

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

FILARETE ON LINE

Publicazioni digitali della Facoltà di Lettere e Filosofia



GIULIO PRETI

# Fenomenologia del valore

Messina e Milano, Principato, 1942

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 16)

Nuova prefazione di Renato Pettoello

Edizione digitale a cura di Simona Chiodo

*Il testo pubblicato è di proprietà dell'autore. Qualsiasi riferimento al testo deve citare l'autore, la fonte e l'URL. Il testo, sia in forma cartacea sia in forma elettronica, non può essere utilizzato a fini commerciali né sottoposto a modifiche redazionali o d'altro genere senza autorizzazione.*

*This work is property of its author. Any reference to the text must cite the author, the source and the URL. No commercial use of the text (either in print or in electronic form) is permitted; the text may not be edited or otherwise altered without permission.*

Il Filarete: <<http://www.unimi.it/ateneo/filarete/>>

R. UNIVERSITÀ DI MILANO  
FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA

---

GIULIO PRETI

# FENOMENOLOGIA DEL VALORE



---

CASA EDITRICE GIUSEPPE PRINCIPATO



## NOTA ALL'EDIZIONE

*L'edizione digitale del volume Fenomenologia del valore di Giulio Preti ripropone la prima edizione a stampa del volume (Principato, Milano-Messina, 1942).*

*Occorre precisare che pur conservando le scelte redazionali originali si è resa opportuna una revisione complessiva del testo con la finalità di renderne ancora più accurata l'edizione. In particolare, gli interventi apportati nell'edizione digitale sono i seguenti: i refusi presenti nell'edizione del 1942 sono stati corretti; i riferimenti bibliografici in nota sono stati tra loro uniformati, in linea con i criteri dominanti utilizzati nel volume stesso.*

*L'edizione è introdotta da una Presentazione di Renato Pettoello.*

*Simona Chiodo*



## PRESENTAZIONE

Il Preti migliore, si sa, non è l'autore di libri, ma l'autore di articoli, sempre densi e insieme trasparenti, dove si respira l'aria tersa di un'intelligenza acuta e tagliente. I libri, invece, pur essendo brillanti, chiari, importanti, sono sovente meno 'meditati', più *engagés*, più legati insomma alla battaglia culturale. *Fenomenologia del valore*, che è la prima opera d'ampio respiro di Preti, costituisce tuttavia un'eccezione. Questo breve libro infatti, pur essendo esso stesso un libro di battaglia, ha un suo preciso valore intrinseco, anche perché fissa, per così dire, una fase importante dell'evoluzione del pensiero di Preti. È principalmente per questo, anche se non esclusivamente per questo, che si è pensato di ripresentarlo al pubblico, a sessanta anni dalla prima pubblicazione.

*Fenomenologia del valore*, infatti, è in un certo senso un'opera di transizione. Da un lato essa costituisce, per così dire, la summa della riflessione filosofica di Preti fino ad allora: in essa confluiscono e si aggregano molti dei temi che egli aveva affidato ai suoi scritti degli anni trenta e l'atmosfera culturale che si respira è ancora chiaramente quella che, in quegli anni, si era

creata intorno a Banfi. Persino nello stile, ancora un po' 'impacciato', certo ben lontano dall'essenzialità e dal nitore che caratterizzeranno gli scritti della maturità. Dall'altro, però, essa segna anche già un allontanamento, sia pure incerto e forse neppure del tutto cosciente, da Banfi, da un certo Banfi, almeno. Anche nello stile, che si mostra a tratti più libero e rapido. Non si tratta però, sia chiaro, di una palinodia. Almeno non nel senso dell'abbandono di certe tematiche e di certi riferimenti culturali che, a tutta prima, potrebbero apparire sorprendenti. Si pensi a Kierkegaard, a Schelling, a Scheler. Anzi, questo è un secondo motivo d'interesse di questo scritto giovanile. Si è soliti infatti considerare Preti *tout court* come epistemologo, quasi fosse completamente assorbito da temi 'forti', caratteristici del razionalismo più 'duro'. E questo scritto, che si occupa di problemi eminentemente assiologici, cioè legati alla sfera dei valori, sembra quasi incongruo. Ma poi, ad un più attento esame, si scopre che invece i problemi assiologici sono sempre stati al centro dell'interesse di Preti e l'hanno accompagnato fino agli ultimi anni. Si pensi, tanto per fare un esempio, ad uno scritto come *In principio era la carne*, dei primi anni sessanta, ma pubblicato postumo, che già nel titolo, chiaramente provocatorio, mostra delle evidenti affinità con la *Fenomenologia del valore*: il suo intento è di mostrare come anche i livelli più elevati di pensiero prendano necessariamente le mosse dall'uomo in carne ed ossa, dall'individuo concreto, immerso nei suoi bisogni individuali e sociali. In principio, quindi, non vi è affatto il *Logos* e neppure, come voleva Goethe, l'azione. In principio era la carne. Ma andiamo con ordine e torniamo all'opera che si ripropone qui.

La *Fenomenologia del valore* è abbastanza nettamente divisa in due parti: una prima parte eminente-

mente metodologica e programmatica ed una seconda parte, cui è affidato il compito di delineare alcune specifiche figure fenomenologiche, Cercherò dunque di tratteggiare a grandi linee queste due componenti, lasciando al lettore il piacere di riscoprire quest'opera giovanile di Preti che pur essendo, per certi aspetti, piuttosto datata, non è priva però di pregi e di stimolanti intuizioni.

Chi conosce Preti sa bene che una delle caratteristiche più interessanti del suo modo di procedere è quella di prendere, con grande libertà, dalle più diverse tradizioni di pensiero, senza preoccuparsi affatto della ortodossia di scuola e mirando invece soltanto alla soluzione dei problemi. Questo atteggiamento teorico è stato spesso tacciato, del tutto a torto, a parer mio, di eclettismo. Credo si tratti invece di autentica autonomia di giudizio e di lungimirante capacità di vedere come, al di là appunto delle ortodossie di scuola, molte correnti di pensiero, anche apparentemente molto lontane, trovino un terreno comune d'indagine. Questo caratteristico modo di procedere è già evidente qui, in questo scritto, dove sono chiari, e del resto apertamente confessati, i debiti nei confronti di Hegel, di Kant e del Neokantismo, dello Storicismo, di Husserl e più in generale della tradizione fenomenologica, cui si affiancano problematiche derivanti dall'esistenzialismo e dalla filosofia della vita. Semmai, in questo primo scritto tutto questo materiale non riesce ancora a coagularsi pienamente in un pensiero veramente autonomo, non riesce ancora, per così dire, ad emanciparsi del tutto dalle sue fonti e soprattutto dall'impianto teorico di Banfi, che pure fornisce a Preti alcune fondamentali prospettive critiche. Così Preti aderisce senza riserve all'immanentismo banfiano, che assume per lui soprattutto le caratteristiche di un vero e proprio principio metodologi-



co, una sorta di cartina di tornasole, atta a definire con precisione i limiti dell'analisi critica del dato in quanto tale. Si tratta di una prospettiva apertamente antimetafisica, che rifugge da ogni ipostasi concettuale e che Preti fa sua e che rimarrà una costante del suo modo di fare filosofia: «noi siamo troppo a- ed antimetafisici», dirà ancora alla fine degli anni cinquanta, in *Praxis ed empirismo*, per occuparci seriamente della vecchia metafisica dell'Essere. Non si dovrà dunque parlare di Natura, di Spirito, di Idea, ma della natura concreta, delle effettive strutture dell'attività spirituale e così via. E la lettura della fenomenologia e di Hegel, che costituiscono una presenza costante in questo scritto e sono quasi il modello ispiratore dell'opera, va esattamente in questa direzione. La fenomenologia viene vista essenzialmente come un'indagine rivolta alla concretezza della ragione e come immanenza alla vita; di Hegel invece, ancora una volta sulla scorta di Banfi, si dà una lettura nettamente antimetafisica che privilegia la *Fenomenologia dello spirito*, soprattutto per la sua costante attenzione per la dialettica di astratto e concreto, che è poi il tema centrale di questo scritto di Preti. L'esperienza insomma va studiata nella sua purezza, rifuggendo da ogni forma di obiettivismo dogmatico, di rigida definizione categoriale delle relazioni interne al molteplice empirico. Ne esce un quadro estremamente mosso e dinamico, anche se in questa fase del suo pensiero Preti non rinuncia ancora del tutto all'aspirazione alla sistematicità e all'unità, come invece farà nella fase matura del suo pensiero; perché il sistema gli pare essere «l'istinto innato del filosofo». E Hegel, moderno Aristotele, è «l'*Organon* di chiunque voglia in sistema [...] il movimento del reale» (*infra*, p. 9). Ma, una volta abbandonate le pretese della metafisica, l'istanza unitaria e sistematica assume più l'aspetto di un'idea regolativa,

sempre aperta e in fieri, piuttosto che i tratti rigidi della struttura costitutiva. Vedremo, tra breve, se e in che misura Preti sia effettivamente riuscito nel suo intento.

