possibilità dell'errore nei soggetti particolari, se si ammette un Soggetto universale unico, che, mentre è il principio essenziale di tali soggetti particolari, ha pure una personalità sua propria, con la quale li trascende nella loro singolarità e nel loro insieme, è il Dio personale della tradizione cristiana. È il risultato cui il Varisco è giunto con gli ultimi suoi lavori, dei quali i più notevoli al riguardo sono *Unità e molteplicità* (1920) e *Linee di filosofia critica* (1925).

Così il Varisco ha indiscutibile il merito di aver posto nettamente, su terreno critico, il problema di Dio come distinto, per quanto strettamente connesso, da quello della concretezza stessa.

Ma riusciamo veramente così, con tale affermazione della personalità unica ed assoluta di Dio, distinto, proprio come persona, come soggetto, dai soggetti particolari in cui *anche* si attua, riusciamo veramente a risolvere il problema di Dio, non rinunciando affatto alle conquiste speculative della Critica, anzi riempiendo le lacune di questa e istituendo una critica integrale della conoscenza?

Io credo che per rispondere a questa domanda bisogna istituire la critica del concetto stesso di persona, e vedere se per caso nella affermazione che noi crediamo di fare della personalità in Dio, non rinneghiamo, proprio con questa affermazione, Dio stesso nel suo carattere fondamentale di Unico assoluto. Se le persone sono concrete nella loro singolarità, nella quale diventano di necessità correlative, in questa correlatività verrebbe

ineluttabilmente a porsi anche Dio se fosse persona. E in questa correlatività perderebbe di necessità l'assolutezza.

È vero: l'idealismo post-kantiano in tutte le sue forme di progressivo sviluppo non dà ragione della singolarità dei soggetti e quindi della subcoscienza (o coscienza implicita) essenziale a questi e della conseguente possibilità di errori. Tutte queste deficienze dell'idealismo post-kantiano risalgono tutte e si compendiano anche nella identificazione della concretezza con l'Assoluto, identificazione che Gentile ha il merito di aver visto chiaramente come logica intima del processo storico idealistico, e di aver messo, con chiarezza di idee e calore di fede, in evidenza. Fede nel Dio vivente nella intimità della coscienza illuminata e sostenuta dalla ragione, alla quale la mente non può e non deve rinunciare; fede, che accomuna il

Varisco a Gentile e che spiega quel saldo nesso di affettuosa amicizia, che, sin dal primo scontrarsi dei due pensatori nel campo speculativo, si strinse e si saldò sempre più anche nella contesa circa la soluzione del problema che sta a cuore ad entrambi.

Ma quella identificazione è, a mio avviso, suscettibile di revisione, senza che per questo si rinunci a quella che, almeno fino ad ora, è la conquista fondamentale di tutto il pensiero moderno: l'immanenza di Dio come assoluta Unicità spirituale nella concreta attività reale. È suscettibile di revisione proprio quando poniamo mente, istituendone la critica, a quel che significa concretezza e notiamo che l'Assoluto come tale, contrariamente a quel che si è creduto di derivare da Kant, non può significare, totalità del relativo (del cosiddetto condizionato). Questa concezione è

un residuo realistico, pel quale ancora una volta in questo sforzo per assurgere all'Assoluto dal concreto in cui è, la mente dimentica l'Assoluto che è in lei stessa. Quando a questo si ponga mente, si potrà distinguere l'Assoluto immanente dal concreto in cui esso è immanente, senza che per questo nè tutto il concreto stesso possa dirsi assoluto, nè possa esserci Assoluto fuori del concreto in cui è immanente. E questo Spirito assoluto immanente allora non ci si potrà presentare più come persona; giacchè o diverrebbe, come ciascuna persona in concreto è, parte infinitamente correlativa del concreto, e quindi certo non Dio, o l'Unica possibile persona, per ammetter la quale – non ci pare che ci sia via di mezzo – o dovremo in sostanza, insieme con le più coerenti concezioni trascendentiste, negare senz'altro la nostra personalità, o dovremo ricadere in quella

identificazione di concreto ed assoluto, che, ab-
biam visto, è merito del Varisco avere, almeno
implicitamente, confutata.

Non potremo, dunque, dire Dio soggetto asso-
luto, ma Assoluto, e perciò Oggetto puro. Di tale
affermazione si scandalizzerà solo chi è rimasto
alla concezione dell'oggetto come natura mate-
riale, e non sa assurgere alla vera concezione
critica dell'Oggettività: *Unicità assoluta della co-
scienza.*

INDICE-SOMMARIO

CAPITOLO I.

È POSSIBILE UNA METAFISICA CRITICA?

1. *La metafisica*

La metafisica come filosofia prima. – Universalità dell'essere, unicità del sapere, e loro nesso. – Ineliminabilità della metafisica.

2. *Il problema*

Genesi del problema critico. – Mancata soluzione di esso da parte di Kant. – Contraddizione in cui egli è.

3. *Superamento storico della contraddizione: la filosofia trascendentale*

Il criticismo come idealismo trascendentale.

– Contraddittorio elevarsi della Critica a scienza assoluta.

4. *L'equivoco della filosofia trascendentale*

Il processo dell'idealismo trascendentale come sostituzione del problema interno al problema oggettivo della filosofia.

5. *Possibilità della metafisica critica*

Se il dialettismo contraddittorio sia l'unica soluzione possibile della contraddizione kantiana. – La noumenicità dell'essere in sè come risultato della Critica. – Conseguente inesistenza della incompatibilità tra Critica e metafisica. – La logica trascendentale come insolubilità del problema critico. – La contraddittorietà del realismo nella logica trascendentale.

6. *Il nuovo concetto di metafisica*

La duplice astrazione della scienza. – La in conoscibilità dell'essere in sè kantiano come irriducibilità a scienza. – La metafisica critica come attività teorica della trascendenza.

7. *Il nuovo concetto di Critica*

Ampliamento della critica della conoscenza a critica della coscienza. – Limitazione della Critica e problema interno della filosofia. – La Critica implicita nel concreto.

8. *La filosofia come sforzo*

La duplice trascendenza della filosofia e della religione. – Limitazione della filosofia a puro sforzo nella autonomia del concreto. – Infinità della filosofia in questo sforzo.

CAPITOLO II.

LA POSITIVITA DELL'OGGETTO

9. *L'impostazione della Critica ed il problema dell'oggetto*

La riduzione dell'oggetto a negazione è negazione, non soddisfazione dell'esigenza dell'oggettività. – Il concetto di oggetto come «altro» fondamento di questa negazione. – Impossibilità della Critica.

10. *L'alterità non è estraneità*

La moltiplicazione e non l'estraneità come esigenza della alterità.

11. *L'oggetto (essere presente nella coscienza) non è alterità*

L'oggettività pura esclude la moltiplicazione e quindi l'alterità. – L'oggettività come essere

presente nella coscienza. – Realismo della concezione dell'oggetto come alterità. – Positività critica dell'oggetto.

12. Il processo di negazione dell'oggettività formale

Obbiezione: autonoma riduzione dell'oggettività formale kantiana a negazione. – Si nega tale autonomia. – Genesi del formalismo oggettivo di Kant. – La triplicità dell'Objekt. – Senso ed oggettività. – Nesso essenziale tra l'oggettività delle categorie e l'oggettività della cosa in sè, e quindi tra la negazione dell'una e la negazione dell'altra.

13. Il processo di negazione visto nella deduzione dell'oggettività

Valore e deduzione dell'oggettività in Kant.
– Duplicità (metafisica e logica) dell'uno e

dell'altra. – Scambio post-kantiano del valore logico con quello metafisico e della deduzione metafisica con quella logica. – Conseguente negazione sia del valore che della deduzione della oggettività.

14. *La scoperta kantiana dell'Universale come Essere oggettivo in sè*

Il sorite del soggettivismo post-kantiano. – L'oggetto puro prodotto e quindi pura negazione. – La vera scoperta kantiana dell'Universale in sè e non soltanto formale. – Confutazione della posizione berkeleyana. – L'ontologismo di Cartesio, e inveramento di esso con la concezione kantiana del noumeno. – Accordo tra filosofia e coscienza comune nella concezione dell'oggetto come essere presente nella coscienza.

CAPITOLO III.

L'ALTERITÀ COME SOGGETTIVITÀ

15. *L'alterità dell'oggetto come genesi del realismo*

Confusione della coscienza con la reciprocità. – Conseguente realismo. – Negazione del realismo diversa dalla negazione dell'oggetto. – Eliminazione dell'alterità dall'oggetto puro. – L'alterità come positiva.

16. *Critica della riduzione dell'alterità alla oggettività empirica kantiana*

Bagaglio realistico del concetto idealistico di oggettività empirica. – Insolubilità del problema della percezione con la dottrina idealistica dello spirito creatore di immagini. – Esigenza della molteplicità nella coscienza.