Alla base della ricerca di Preti sui valori vi è l'assunzione di fondo, di matrice kantiana, che l'esperienza umana si struttura sostanzialmente in due ambiti autonomi: l'esperienza teoretica e l'esperienza pratica. Come s'è detto, l'intento di Preti è quello di conciliare astratto e concreto. Nell'ambito della ragione teoretica questo compito, pur presentando non pochi aspetti problematici, è meno complesso che nell'ambito pratico, perché si ha a che fare pur sempre con strutture categoriali. Nell'ambito dell'esperienza pratica si presenta invece una costante tensione, quasi irrisolta, tra esistenza e ragione, cioè tra esistenza individuale che, pur nella sua irriducibile individualità, incarna un elemento di razionalità, una intenzionalità rivolta a norme, valori non puramente soggettivi, e la ragione medesima. Questo rapporto, complesso e problematico, tra leggi formali, strutture di senso, capaci di ordinare l'esperienza secondo significati culturali oggettivi e le forme concrete dell'empiria, l'uomo in carne ed ossa, nella sua esistenza individuale, così come entro le formazioni storico-sociali concretamente determinate, costituisce dunque il cuore problematico della *Fenomenologia del valore*. Tutto questo rifuggendo però da ogni atteggiamento psicologista che confonde i processi psichici soggettivi con i prodotti culturali oggettivi. L'atteggiamento antimetafisico ed il rifiuto di ogni vuota astrattezza spinge del resto Preti a legare strettamente la sfera del valore agli impulsi, ai bisogni, ai rapporti intersoggettivi, alle strutture sociali ed economiche, alle quali Preti è particolarmente attento, già in questo scritto. Solo così si può dare conto dell'uomo concreto, dell'esperienza umana in tutta la sua complessità. Se dunque il giudizio

conoscitivo è oggettivo, il giudizio assiologico è soggettivo. Non nel senso che i valori siano essi stessi soggettivi, in quanto appartengono pur sempre ad un ambito trascendentale, ma perché si ha a che fare con individui concreti. Si presenta allora nuovamente la tensione caratteristica all'ambito del valore. L'operare umano si dispiega entro strutture formali che danno al nostro operare soggettivo dei significati oggettivi che, appunto per questo, trascendono la soggettività finita. D'altro canto, proprio questa trascendenza, questa autonomia rispetto al vissuto concreto, condanna le strutture formali ad essere, in certa misura, astratte. Ma allora se si vuole veramente dare conto della sfera dei valori, bisogna saper andare oltre questa astrattezza formale, sforzandosi di raggiungere gli strati più profondi dell'esperienza. E lo strumento che ci consente di spingerci più in profondità, nella direzione della concretezza, è l'indagine fenomenologica.

Sulla scorta di queste considerazioni generali, Preti si propone, nella seconda parte dell'opera, di sviluppare una fenomenologia delle forme culturali che, secondo un procedimento che ricorda molto da vicino la struttura dialettica della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, descrive l'andamento dialettico dalle forme più elementari d'esistenza, alle forme più complesse e determinate. Con uno stile rapido, ma efficace, Preti si sforza dunque di far emergere le diverse figure fenomenologiche da quelle precedenti, senza alcuna soluzione di continuità e con una forte istanza unitaria, quasi che l'astuzia della ragione governasse segretamente l'intero processo. Schematizzando un po', si possono forse individuare tre grandi momenti in questa seconda parte dell'opera.

L'indagine prende le mosse dalle categorie del bisogno, del costo e del godimento, per occuparsi poi del-

la vita e delle forme, che è il primo grande momento della fenomenologia. Segue l'analisi del concetto di persona, che si apre alla socialità e al mondo del lavoro e alla questione della libertà. In queste pagine Preti svolge anche una severa critica della «società borghese», attenta solo all'utile, e creatrice di valori fine a se stessi, come l'onore, la gloria, la rispettabilità, ecc. È evidente qui il riferimento a Simmel e a Scheler, oltre che a Hegel, ma è evidente anche la presenza dell'esistenzialismo e, per la riflessione sulla libertà, di Schelling. Il terzo grande momento della fenomenologia del valore è quello che si occupa della personalità, a cui si trapassa dalla persona, mediante il godimento, che Preti, in termini quasi hegeliani, definisce «l'unità [...] dialettica, mediata», il «ritorno del soggetto all'oggetto, e di questo a quello» (*infra*, p. 147). La personalità, a differenza della persona, si caratterizza come agire concreto, in cui si ha conciliazione tra individuo e oggettività sociale. Non è il caso di insistere nell'esposizione di questa parte dell'opera. Ciò che va rilevato è certamente lo sforzo di restare fermo alla concretezza, alle cose stesse, e l'attenzione tutta particolare che Preti dedica agli aspetti economici che regolano le strutture sociali, storicamente determinate.

Proviamo allora a tirare le somme. La prima impressione che si ha, leggendo questa seconda parte dell'opera, è che Preti affolli un po' troppo le sue pagine con riferimenti più o meno espliciti a gran parte della tradizione filosofica, senza riuscire poi a fare emergere con chiarezza la sua posizione autonoma. Ma soprattutto che resti troppo legato allo schema hegeliano. Questo schema gli serve per evidenziare il costante dinamismo dei processi sintetici, presenti nei vari aspetti dell'esperienza, il loro carattere autonomo, che non può in alcun modo essere determinato a priori. Alla fine

esso rischia però di schiacciare in un quadro troppo unitario le strutture concrete della vita. Il rischio è insomma quello di lasciar entrare di nuovo dalla finestra quelle rigide definizioni categoriali che si erano cacciate in malo modo dalla porta. È vero che le essenze cui riconduce il metodo proposto nella *Fenomenologia del valore*, grazie anche alla forte istanza antimetafisica, sono, agli occhi di Preti, linee concettuali aperte, non reificate e vanno collocate nella viva molteplicità dei loro aspetti fenomenologici. E bisogna ricordare anche che Preti non aveva certo alcun timore di parlare di essenze. Lo farà ancora, ad esempio, nel 1956, in *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, ribadendo la necessità di ricorrere a criteri euristici generali, che non esistono, se non per lo storico, ed hanno quindi essenzialmente un valore convenzionale, ma che ci consentono di dare conto della complementarità di continuità e discontinuità nella storia del pensiero. Tuttavia qui, dove l'istanza unitaria è fin troppo evidente, e dove gli elementi di continuità sembrano schiacciare quelli di discontinuità, l'impressione di compattezza eccessiva e di apriorismo è difficile da scacciare. Con tutto ciò *Fenomenologia del valore* merita di essere riletta e per i meriti intrinseci, e perché ha il fascino del pensiero che è alla ricerca, del tentativo non del tutto riuscito, ma che prelude a ben altri risultati.

**R. UNIVERSITÀ DI MILANO**

**FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA**

**SERIE TERZA**

**FILOSOFIA ED ESTETICA**



GIULIO PRETI

# FENOMENOLOGIA DEL VALORE



---

CASA EDITRICE GIUSEPPE PRINCIPATO

MILANO-MESSINA



**PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA**

Officine grafiche Principato Milano - 1942-XX

*A DARIA ADORATA*



## **RICERCHE PRELIMINARI**



## RICERCA PRIMA

### L'ASSOLUTO INDIVIDUALE ESISTENTE

1. — « Accade a coloro che sono andati al di là di Hegel, come con la gente che abita in paese, e che perciò deve sempre indirizzare le sue lettere in una città più grande; così gli indirizzi suonano in questo caso: a N. N. « via » Hegel » <sup>1)</sup>

Così Kierkegaard. Effettivamente, Hegel è nella filosofia moderna quello che fu Aristotele nella medievale: l'*Organon* di chiunque voglia in sistema — ed il sistema è l'istinto innato del filosofo — il movimento del reale. Infatti la rinascita del hegelismo accompagna sempre la rinascita dello spirito filosofico.

Ma vi sono temi che sfuggono a Hegel. E ciò proprio per la grandezza della sistematicità hegeliana: sono temi che il sistema della Ragione *deve* ignorare. Perciò Kierkegaard nel suo antihegelismo persisteva nell'identificare la filosofia scientifica con il sistema di Hegel <sup>2)</sup>; per analoghe ragioni Jacobi riteneva, sul piano di una metafisica rigorosa, « inconfutabile » la dottrina di Spinoza <sup>3)</sup>.

---

1) In LOMBARDI, *Kierkegaard*, La Nuova Italia, Firenze, s. a., p. 272.

2) Cfr. LOMBARDI, op. cit., p. 45.

3) Cfr. *Lettere sulla dottrina dello Spinoza*, trad. it. di F. Capra, Bari, 1914, *passim*.

Hegel ha nel romanticismo un precursore — diciamo pure, fra i peggiori: Hölderlin. — Essere uno col Tutto! — è quel sostanziale rinnegamento di sé che si opera nella liricità malata dell'*Iperione*. Era una particolare esperienza: un Io che non poteva sapere se stesso se non perdendo l'individualità sua propria, una disperazione di tipo « femminile », descritta da Kierkegaard come un « non voler essere se stesso »<sup>4</sup>).

E in questo « non volere », o meglio, dimenticarsi di essere un uomo in carne ed ossa, così e così determinato, sta per Kierkegaard e per Feuerbach il « ridicolo » e l'insufficienza dell'idealismo assoluto<sup>5</sup>). « Per un individuo che esiste si danno in generale soltanto due possibilità. O egli può fare di tutto per dimenticare la sua propria esistenza, nel quale tentativo egli si rende ridicolo, giacché l'esistenza ha per l'appunto la strana proprietà che l'esistente esiste, indipendente da ciò se egli lo voglia o no. Quel ridicolo spirito di contraddizione, che consiste nel volere essere ciò che non si è, come se un uomo volesse essere per esempio un uccello, non è tuttavia più ridicolo dell'altro, per il quale non si vuole essere ciò che pure si è, come in questo caso — un individuo che esiste. Anche nel discorso comune si troverebbe ridicolo che uno si dimenticasse di come si chiama, e tuttavia dimenticarsi del proprio nome non importa ancora tanto, quanto dimenticarsi delle stesse qualità del proprio essere. Ora l'altra possibilità, che rimane a un individuo esistente, consiste per l'appunto nel convergere tutta la sua attenzione su questo fatto, che egli esiste. Contro la speculazione moderna si dovrebbe infatti cominciare con l'osserva-

---

4) KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, Librairie Gallimard, Paris, pp. 63, 74, 116 sgg.

5) LOMBARDI, op. cit., p. 69 e nota 70.

re, non già che essa poggi su un presupposto falso, ma che poggi su un fondamento ridicolo, in quanto essa, con una specie di distrazione che fa epoca nella storia dello spirito, ha dimenticato ciò che significhi — essere un uomo. E non già un uomo in generale; giacché si potrebbe facilmente spingere la speculazione ad accordarsi su questo punto. Ma un uomo, come siamo io, tu, e lui, e come siamo tutti quanti noi, quanti siamo uomini, ciascuno per suo conto ». E ancora : « Quante volte non ho chiarito che Hegel fa in fondo dell'uomo... un genere animale fornito di ragione. Giacché in un genere animale il « singolo » non è mai superiore al genere. Ma il genere umano ha la proprietà, precisamente perché ogni singolo è fatto a somiglianza di Dio, che il « singolo » è più alto del « genere »... ». Così Kierkegaard <sup>6)</sup>; e Feuerbach sente che l'uomo non è « l'uomo generale in una determinata forma », non un'autocoscienza in generale <sup>7)</sup>.

È notevole il fatto che la *Filosofia della Natura* di Hegel termini con l'individuo organico — e che questo trovi la propria verità solo nella morte. L'individualità compie il suo processo dialettico con il morire — e dalla morte nasce lo Spirito: « L'universalità, secondo cui l'animale come individuo è un'esistenza finita, si mostra in lui come la potenza astratta al finir del processo, anche astratto, che si svolge dentro di lui. L'inadeguatezza dell'animale all'universalità è la sua malattia originale; ed è il germe innato della morte. La negazione di questa inadeguatezza è appunto l'adempimento del suo destino. L'individuo si nega in quanto esso modella la sua singolarità sull'universalità... » (*Enciclop. d. scienze filos. in comp.* Trad. da B.

---

6) LOMBARDI, op. cit., pp. 289-90, 310.

7) *Sämtliche Werke*, X, pp. 142 sgg., 214; II, p. 242; cit. in LOMBARDI, op. cit., p. 290, nota 97.



Croce, II, 1923, § 375)... « Mediante l'indicata negazione dell'immediatezza della sua realtà, essa [la soggettività] si è fusa con sé medesima: l'ultima exteriorità della natura è negata; e il concetto, che nella natura è soltanto in sé, è diventato concetto per sé. La natura è, per tal modo, trapassata nella sua verità, nella soggettività del concetto, la cui oggettività stessa è l'immediatezza negata dell'individualità, l'universalità concreta; onde è posto così il concetto, il quale ha come sua esistenza la realtà che gli è corrispondente, il concetto. Tale è lo *Spirito* ». (§ 376) <sup>8</sup>).

Grande tema che trova il proprio sbocco nella *Montagna incantata*, e, in generale, nell'opera di Th. Mann: la spiritualità è lussuria, è malattia — l'annuncio della morte, la presenza di essa, è la grande malat-

---

8) Non tutto il pensiero di Hegel si svolge in questo senso. La *Fenomenologia dello Spirito* ha il suo centro di gravità nello sviluppo dell'autocoscienza individuale; ed in questo senso è stata ripresa, in maniera veramente interessante, dagli hegeliani inglesi, specialmente da BAILLIE (*The idealistic Construction of Experience*, 1906; *Studies in Human Nature*, 1921; ed un'autoesposizione complessiva *The individual and his World*, in *Contemporary British Philosophy*, London, s. a., pp. 47 sgg.; trad. it. *Filosofi inglesi contemporanei*, Bompiani, Milano, 1939, pp. 7 sgg.), il quale considera le diverse forme di « esperienza » create dall'individuo come strumento di conquista del proprio mondo e contemporanea interpendente piena affermazione di sé. Tuttavia anche a questo proposito si devono osservare due cose: a) che anche nelle forme più elevate di sviluppo — per Baillie il lavoro nelle sue forme più elevate, la moralità, la religione; — per Hegel la Ragione in quanto attuazione della « Cosa stessa » nello Stato, nell'arte, nella religione (per la « cosa stessa » si veda anche BOSANQUET in *Contemporary British Philosophy*, cit., pp. 70 sgg.; in italiano: *Filosofi inglesi contemporanei*, cit., pp. 75 sgg.) — l'individuo non è più il concreto esistente, ma il portatore di quell'unità individuo-Cosmo in cui esso trova la sua verità; b) riguardo a Hegel, bisogna anche tener presente la particolare posizione presistemica della *Fenomenologia*, intesa come descrizione del cammino compiuto dalla Sostanza che si ritrova alla fine come unità cosmica.

tia di Hölderlin e del suo *Iperione*: « Essere Uno col Tutto! » — è la « fine di Empedocle ».

Ma vi è nell'uomo un'altra spiritualità, che è sanità, volontà di vivere — una ribellione alla morte, un non poter morire: la disperazione positiva, maschile, di volere essere quello che si è, contrapposizione della propria finitezza all'infinito dello Spirito <sup>9)</sup>. Questa è la perenne sorgente del pessimismo: se per la filosofia sistematica « tutto ciò ch'è reale è razionale » e viceversa, vi è nell'uomo un'esigenza radicale per cui per me è reale precisamente l'irrazionale, per cui per me questo è il peggiore dei mondi — non dico possibili: su ciò non si potrebbe dar torto a Leibniz — ma di quelli che io vorrei. E se il « razionale » è Dio, ciò è ribellione al Dio, è il peccato originario che origina l'angoscia connessa con l'esistenza individuale. Ed è satanismo, questo peccato, perché l'esistente individuale si pone così come un Assoluto individuale esistente.

2. — « Il problema del come si possa concepire un Assoluto concretamente esistente travaglia il pensiero kantiano; problema che Hegel sistematico non si pone, e nel non porlo fa consistere il carattere speculativo della Filosofia, di contro agli entusiasmi sentimentali dei romantici.

Il problema è quello dell'« Ideale della Ragione ». Nel problema di Dio quale lo ritroviamo nella Dialettica trascendentale kantiana dobbiamo distinguere due problemi fondamentali: cioè l'idea di Dio si scinde in una duplicità categoriale, in cui consiste la sua stessa problematicità.

A) Da un lato Dio è l'Ideale della Ragione, com-

---

9) KIERKEGAARD, cit., pp. 116 sgg.

pletamento e integrazione di tutta l'esperienza trasposta in termini e rapporti razionali. Dunque è il limite del sapere stesso, il quadro che deve chiuderne il tessuto categoriale: il Dio di Cartesio, la Sostanza di Spinoza, la Monade Somma di Leibniz — insomma, il Dio del razionalismo filosofico.