17. *Critica della riduzione dell'alterità alla soggettività empirica*

L'equivoco della distinzione tra soggetti ed oggetti empirici nell'idealismo post-kantiano.

– Riduzione della soggettività empirica a negazione di coscienza. – Il diritto d'asilo del soggetto empirico. – Necessità di riesame di questo.

18. *L'alterità come soggettività*

L'egoità come moltiplicazione di coscienza.

– La coscienza importa oggettività ed egoità.
– Alterità pura e reciprocità. – Smarrirsi dell'alterità nell'idealismo post-kantiano. – La sgrammaticatura dei più io. – La sgrammaticatura metafisica del singolare come Unico.

19. *L'io individuale e la filosofia di Fichte*

La singolarità individuale dei soggetti in Kant. – Obbiezione alla dottrina fichtiana dell'Io, e sua importanza.

20. Mancato problema della unicità o molteplicità dell'Io

L'Io fichtiano come l'Io etico kantiano. – Fichte non vede il problema implicito (molteplicità o unicità) nell'Io etico di Kant. – Ineliminabilità di tal problema.

21. Falsa riduzione del Problema della individualità a problema morale

Incapacità di trascendere la propria persona. – Incapacità filosofica o incapacità morale? – Il nocciolo vero della obbiezione.

22. Deduzione dell'Io individuale (e non del tu) dalla egoità originaria

Posizione tetica dell'egoità e dell'id. – Loro assoluta reciproca esclusione. – Genesi dell'io individuale dalla egoità. – Il tu come falso id e mendace ego. – L'io individuale come prodotto sintetico dalla egoità. – Realismo di Fichte. – Le deduzioni di Fichte e l'equivoco dell'idealismo: l'io assoluto nell'io singolare.

23. Critica dell'io individuale di Fichte

L'io sintetico individuale di Fichte come il «caro io» di Kant e suo svanire nella empiricità. – L'io sintetico come personificazione dell'egoità e conseguente ammissione dei tu in questa personificazione. – O annullamento dell'io sintetico o moltiplicazione dell'egoità. – Ambiguità della dottrina kantiana e fichtiana dell'io.

24. *L'alterità nella egoità pura*

La mancata visione del problema dell'egoità come errore fondamentale di Fichte. –

L'egoità tetica fichtiana come non individuale.

– L'io singolare come condizione trascendentale della coscienza.

25. *L'alterità riconosciuta nella egoità anche con l'uso linguistico*

L'io è contrapposizione al pensato o agli altri pensanti? – L'oggettività caratteristica della coscienza e non dell'io. – Il problema dell'io nella coscienza. – L'egoità come reciprocità tra pensanti riconosciuta anche nell'uso linguistico.

26. *Conclusione*

L'io geniale del filosofo come un tu. – Perpetuarsi dell'equivoco fichtiano dell'io individuale come lo assoluto. – L'oggetto puro nella coscienza.

CAPITOLO IV.

LA COSA IN SÈ

27. La pretesa erroneità connaturale alla coscienza comune

Risultato dei primi tre capitoli. – La cosa in sè fuori di noi come naturale pregiudizio comune. – Critica di questo giudizio di Schelling. – Sua origine dalla dialettica naturale e necessaria di Kant.

28. Il concetto comune di cosa come quid unificante

Assenza della cosa in sè come tale dalla coscienza comune. – La cosalità come essere con unificazione, sia nel caso della molteplicità che in quello dell'unità della cosa. – Tale cosalità non esige nella cosa il carattere di «fuori di noi».

29. *Cosa ed elemento: il concetto scientifico di cosa*

La protesta dello scienziato: anche la coscienza scientifica pretende essere la vera di fronte a quella comune. – Critica di questa pretesa: la cosalità comune presupposta anche dalla scienze. – La cosa reale di fronte all'elemento ed alla legge della scienza. – Permanenza del concetto comune di cosa, ed apparire di una prima distinzione della cosa in sè dalla cosa apparente.

30. *Cosa e concetto: il concetto filosofico di cosa*

La distinzione filosofica tra cosa esistente ed oggetto conosciuto: l'affermazione della cosa in sè come assoluto «più» del concetto.

- Duplicità dell'oggetto. – Comparsa del «fuori di noi» come carattere della cosa in sè.
- Individuazione fatta da Kant di questo carattere della cosa in sè, come conclusione del processo speculativo della duplicità dell'oggetto.