Ora questo limite è soltanto un *metodo* della Ragione, cioè un rapporto a priori fra la Ragione ed il sapere intellettuale. L'indimostrabilità dell'esistenza di Dio ha perciò in Kant il valore positivo di una scoperta di un limite metodologico-razionale del sapere, dell'integrazione infinita di esso da parte della Ragione.

L'errore dei romantici, e soprattutto di Jacobi — in cui si scorge l'atteggiamento gotico-stürmer che si slancia ad identificare l'anima umana con il Cosmo — è stato quello di fare di Dio un « dato immediato », un dato del sentimento, un Assoluto tutto in atto e tutto aperto. Non era questo il senso del pensiero kantiano, neppure di quello derivabile dalle opere morali: la vita morale non scopre Dio, ma lo postula, e sta proprio in questo la sua intima drammaticità, il rischio, che ricorda da vicino la scommessa di Pascal: giocare la felicità terrena per un valore trascendente problematico. La « fede morale » in Dio non è un'esaltazione del sentimento, bensì la coscienza dell'assolutezza della vita morale in sé e della problematicità di essa. Dio è anche qui, come nella *Ragion pura*, un concetto avente un valore metodologico: l'unità del senso di tutte le aspirazioni umane si conseguirebbe se Dio esistesse — l'uomo agisca dunque come se Dio esistesse.

Di questa esigenza di infinita e finale unificazione, che già era stata sentita come mitica e problematica da Hölderlin, i romantici hanno fatto un'unità in atto: di fronte ad essi Hegel prospetta l'esigenza autenticamente kantiana di far valere quel limite come limite razionale, come il termine cui si deve volgere tutto lo sviluppo del

sapere<sup>10</sup>): « Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto, o svolgimento di se stesso. Per quanto possa sembrare contraddittorio che l'Assoluto sia da concepire essenzialmente come risultato, basta tuttavia riflettere alquanto per rendersi capaci di questa parvenza di contraddizione. Il cominciamento, il principio, l'assoluto, come da prima e immediatamente vien pronunziato, è solo l'Universale. Se io dico: « tutti gli animali », queste parole non potranno mai valere come una zoologia; con altrettanta evidenza balza agli occhi che le parole: « divino », « assoluto », « eterno », ecc. non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetto non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato. Ciò che è più di tali parole, e sia pure il solo passaggio a una proposizione, contiene un divenir-altro che deve venire riassimilato; ossia è una mediazione<sup>11</sup>). Ecco il tema fondamentale della *Fenomenologia*.

---

10) Si noti come analogamente nel Pestalozzi, per quanto in lui il problema non sia posto direttamente ed esplicitamente, si possa osservare uno svolgimento in questo senso. Il monismo fondamentale della *Abendstunde eines Einsiedlers* (1789), per cui Dio è « la più intima relazione dell'umanità » ed è sentito « dall'orecchio dell'innocenza che ascolta il richiamo della Natura », ispira anche le prime parti di *Lienhard und Gertrud*; ma si va man mano attenuando col procedere di *Lienhard und Gertrud*, finché nelle *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts* (1797) lo stato di grazia in cui Dio si rivela appare uno stadio finale ed ideale dello sviluppo umano; concetto ribadito nelle *Epochen* (cfr. BANFI, *Pestalozzi*, Vallecchi, Firenze, 1929).

11) HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De' Negri, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1923, p. 17. Per comprendere meglio, si connetta con le parole di un altro passo (p. 6): « *La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa* ».

In questo senso la polemica anti-kantiana contenuta nella *Fenomenologia* e nell'*Enciclopedia* è solo in parte rivolta contro Kant: si tratta piuttosto di restaurare un vero e proprio criticismo contro l'interpretazione jacobiana e romantica.

A questo proposito dobbiamo osservare due cose. Intanto, che questo Assoluto hegeliano è possibile in quanto il pensiero si spinge al limite. Tutto il razionalismo hegeliano è una posizione del pensiero al suo limite: in fondo, esso è puramente metodologico, non ontologico-metafisico. Si potrebbe chiamare un razionalismo del « come se ». Per questo a Hegel sembrava così facile ammettere l'argomento ontologico, proprio perché la sua ontologia non era per niente un'ontologia reale.

In secondo luogo tutto questo movimento categoriale, che tende al concetto di Dio-Sostanza, è essenziale, ma non esistenziale: quello che esiste non è Dio, ma la coscienza di Dio, non la Sostanza, ma il pensiero che ha per oggetto la Sostanza. Il soggettivismo è il risultato del hegelismo come metafisica. Da un punto di vista non metafisico, la Sostanza-Dio è soltanto la struttura unitaria concreta del sapere <sup>12</sup>).

---

12) La scoperta del senso metodologico della filosofia kantiana ed il riaccostamento di Hegel a Kant sulla base di un comune razionalismo metodologico trascendentale è il centro ispiratore della *Scuola di Marburg* (COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, Cassirer, Berlin, 1904; NATORP, *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910; per l'interpretazione di Kant, fondamentali: NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, 1912. Sulla Scuola di Marburg la miglior esposizione critica italiana è quella di BANFI, *Principi di una teoria della Ragione*, Firenze, s. a., pp. 509 sgg. — da cui attingo qui largamente).

In questa interpretazione, la filosofia di Kant è solo un metodo, ma ciò è il massimo che di una filosofia si possa dire (NATORP, cit. in BANFI, p. 511); la sintesi teoretica non è infatti nell'essere in sé, sempre fuggevole, ma nella legge del conoscere. Questa interpretazione metodologista si fa più chiara se ne

B) Dall'altro lato il problema kantiano di Dio si risolve nel problema in generale dell'Esistente Assoluto, quale è il Dio della tradizione religiosa cristiana, Colui in cui l'accordo fra legge morale e impulso naturale è assolutamente in atto.

Ora l'esistenza, fin quando un tale vocabolo ha un senso, non è né l'essenza né la realtà, sebbene contenga i concetti di essenza e di realtà. Si ha esperienza dell'esistere come di un atto *sui generis*, che non si riassume né

---

vediamo gli sviluppi nel pensiero originale di Cohen, sviluppo originale che tuttavia può valere, almeno per certe parti, come uno sviluppo originale del kantismo. L'autonomia del pensiero è per Cohen, come per tutta la sua scuola, il fondamento; ove per autonomia si deve intendere l'indipendenza oggettiva del dato dell'esperienza. « L'essere non riposa in se stesso, ma il pensiero solo lo fa svolgere da sé, il pensiero non come atto soggettivo, ma come sistematicità categoriale in cui ogni oggettività categoriale ha la sua origine » (cit. in BANFI, p. 513). L'essere nella sua universalità è la scienza (matematica) e la filosofia è l'espressione dell'unità dell'essere come unità del metodo del processo scientifico. Similmente per il Natorp, in cui però la concezione si allarga notevolmente fino ad assorbire vasti elementi hegeliani; è in lui che kantismo ed hegelismo, presi dal punto di vista sopraccennato, mostrano l'intima affinità delle loro intenzioni. Per Natorp, dunque, il metodo trascendentale si allarga all'analisi trascendentale delle obbiettività di cultura (il che, del resto, già aveva dovuto fare il Cohen, uscendo dalle strettoie del punto di vista esclusivamente logico). Tuttavia, per mantener fede all'esigenza di sistematicità propria del pensiero nella sua pura ed autonoma razionalità, deve presupporre l'unità del Logos, come legge di sintesi trascendentale costitutiva di tutti i campi della cultura (ciò, nella celebre *Patos Ideenlehre* (1903), diventerà l'Idea del Bene). Gli elementi hegeliani nel pensiero del Natorp non si fermano qui: egli è portato a riconoscere, accanto al punto di vista obbiettivo-trascendentale del Cohen, anche un punto di vista soggettivo-trascendentale, che sta col primo in relazione antitetica; « l'unità cercata tra i due estremi... deve essere semplicemente e nettamente compresa, come unità del metodo, cioè del processo, dell'eterno regolare sviluppo della conoscenza » (*Allgemeine Psychologie*, I, 1912, p. 132; cit. da BANFI, p. 525) — eccoci all'Assoluto hegeliano della nostra interpretazione.

Lo sviluppo più completo ed intimo di questo punto di vista, ed un raccostamento sempre più intimo alla necessità hegeliana di ricomprendere l'esperienza nell'unità in sé e per sé del Logos, si

nell'essere struttura razionale a priori né in quello di essere reale; per esempio, le proprietà di una figura geometrica sono reali, ma non esistono che nella figura geometrica. Ci si offre, insomma, la difficoltà caratteristica del problema cartesiano: di passare dall'essenza e dalla realtà essenziale al mondo dell'esistenza (« dubbio iperbolico »).