31. *Contraddittorietà di tal concetto filosofico di cosa in sè*

Contraddittorietà della cosa in sè in quanto risultante dalla coscienza. – Kant la riconosce in parte, ma non si salva da essa. – La contraddizione indispensabile per Fichte. –

Annullamento dialettico della cosa in sè con la scomparsa del «più» esistenziale. – Inattaccabilità della posizione dell'idealismo dialettico da parte del realismo: contraddizione o non contraddizione?

32. *La concezione negativa o contraddittoria della cosa in sè, conseguenza della predetta concezione filosofica (realismo) della cosa in sè*

L'essere come non essere. – Protesta della coscienza comune e rifugio nel realismo. – Coscienza comune, coscienza volgare e filosofia. – L'idealismo dialettico come deduzione del realismo e non confutazione di questo. – L'essere realistico conservato come oggetto dell'idealismo.

33. *La cosa in sè come Oggetto puro*

Le due vie possibili: 1° abbandono della cosa in sè col conseguente scetticismo filosofico. – 2° la contraddittorietà come legge fondamentale della coscienza. – Impossibilità di seguire l'una o l'altra. – Necessità di una interpretazione idealistica della distinzione filosofica. – Esplicito abbandono del presupposto realistico. – La cosa in sè come assolutezza dell'universale. – Confusione kantiana tra il noumenico Assoluto e il causante sentito. – L'inconoscibilità kantiana come intraducibilità dell'Oggetto puro in termini di oggettività impura. – La cosa in sè come l'universale Oggetto puro di coscienza. – L'abisso di inadeguazione prekantiano. – La distinzione filosofica come distinzione tra Oggetto puro ed oggetto empirico. – Ritorno alla coscienza comune: il quid unificante come cosa

in sè; l'essere nel conoscere. – Immanenza.

– Accordo tra coscienza comune e filosofia.

34. *Il pregiudizio dogmatico ed antidogmatico*

Il pregiudizio del dogmatismo dualistico: la distinzione tra l'io e la cosa. – Intimità della cosa all'io. – La pretesa opposizione come il fondamentale dilemma della metafisica pura. – L'esigenza della coscienza e la sua trasformazione in pregiudizio. – La concretezza kantiana come abolizione della opposizione cosa-persona. – L'idealismo trascendentale come pregiudizio antidogmatico. – Dogmatismo assoluto e criticismo assoluto come annullanti la filosofia. – La concreta coscienza come punto di partenza. – Il concretismo idealistico: fusione di Fichte e Spinoza.

35. *Il pregiudizio del relativismo*

L'obbiezione relativistica con le sue due ipotesi. – Confutazione dell'assoluto pluralismo. – Confutazione del relativismo: si esclude l'opposizione tra assoluto e relativo. – Conclusione: l'allontanamento dei pregiudizi ci fa scoprire la cosa in sè.

CAPITOLO V. L'ESPERIENZA

36. La soppressione idealistica della esperienza in quanto realismo

Risultato del capitolo precedente. – *L'obbiezione realistica*: inesplicabile l'esperienza. – Nè platonismo, nè identificazione del realismo con l'esperienza. – Mancato problema dell'esperienza e presupposto della esperienza come realistica in Kant. – Annul-

lamento del realismo e dell'esperienza insieme da parte dell'idealismo.

37. Opposti concetti di conoscenza nati da Kant e presentati come esperienza pura; mancata critica del concetto di esperienza

La distinzione kantiana di forma e contenuto e conseguente duplice concezione della conoscenza come esperienza. – Fondamentale errore dell'una e dell'altra. – La concezione idealistica. – La concezione empiristica. – Logicismo e psichicismo contrapposti. – Loro incapacità a risolvere il problema della esperienza, perchè ne conservano il concetto realistico. – Insufficienza dei pseudo-idealismi. – Conclusione: l'esigenza comune della esperienza è insoddisfatta.

38. *La concezione realistica della esperienza: il sentire*

Il rapporto mente-cosa come concetto realistico della esperienza. – Realismo della distinzione tra esperienza esterna ed interna. – Il senso come mediatore. – Conseguente concezione della singolarità dell'esistente concreto.

39. *L'esperienza realistica e l'idealismo post-kantiano*

Soluzione idealistica del problema della esperienza: la empiricità. – Conservazione dei concetti realistici di cosa e di esperienza. – Soppressione dell'aposteriorità come esigenza della coscienza. – Necessità di negare il concetto realistico per conservare l'esperienza.

40. *L'alterità, carattere proprio della esperienza*

Elementi che si devono conservare nel concetto di esperienza: soggetto di coscienza, rapporto, principio in altro. – Conservazione dell'altro, e non dell'oggetto. – Distinzione dell'esperienza dalla apriorità e dalla concretezza.

41. *L'esperienza come reciprocità*

L'assurdo della passività dello spirito come proprio della esperienza. – Soluzione della difficoltà nel concetto di reciprocità. – La reciprocità in Fichte. – Affermazione e negazione di essa. – La contraddittorietà in Berkeley ed in Hegel. – La reciprocità come concetto critico.

42. *La generalità della cosa reale: la natura*

L'unità della esperienza come *cosa reale*. – La cosa reale come coscienza di molti. – Lo sperimentante non è solo. – Conseguente abbandono del concetto critico di fenomenicità, e idealistico di empiricità. – Compenetrarsi delle cose reali e loro unità. – La natura.

43. *Astrazione; necessità scientifica; necessità*

La comunità di coscienza degli sperimentanti e l'astrazione. – La comunità di esperienza non è unicità, perchè implica il numero. – Empiricità della scienza e sua necessità astratta. – Necessità spirituale e contingentismo. – Insufficienza della soluzione hegeliana. – La necessità pura nella logica pura.

44. *Astrazione scientifica e riflessione filosofica*

L'inconoscibilità kantiana delle cose in sè come irriducibilità a scienza. – Uccisione del-

la metafisica per salvarla come scienza. – Distinzione tra riflessione ed astrazione. – La filosofia come riflessione pura esige la critica del concreto.

45. *Spiegazione di pregiudizi realistici*

La presenza della cosa reale nell'esperienza come origine dell'errore realistico. – La cosa reale come un *dato*. – La *singularità* della cosa reale. – Spiegazione di questo singularizzare realistico. – Il *soggetto singolare* non è un dato.

46. *La distinzione filosofica della cosa come distinzione tra cosa in sè e cosa reale.*

Rovesciamento della distinzione realistica. – La distinzione tra cosa in sè e cosa reale. – Permanenza di entrambe nella coscienza. – Scoperta di Berkeley riguardo alla cosa reale.

– Scoperta di Kant riguardo alla cosa in sè. –
Conseguenza della ammissione di entrambe.

47. Esperienza e coscienza concreta

Insufficienza della alterità ad esaurire la coscienza. – La coscienza concreta non è relazione– Esperienza e speculazione di fronte alla concretezza. – Rinnovarsi dei concetto di coscienza.

CAPITOLO VI.

DIO OGGETTO DELLA FILOSOFIA

48. L'individuazione della coscienza: il concreto

Alternativa tra il dualismo realistico e l'idealismo contraddittorio. – Positività dello spirito. – Il rapporto soggetto-soggetto esige la positività dell'oggetto. – L'individuazione della coscienza concreta. – Il realismo non soddisfa

questa esigenza. – Idealità e realtà nella coscienza.

49. Critica dello storicismo: oggettività ed apriorità della filosofia

Il concetto del concreto e la distinzione del problema oggettivo della filosofia da quello interno. – L'annullamento della filosofia conseguente alla mancata distinzione. – Critica dello storicismo: psicologismo della filosofia concepita come «spirito del tempo»; implicito suo annullamento. – Critica della coscienza come autocoscienza. – Riconquista del problema oggettivo della filosofia; apriorità di questa.

50. Il problema di Dio nella filosofia

Il concreto come principio e l'essere in sè come oggetto della filosofia. – L'essere in sè

come Idea pura. – L'Idea come Dio e la distinzione tra Dio ed universo. – L'Unico. – Il problema di Dio come fondamentale problema oggettivo della filosofia. – I tre modi di porre il problema di Dio. – Dogmatismo critico nel dichiarare insussistenti i problemi. – La filosofia come la problematicità di Dio.

CAPITOLO VII.

L'ESISTENZA DI DIO

51. Il concetto realistico di religione e l'esistenza di Dio

Il concetto realistico di religione e l'esistenza dell'Ente adorato. – Annullamento dell'adorante. – La religione come speciale esperienza. – La prova sperimentale dell'esistenza di Dio e l'opposta esperienza del mi-

scredente. – Mancato raggiungimento della prova.

52. Il problema della esistenza di Dio nella filosofia

Ricorso della religione alla filosofia: la dimostrazione razionale della esistenza di Dio.
– Insufficienza della prova aposteriori. – Insufficienza della dimostrazione apriori (argomento ontologico).

53. Esistenza di Dio e misticismo

Soluzione mistica del problema e sua inadeguatezza. – Permanenza ed insolubilità del problema.