Per ritornare al problema kantiano di Dio, vediam-

---

ha quando sulle posizioni della scuola di Marburg si innestano punti di vista derivati da Husserl. La nuova fase è rappresentata da Hartmann (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921) e Banfi (*Principi di una teoria della ragione*, cit.). Hartmann segue un deciso realismo ontologico-metafisico, per uno sforzo di superare il puro idealismo astratto dei maestri della scuola di Marburg: la conoscenza è per lui una relazione inspiegabile, cioè intimamente *problematica*, fra soggetto ed oggetto, i quali nell'atto della trascendenza rimangono trascendenti l'uno all'altro. Ogni conoscenza è intenzionalmente diretta verso un contenuto, che è al di là dell'opposizione soggetto-oggetto, il *transobbiettivo*, che non è l'oggetto, anzi a lui si oppone. Da questa opposizione nasce una tensione entro cui scorre la fenomenologia delle forme del conoscere. Queste forme, considerate dal punto di vista propriamente critico, cioè della pura sintesi ideale, offrono, se sottoposte ad analisi, delle *aporie* o *antinomie*. Solo una considerazione ontologica supera queste antinomie: cioè la considerazione che soggetto ed oggetto sono entrambi inclusi in una realtà ontologica cui entrambi partecipano, l'*Essere*, che comunica ad entrambi le sue strutture *a priori*: da ciò la possibilità di una conoscenza *a priori*. Questa è l'interpretazione nettamente hegelizzante che Hartmann dà di Kant: identità delle strutture aprioriche della conoscenza e dell'oggetto della conoscenza, che garantisce e fonda la validità tanto dell'intuizione che della sintesi categoriale (cfr. *Diesseits von Idealismus und Realismus*, in *Kant Studien*, 1924, pp. 160-206). La « cosa in sé » è l'espressione dell'Essere come totalità dell'esperienza sempre al di là dell'esperienza stessa — infinità attuale che il conoscere non può mai esaurire. Elementi hegeliani si rivelano anche nell'interpretazione hartmanniana della dialettica: la caratteristica del pensiero speculativo consiste nel procedere per negazioni, le quali acquistano un valore positivo, perciò il problema filosofico ha il suo nocciolo centrale nella possibilità di trasformare il negativo in positivo (*Grundzüge*, cit., p. 287). è il metodo scoperto da Platone nel *Sofista*: Kant lo sfiora ma non può

mo come esso possa porsi in termini di metafisica realistica. Se Dio è l'Essere perfettissimo maggiore del quale non se ne può pensare alcuno, non può essere pensato anteriormente al suo atto di creazione: altrimenti potremmo pensarne un altro già creante, il quale, contro la definizione, sarebbe maggiore di quello. Perciò Dio non può essere prima della creazione, perché prima non sarebbe se stesso: non si può dunque porre fra Dio e il

---

risolverlo. Si risolve indirettamente, ponendo l'essenza della sintesi a priori nella formula: *A è non-A*, cioè *il non-Essere è*. Si scopre così l'essenza della speculazione, consistente nel far valere la forza del negativo, come continuo superamento della contraddizione. Hegel appunto ha teorizzato il superamento come essenza della dialettica: « Superamento non è un annullarsi del contenuto ma il suo passare in un altro nuovo contenuto per il quale manca ancora il concetto positivo. Perciò il superato permane nel superamento » (ibid., p. 290); cioè « il superato ha ancora in sé la determinazione da cui proviene » (HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 1833, p. 110; HARTMANN, cit., p. 291). Il negativo quindi può nella speculazione assumere carattere positivo, in quanto ogni sfera di pensiero racchiude in sé una serie limitata di relazioni che in essa s'incrociano: e il superamento di questo limite — scoperta delle relazioni che non vi sono espresse — si può rappresentare come il negativo di quel concetto. In Hegel, allora, Hartmann scopre un metodo che riposa su presupposti ontologici: il presupposto di relazioni universali che sussistano indipendentemente dal fatto che il pensiero le concepisca o no (ibid.). Non si tratta qui di una creazione del pensiero: il pensiero non crea nulla, rimane attaccato all'Essere e non può conformare in sé che le determinazioni dell'essere stesso. Questa conformazione esige la negazione di figure del pensiero, la cui limitazione pone limiti arbitrari (ibid., p. 291-292). Realismo dunque che non significa altro se non un'interpretazione rigidamente oggettivistica e metodologica della dialettica idealistica (cfr. anche *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1929)

Banfi, nei *Principi* citati, supera definitivamente i residui panlogistici della scuola di Marburg, come il « minimum » di metafisica che Hartmann deve ancora postulare: « minimum » metafisico che toglie all'antinomia soggetto-oggetto il suo carattere di « mera legge trascendentale di continuità teoretica » (p. 381) degli aspetti fenomenologici del conoscere. Per il « razionalismo critico trascendentale » del Banfi il problema fondamentale è la ricerca trascendentale dell'idea del conoscere: tale



mondo un rapporto causale, per il fatto che la causalità (efficiente) implica una diversità temporale di momenti. Il rapporto sarà perciò rapporto essenziale<sup>13</sup>).

---

idea è quella della correlazione soggetto-oggetto, come sintesi sempre presente in ogni momento fenomenologico della conoscenza concreta, ma mai in atto come pura sintesi ideale. Onde una problematicità di tutti gli aspetti fenomenologici della conoscenza, che spinge ogni momento a trapassare dialetticamente in altri. La Filosofia è l'ultimo di questi gradi di sviluppo: essa è essenzialmente sistematicità antidogmatica, sistema aperto, in cui tutti i momenti precedenti sono riconosciuti nella loro problematicità e nell'attuazione, in essi presente, dell'idea del conoscere. I motivi del hegelismo e del kantismo vengono così a fondersi nel loro significato puramente metodologico e teoretico. Il pensiero di Kant ha quindi per Banfi il valore di scoperta della pura sintesi conoscitiva, e di indagine dell'esperienza nella sua struttura universale; Hegel quello di aver purificato il kantismo e di aver svolto il panlogismo implicito nella concezione kantiana, secondo l'ideale di un sistema puro razionale delle strutture totali dell'esperienza (cit., pp. 462 e sgg.).

A questa interpretazione di Kant e di Hegel che, iniziata dal Cohen culmina col Banfi, io aderisco per ragioni storiche e teoretiche. Dopo Leibniz e Hume a me pare evidente che l'idealismo tedesco nella sua corrente razionalista non potesse ritornare a posizioni metafisiche pre-leibniziane e pre-humeane; l'interpretazione di Maimon, considerata da Kant stesso come la più ortodossa, è chiaramente orientata in questo senso; la più vasta comprensione di Hegel, in cui non si viene a trovare più nulla di inconseguente o di « morto », che se ne consegue, e la polemica antihegeliana dei secondi romantici sono per me conferme assai eloquenti. Le ragioni teoretiche sono state accennate in parte nella mia *Difesa del principio di immanenza* (*Sophia*, 1936, n. 2-3), in parte sorgono da questo stesso scritto.

13) Che la relazione di causalità implichi un prima e poi nel tempo è stato messo in evidenza da Berkeley e da Hume. Kant, pur rilevando che tale connessione temporale non è sufficiente (come del resto aveva sottolineato HUME, *Ricerche*, sez. IV, parte I e II) a spiegare il concetto di causalità, ritiene necessaria per l'applicazione della categoria di causa la presenza di uno schema trascendentale costituita appunto da una connessione necessaria nel tempo.

La scienza moderna tende invece ad un concetto di causalità che, se da una parte supera la causalità classica metafisica, dall'altra annulla la nozione stessa di causalità per sostituirvi la nozione di ragion sufficiente. Ma tale nozione: a) al suo limite ide-

In quanto creatore, Dio è immanente e impersonale.

Ciò vale in generale per l'esistente-essente. Per esempio, Platone è l'unità immanente delle proprie opere: la filosofia di Platone. Ma Platone è anche colui che ha creato quelle opere e pensata quella filosofia, e che in esse non si esaurisce. Nell'atto creativo, il creatore è dunque soltanto l'unità delle cose create: la tra-

---

ale si risolve nell'identità, cioè la nozione di causa trapassa in quella di implicazione, o almeno di dipendenza logica. In tal caso non si potrebbe più parlare di una vera e propria causalità nel senso classico, ma solo di quel rapporto logico-essenziale che sopra ho cercato di dimostrare essere l'unico pensabile fra Dio e mondo; b) se si rimane al di qua del limite, nel campo della legge fisica verificabile sperimentalmente, la nozione di causa, se intesa come ragion sufficiente, trapassa in quella di probabilità.