CAPITOLO VIII.

LA RELIGIONE

54. Credenza ed esistenza

Insopprimibilità del problema di Dio: mancata visione della esigenza oggettiva come fonte del problema. – Conseguenti due presupposti (religiosità ed esistenza) della impostazione tradizionale connessi al concetto realistico di religione. – Critica del concetto di religione: La religione come fede. – Aspetto negativo della fede come rinuncia alla razionalità. – La stessa rinuncia nella esperienza. – L'esistenza come l'aspetto positivo di tale rinuncia nella esperienza. – Il problema della esistenza fatto nascere da Berkeley e sua soluzione con la credenza di Hume. – Indimostrabilità ed immediatezza della esistenza. – La credenza come documento giustificativo della esistenza e conseguente scetticismo.

55. *L'esistenza pura*

Il problema ripreso da Kant e risolto col «più» esistenziale. – Il «più» di Kant non visto dall'idealismo post-kantiano. – Il «più» impredicabile come il riconoscimento della esistenza nella stessa credenza di Hume. – Esistenza e credenza identificate nella pura alterità. – La pura esistenza come fondamento della esperienza. – Esistere è credere e non soltanto esser creduto. – L'implicito affermato dalla ragione come esistenza. – Esplicabilità dell'implicito: l'autonomia della ragione come implicita fede ed esplicita dimostrazione.

56. *La religione come adorazione e l'esistenza pura*

La religione come sentimento. – La fede nella esperienza. – La cosa reale come prova della esistenza nella esperienza. – Intraduci-

bilità della fede religiosa in cosa reale. –

L'esistenza pura come adorazione: contatto della religione con la superstizione miracolistica.

CAPITOLO IX.

IL PROBLEMA DI DIO

57. Il presupposto della religiosità

Duplice significato possibile del presupposto dell'essenza religiosa del problema di Dio. Suo annullamento. – Posizione del problema dovuto alla filosofia. – Conseguente purificarsi e approfondirsi del concetto di religione come pura adorazione. – Distinzione tra religione e filosofia. – Chiarirsi dell'essenza problematica e dimostrativa della filosofia di fronte alla essenza di certezza soggettiva della religione.

58. *Il presupposto della esistenza*

L'esistenza di Dio e il persistente intellettualismo contemporaneo. – La contraddizione della esistenza di Dio. – Equivoco di Gioberti e Rosmini. – Il non-senso dell'esistenza realistica di Dio. – Assurdo dell'esistenza empirica di Dio come natura o come Tutto; distinzione di Dio dal concreto; fallacia dell'antitesi dialettica.

59. *Il presupposto dell'esistenza: la soggettività*

L'esistenza di Dio come soggettività di Dio. – Impossibilità di Dio come ἕτερος τῶν ἄλλων. – Impossibilità dell'immanenza di Dio se è soggetto. – Conclusione: L'oggettività di Dio.

60. *L'argomento ontologico tradizionale*

L'argomento ontologico come prova della
esistenza. – Il presupposto della esistenzi-
tà anche in Hegel. – Ragioni per cui neppure
Hegel ha vista la vera deficienza dell'argo-
mento tradizionale. – Difetto notato da Hegel:
l'unità in sè come astratta. – Correzione he-
geliana di tal difetto con la concretezza di
Dio. – Permanere della erronea forma tradi-
zionale (unità di essenza ed esistenza) an-
che in Hegel. – Sapere non è soltanto rap-
presentare. – Il nucleo dell'argomento non è
l'unità di essenza ed esistenza (Spinoza, He-
gel). – Negazione della rappresentatività di
Dio. – L'unità di essenza ed esistenza come
Dio, vero difetto dell'argomento ontologico
tradizionale.

61. *L'argomento ontologico dalla metafisica critica*

Non concretezza ma immanenza di Dio. – L'inseità pura di Dio e soltanto di Dio condizioni di tale immanenza. – Dio come l'assoluta Idea. – Oggettività del pensare ed affermazione di Dio in ogni forma di pensare. – Obbiezione circa l'esistenzialità dell'argomento ontologico. – L'ontologismo come valore dell'argomento. – Eliminazione della forma esistenziale e conseguente eliminazione della contraddizione in chi afferma l'argomento ontologico. – Formula positiva e negativa dell'argomento ontologico. – La posizione del problema di Dio nel problema oggettivo della filosofia. – Possibilità della metafisica critica.

APPENDICE

Il problema teologico nella filosofia italiana contemporanea