A proposito di quest'ultima richiamiamo brevemente le ultime conclusioni della Fisica, esposte da un eminente maestro del neopositivismo tedesco, REICHENBACH (*La philosophie scientifique*, Vouillemin, Paris, 1932, pp. 20 sgg.). Tempo e spazio sono proprietà d'ordinamento inerenti alla realtà stessa; ciò si deve assumere come risultato della fisica relativistica. La nozione di tempo, quindi, a rovescio che nella concezione classica, è identica a quella di struttura causale dell'universo. Ma la causalità, a sua volta, per l'impossibilità di tener conto di tutte le condizioni reali, si risolve in probabilità, la quale ci dà una legge d'approssimazione anche per i fattori di cui non si può tener conto. Bisogna dunque sostituire il principio di causa con i due principi seguenti: — I. Se si descrive un fenomeno con un certo numero di parametri, lo stato ulteriore, ugualmente definito con un certo numero di parametri, può essere previsto con una probabilità  $p$ . — II. Questa probabilità  $p$  si avvicina all'unità a mano a mano che aumenta il numero di parametri di cui si tien conto. Si costituisce così una serie di probabilità che ha per limite I: questo limite è la *causalità*. Possiamo quindi dire: la causalità non è che il limite cui tende la probabilità di una previsione qualora si aumenti il numero delle condizioni di cui si tien conto nell'esame di un fenomeno. Insomma è la possibilità di prevedere un fenomeno: ora questa previsione o dipende dal complesso di simboli che esprimono la legge, e allora si trasforma in calcolo, e in tal caso la causalità è implicazione; oppure dipende dall'esperienza, cioè è una generalità di comportamento, e allora implica un prima e poi nel tempo.

scendenza sta all'origine di quell'atto, e solo essa è personale e soggettiva <sup>14</sup>).

Kant aveva trovato, dunque, che Dio può essere pensato come unità trascendentale dei fenomeni: ma è l'atto dell'esistenza trascendente di Dio che non può risultare da nessuna prova, cioè è qualcosa al di là di ogni interrogazione razionale.

Anche qui, il « superamento » operato dalla posizione idealistica è soltanto illusorio. Fichte e Hegel credono di trovare l'esistenza di Dio in quanto atto, sistema, Risultato di tutto il reale posto nell'assoluto pensiero. In tal caso esso non soggiace alle categorie — non è una « cosa » — ma lo stesso sistema concreto delle categorie in quanto « riempite » dei loro contenuti. Ma Kant aveva proprio mostrato questo, che l'assoluto categoriale è un limite ed una norma ideale del mondo dell'esperienza, non individualità esistenziale. Grande merito di Hegel è l'aver determinata la possibilità di un tale Essere come Assoluto che sorregga tutta la razionalità dell'esperienza, e che essa trovi come proprio Risultato; con lui lo spinozismo esce dalla sua dogmaticità metafisica e diventa un metodo di risoluzione razionale del reale — ma questa risoluzione consiste appunto nel ridurre l'esistenziale all'essenziale. Perciò la realtà dell'Assoluto si trova alla fine come comprensione in sistema di tutto il reale nell'Essere. Il problema dell'esistenza dell'Assoluto è così rimandato a quello dell'esistenza delle figure

---

14) Qui per « soggettivo » si deve intendere non il polo formale-trascendentale della conoscenza (come avviene nelle correnti neo-kantiane affini alla scuola di Marburg: cfr. BAUCH, *Das transcendente Subject*, in *Logos*, XII, 29 sgg.; BANFI, *Principi*, cit., 30-53, sp. 44 sgg.; — e come può ricavarsi dalla fenomenologia trascendentale di Husserl: cfr. la mia *Difesa del principio di immanenza*, cit., pp. 292-93) ma nel senso abituale, di « soggettivo-personale », o meglio « soggettivo-esistenziale ».

determinate dello Spirito, in cui l'Assoluto stesso ha esistenza: alle Anime <sup>15</sup>).

3. — La polemica romanticismo-hegelismo può esser designata come la lotta dell'Anima e dello Spirito <sup>16</sup>). E si può anche porre in questi termini: se si

---

15) « ... la natura si sopprime in se stessa come il non-vero; e così lo spirito si presuppone come universalità non più *esistente fuori di sé* in individualità corporea, ma *semplice* nella sua concretezza e totalità, nella quale è non o è ancora spirito, è *anima* (HEGEL, *Enciclopedia*, III, § 388) ... L'anima non è immateriale soltanto per sé, ma è l'immaterialità universale della natura, la sua semplice vita ideale. Essa è la *sostanza*, e quindi il fondamento assoluto di ogni particolarizzazione e individualizzazione dello spirito; di modo che lo spirito ha nell'anima ogni materia della sua determinazione, e l'anima resta l'idealità identica e pervadente di questa (§ 389) ». D'altra parte « lo spirito è l'idea infinita; e la finitezza ha qui il suo significato proprio, dell'inadeguatezza tra concetto e realtà, con la determinazione, che essa è l'*apparire dentro lo spirito* — un'apparenza che lo spirito pone a sé come una barriera, per potere... essere senz'altro manifestato (§ 386) ».

Dunque: allo svolgimento concreto dello spirito è necessaria l'anima come *natura* di esso — l'importanza di questi concetti la vedremo soprattutto in Schelling.

16) a) Come per Hegel il posto dell'anima nel centro dei problemi speculativi romantici sia invece tenuto dallo spirito, lo rivela un curioso errore di citazione. Hegel termina la *Fenomenologia dello Spirito* con i famosi versi tolti da Schiller:

aus dem Kelche dieses *Geisterreiches*  
schäumt ihm *seine* Unendlichkeit.

Ma in Schiller (*Die Freundschaft*, fine) i versi stessi suonano così:

aus dem Kelch dieses *Seelenreiches*  
schäumt ihm — *die* Unendlichkeit.

Mentre dunque per il romantico la *civitas Dei* agostiniano-leibniziana è costituita dalle anime (altrove usa, come sinonimo, *Herz* « cuore »), per Hegel essa è costituita dagli spiriti. — b) Un simile contrasto era già nel '600 espresso dalla questione se gli animali abbiano un'anima — il che, come è noto, nega Cartesio, affermano i giansenisti. La polemica ha un significato assai più profondo di quel che possa parere: in Cartesio la riduzione dell'anima a pensiero e del corpo a sostanza estesa, dotata di movimento meccanico, esclude l'« anima » (animale) e riduce tutta la realtà a Spirito e ad essenza logica (a « idee chiare e distinte »); la

sta all'anima si perde il sistema, se si sta allo spirito si è nel sistema, ma la realtà dell'anima va perduta.

A) Il punto di vista dell'anima si trova in Platone e in Schelling; quello dello spirito in Aristotele e Hegel. Non è accidentale il fatto che lo sforzo di introdurre il punto di vista dell'anima nel sistema abbia portato ad un rovesciamento della dialettica aristotelica ed hegeliana, e ad un raccostamento a Platone e a Schelling (o al romanticismo in genere). Gentile si comporta con Hegel come S. Tommaso con Aristotele. La forma pura aristotelica, sebbene sia l'in sé ed il presupposto di tutto il movimento, è atto assoluto (puro) solo alla fine del

---

negazione di un'anima animale è conseguente allo sforzo di riduzione; ma per Pascal si tratta di reintegrare l'esistenza dell'anima come fatto necessariamente connesso con l'animalità dell'uomo (« la nature de l'homme est tout nature, omne animal », *Pensées*, §§ 94 e 94 bis dell'edizione Brunschvicg), e come fondamento della caduta di esso, come della riconquista di Dio. Quanto al primo punto, in un colloquio col Du Sacy (*Entretien de M. Pascal avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne*, in *Suite des Pensées de M. Pascal...*, Desmolets, 1728) il Pascal espone chiaramente la sua concezione, del resto diffusa in tutta l'opera (specialmente nelle sezioni II e III Brunschvicg): la posizione dell'uomo è intimamente contraddittoria; da una parte sta la sua grandezza (messa in evidenza dallo stoicismo), dall'altra la sua impossibilità, in quanto essere naturale, di esplicitare tale grandezza spirituale fino a comprendere pienamente il mondo e realizzare il proprio Destino (il che è messo in evidenza dallo scetticismo). Vi è dunque un'antinomia, la stessa che si ritrova nel pensiero di Kierkegaard, non di momenti parziali integrabili in una sintesi, ma paradossale ed insolubile. La soluzione è data soltanto dalla volontà religiosa. La volontà, attribuita anche agli animali (*Pensées*, § 340) non è la volontà cartesiana, cioè un aspetto fenomenologico del pensiero, ma un atto esistenziale, legato alla naturalità, al di qua o al di là del pensiero logico (essenziale): essa porta all'affermazione di una *vérité du coeur*, in cui tutto l'uomo, prendendo coscienza della propria naturalità e conseguente limitazione della propria spiritualità, conformemente alla logica neoaccademica, abbandona il presunto mondo dell'essere (certezza geometrica), si ritira nel probabile e *scommette* (*Pensées*, § 233) per l'esistenza di Dio, in cui si risolve (negativamente) l'antinomia.

processo: da cui la razionalità del processo stesso, ed una (relativa) assolutezza di ogni momento in esso. S. Tommaso, ponendo il processo come realissimo *ante rem*, annulla, in certo senso, il processo, che diventa un decadimento dell'Assoluto; sposta cioè la sua posizione verso una forma di platonismo<sup>17</sup>). Così per Hegel l'Assoluto è l'*in sich* del processo dialettico, ma solo alla fine si trova tutto dispiegato (*an-und-für sich*)<sup>18</sup>); ma

---

17) In che connessione stia questa differenza metafisica con il problema che stiamo trattando, lo si vede chiaramente studiando alcuni aspetti del misticismo o del cristianesimo, anche non mistico, e, per prendere pensatori contemporanei, nell'irrazionalismo dello Chestov (di cui v. la polemica contro il razionalismo husserliano: *Memento mori*, in *Révue philosophique*, 1926, p. 5 sgg.; e *Qu'est ce que la vérité?*, 1927, p. 36 sgg.) e nello spiritualismo del Bosanquet (cfr. *Vita e filosofia*, in *Filosofi inglesi contemporanei*, cit., pp. 53 sgg., sp. 56-57). Il contrasto di « questo » mondo e dell'« altro » rivela all'anima il proprio Destino: solo se essa si sente decaduta, cioè allontanata dalla sua vera vita, se sente che « questo » mondo non è il « vero », ha la spinta alla sua ascesa. Per lo Spirito, che è l'attualità della Ragione in sé e per sé, l'ascesa non è ricerca del proprio Destino — lo Spirito infatti coincide con il proprio Destino, è un Destino. L'ascesa dello Spirito è un puro svolgimento in sé necessario per il quale la libertà non ha significato (si risolve in autonomia); certo che anche lo Spirito ha una dialettica interna, sottolineata in forma mitica da Mann (*Le storie di Giacobbe*, trad. it. di G. Sacerdote, pp. XL sgg.): indica all'anima una serie di realtà per le quali i valori mondani perdono di significato, ma d'altra parte finisce per essere il rivelatore dei valori mondani stessi. Ciò perché esso a un tempo pone i valori nella loro realtà razionale, e li distrugge in vista di valori più complessi, tendendo ad adeguare sé e il proprio oggetto all'infinito ideale della Ragione. Per gli elementi cristiani che differenziano S. Tomaso da Aristotele, cfr. CARLINI, *Il mito del realismo*, Sansoni, Firenze, 1936, pp. 190 sgg., specialmente p. 195: « Dell'anima (ossia, dell'autocoscienza) noi abbiamo [stando a S. Tommaso] consapevolezza, certezza, nell'atto stesso — si — ma come consapevolezza e certezza del *quod est*, non del *quid est*: dell'esistenza, non dell'essenza... ».

18) La differenza fra *in sich* e *an sich* è stata notata dal Moni (trad. it. di HEGEL, *La scienza della Logica*, Laterza, Bari, 1925, p.

Gentile, ponendo la sintesi come sostegno e punto di partenza dell'antinomia, annulla lo sforzo hegeliano: il « pensato » diviene un decadimento dell'Atto puro, del « pensare »<sup>19</sup>). Anche qui, evidente platonismo. Se si pensa che l'origine di questo rovesciamento della dialettica hegeliana è in Trendelenburg, ed all'importanza che questo pensatore ebbe per la formazione del pensiero kierkegaardiano<sup>20</sup>), si vede subito l'efficacia che ha

---

43, n. 1) e da Codignola e Sanna (trad. it. delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, s. a., p. 34, n. 1). La mia interpretazione è leggermente diversa da quella del Moni: l'*an sich* è secondo me il momento dell'originarietà indifferenziata, il primo dello sviluppo; l'*in sich* non è un momento dello sviluppo, bensì l'identità del concetto in sviluppo, intesa come la sostanza per cui in ogni momento il concetto in sviluppo è sempre riferito a sé.

19) Cfr. *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina, 1923. Partendo dalla difficoltà segnalata dal Trendelenburg (*Logische Untersuchungen*, 1862, pp. 25 sgg.), Fischer (*Logik und Metaphysik*, 1852), Spaventa (*Logica e Metafisica*, Laterza, Bari, 1911; e un frammento pubblicato dal Gentile nel vol. sopra cit.), di derivare il divenire dall'antitesi Essere-Nulla, pone il divenire stesso come « atto » del pensiero « pensante », come soggettività trascendentale. Si ottiene così una dialettica della « vita » e non del pensiero « pensato » (morto). Ma in questo modo l'Assoluto è pensato metafisicamente come l'*origine del reale*: si introduce la vita, mentre la pura Logica è dialetticamente prima di essa, fenomenologicamente dopo. Inoltre la difficoltà nasce solo perché ad un'analisi logica si sostituiscono, già con Trendelenburg, preoccupazioni metafisico-dogmatiche, ad una relazione di implicanza si sostituisce una relazione di causa (— come possono due concetti di quiete essere causa del movimento? — ma dal concetto di quiete può benissimo derivare il concetto di movimento!).

20) Con una critica analoga a quella dello Schelling il Trendelenburg trova che, dato che l'Essere è pura quiete, e coincide con il Nulla, il quale è anche pura quiete, il divenire ed il movimento non ne possono derivare; quindi non possono venire inseriti nel sistema salvando l'esigenza di far muovere il pensiero in se stesso, senza ricorrere all'intuizione spazio-temporale. Così cade per lui tutto il metodo dialettico. Per Kierkegaard, pure, Hegel non è riuscito a introdurre nella filosofia il movimento (cfr. il passo riportato in LOMBARDI, op. cit., p. 291): perciò K. restaura gli

nel pensiero di Gentile la preoccupazione per il problema dell'anima; il che è stato già messo in evidenza dal Carlini <sup>21</sup>).

B) Il problema che andiamo rintracciando ormai risulta chiaro: secondo un metodo di risoluzione razionale dell'esperienza, l'Anima si risolve nell'Io trascendentale, schema strutturale dell'esperienza, ed è, in secondo luogo, la concretezza di questo schema strutturale, l'identità mobile e vivente di categoria ed esperienza: lo Spirito. Ma, al contrario, essa è anche un principio individuale, che in un certo senso si oppone e resiste a questa azione del pensiero: è il peccato, la negazione dello Spirito. Rispetto al sistema della Ragione, è cioè un principio di irrazionalità, l'« Altro », nel cui nome Kierkegaard e Nietzsche <sup>22</sup>), per altre vie Chestov,

---

« onesti cento talleri » kantiani (cfr. *ibid.*, p. 292), cioè la dialettica antinomica che non ha in sé sintesi o conciliazione; per lui è dialettica di eterno e temporale, la cui sintesi, per altro apparente, e sempre mobile, è l'« istante »: ma la sintesi è apparente, e l'antinomia ha la forma di un vero e proprio *aut-aut*. In questo sta anche la divergenza di Kierkegaard dai primi romantici: l'*ironia*, in cui questi vedono il raggiungimento dell'Io Assoluto, è per lui il momento dell'« istante » (perciò estetismo), sinolo sempre rompentesi e problematico di puro essere e puro nulla (cfr. appunto la critica di Trendelenburg al « divenire » hegeliano): quindi essa, se è romanticamente infinita ed apre alla riflessione il mondo dell'esistenza (cfr. JASPERS, *Vernunft und Existenz*), è anche il momento dell'essere positivo, senza coscienza della problematicità che racchiude in sé; è mediazione di tutte le antinomie del mondo, ma è nell'Io eminentemente antinomica. Dunque non è l'Io Assoluto, ma anzi il grado più basso di esistenza dell'Io, in quanto in essa l'Io non è ancora cosciente della sua problematicità.

21) CARLINI, *op. cit.*, pp. 47 sgg.; 73, n. I; e 214 in cui il Gentile è confrontato al Jacobi.

22) Il riavvicinamento di Kierkegaard e Nietzsche dal punto di vista della scoperta dell'« irrazionale » come problematicità immanente all'esistenza dell'uomo, e della « problematicità della Ragione », che porta alla svalutazione del « sistema » in quanto questo rinnega quel punto di vista esistenziale che solo è veramente umano, è stato operato dallo JASPERS, *Vernunft und Existenz*, *cit.*



per altre ancora Klages e molti altri hanno sferrato l'attacco alla Ragione.

Così i tre momenti della teoria dello Spirito soggettivo di Hegel (Antropologia, Fenomenologia, Psicologia) e il *De Anima* di Aristotele<sup>23</sup>), non sono che sistemi di Filosofia dello Spirito. In Kant invece l'Anima è uno dei tre assoluti, delle tre *idee* trascendentali — è, come il concetto di Dio, un limite cui non è permesso applicare le categorie, poiché è l'origine delle categorie stesse. Nella *Critica della Ragion pratica* è invece l'Anima che determina, attraverso la propria legge trascendentale, il proprio contenuto. Però essa è vista nell'atto in cui si determina come legge trascendentale, diviene « legislatrice della Natura », cioè diviene Spirito; essa *prima* è inconoscibile, un postulato<sup>24</sup>): Platone direbbe un *mito*.

L'opera di Platone è costantemente rivolta al problema dell'Anima; lo sforzo di lui è di risolvere l'anima in Spirito, in Idea, o, per lo meno, in un ente partecipe del mondo ideale. Ma anche, il che corrisponde ad una fede spirituale di Platone, di risolvere l'Anima, in quanto principio di vita individuale concreta, di esistenza insomma, in Anima ideale, e quindi di nuovo in Spirito: il *Fedone* ne è il tentativo disperato, contro

---

23) Il riavvicinamento di Hegel ad Aristotele ha significato anche dal punto di vista storico-positivo. Cfr. la dichiarazione di Hegel stesso (*Enciclopedia*, III, § 378) e, per elementi aristotelici nella *Fenomenologia* del 1807, il GABLER, *Kritik des Bewusstseins*, Erlangen, 1827.

24) Veramente, postulato, cioè oggetto di una fede morale, è solo l'immortalità. Ma, per essere coerente, Kant avrebbe dovuto trovare per l'esistenza la stessa difficoltà che trovava per la prima (essendo esclusa, secondo lo spirito del metodo, un'induzione dal comportamento, o meglio, avendo una tale induzione un valore puramente analogico). Si può pensare, del resto, che conformemente alla tradizione cartesiana (Spinoza e Leibniz) *esistenza ed immortalità* siano anche per Kant concetti confluenti.

cui gravano le obiezioni di Simmia e Cebete, le quali, più che alla risoluzione dell'Anima come tale in Spirito, si oppongono alla risoluzione dell'Anima come principio di esistenza. La fede di Socrate sta salda, come appare alla fine del dialogo, quando si motteggia Cebete ostinato a chiamare « Socrate » il corpo di Socrate <sup>25)</sup>: tuttavia la dimostrazione dell'immortalità è assai più salda quando si muove intorno all'essenza dell'Anima « in sé », che non quando riguarda l'Anima, come principio di esistenza <sup>26)</sup>. La teoria platonica dell'Anima è dunque una filosofia dello Spirito. Il problema centrale del platonismo è quello di risolvere anche l'esistenza in essenza, l'Anima principio di esistenza in Anima-idea: e siccome ciò si infrange contro numerose ed insormontabili aporie, di cui il Filosofo ben si rende conto, tutta l'esistenza diventa estremamente problematica. Onde la realizzazione dell'esistenza come Spirito si presenta non più come metodo di ricerca, ma come meta ideale della vita — e la vita del filosofo allora si dice attesa della morte <sup>27)</sup>, cioè della conversione dell'esistenza in essenza, dell'Anima in Spirito. Il corpo, per il quale lo Spirito ha concretezza e significato esistenziale, si rivela in tal caso un puro negativo — un σῆμα, carcere, da cui l'Anima anela a fuggire. Ma, al contrario, è proprio per esso che si scopre l'Anima, che la si scopre nella propria contraddittorietà. Nel corpo, l'Anima non è un'essenza ideale; né, d'altra parte, l'esistenza di essa può farsi *dipendere* dal corpo, poiché l'Anima è ad esso irriducibile (cfr. la risposta a Simmia e Cebete nel « Fedone »): *compie* nel corpo una funzione a

---

25) *Fedone*, 115 c.

26) Le prove più salde sono infatti quelle in *Fedone*, 78b-80e e 92-95b.

27) *Fedone*, 61b-68c.

priori <sup>28)</sup>, in virtù della quale l'uomo (complesso anima-corpo):

α) tramuta la conoscenza sensibile in conoscenza razionale <sup>29)</sup>;

β) ha determinato il proprio Destino <sup>30)</sup>.

L'Anima è dunque un principio a priori di corporeità, un atto che determina la realtà razionale del corpo. Si trova così:

α') come *funzione e complesso di funzioni*, come essenza trascendentale;

β') come *atto* a priori per cui il Destino dell'uomo si attua *liberamente*, ma necessariamente.

Essa è, in altri termini, o un'*analogia* dello Spirito, o un *limite*: limite fra due serie, la serie naturale e quella ideale (cfr. il Demiurgo cui essa è simile) <sup>31)</sup>. Perciò essa è *mitica*, perché solo un ragionamento analogico, cioè, in ultima istanza simbolico, o un passaggio al limite la può rendere oggetto di conoscenza. Guardata nella sua trascendentalità (analogia) è Spirito, nella sua esistenzialità (limite) è atto a priori della Natura.

La teoria platonica è ripresa e portata avanti da Schelling <sup>32)</sup>. Anche per questi la libertà si risolverebbe in razionalità (autonomia): la verità dell'individuo è soltanto nell'universale, quindi anche la sua vera libertà è nell'universale. A ciò lo porterebbe anche il suo spinozismo. Spinozismo tuttavia già corretto in senso leibniziano <sup>33)</sup>: l'Assoluto può essere concepito come in-

---

28) *Fedone*, 67b-69a.

29) *Teeteto*, 183-186c e sgg.

30) *Fedone*, 97c-99b e 105bc-106e-107; *Repubblica*, 614b-fine (Mito di Er); *Fedro*, 246-249b (Mito dei cavalli).

31) Cfr. *Timeo*, 29e.

32) Mi riferisco alle *Ricerche filosofiche sulla Essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano* (1809), trad. di M. Losacco, 1919.

33) Pp. 40 sgg.

differenza (come nella *Darstellung* del 1801): ma, una volta introdotta la differenza quantitativa (cioè dal punto di vista dell'*essere*, che equivale alla forma di attualità)<sup>34</sup>), i singoli reali non son più identici con l'Assoluto, ma ne *dipendono*, vi sono impliciti<sup>35</sup>). Così si manifesta a Schelling la problematicità del reale visto nella sua attualità: e due assoluti si presentano, quello del 1801, pura indifferenza, e quello del 1809 (certamente sotto l'influenza della *Fenomenologia* di Hegel), chiamato qui Dio, che, come in Hegel, appare più propriamente risultato. Ora l'esistenza (= attualità) di Dio lascia fuori di sé esseri autonomi, cioè esseri che, considerati non in sé, ma nella loro attualità, non si risolvono in Dio<sup>36</sup>). Perciò Schelling deve considerare Dio e lo Spirito (in generale l'Assoluto) come fondato su di un doppio principio: a) l'Essere in quanto esiste, e b) l'Essere in quanto è semplice fondamento di esistenza<sup>37</sup>). Questo semplice fondamento è un'irrazionale natura che resiste alla luce dell'intelletto ed al contempo ne è la brama (*Sehnsucht*) primordiale<sup>38</sup>). Così Schelling è posto di fronte alla Natura che è in atto nella Ragione, alla Ragione attuale solo nella Natura: in una parola, a quella figura in sé contraddittoria e drammatica, cui

---

34) *Esposizione del mio sistema filosofico*, trad. it. di E. De Ferri, Laterza, Bari, 1923, §§ 24-28.

35) *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 42 sgg.

36) In Leibniz, che aveva già visto molto chiaramente il problema, vi si risolvono con un processo infinito. L'esistenza, infatti, è una « vérité de fait », oggetto in Dio di una « scienza visionis ». Ma siccome in Dio è la ragione di ogni « vérité de fait », in Dio è la risoluzione di ogni reale esistente: risoluzione però attraverso una serie infinita di ragioni. Cfr. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, L. Couturat, 1903: « Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum », p. I; e « Primae Veritates », pp. 518 sgg.

37) *Ricerche filosofiche*, cit., p. 56.

38) *Ibid.*, p. 57.

Hegel aveva dato realtà soltanto transitoria, ma che tuttavia, partendo dal reale *in fieri* (cioè attualmente esistente) appare il vero stadio di concretezza: la Natura esistente, in carne ed ossa. Ciò che caratterizza l'esistenza di questo essere, non l'esistenza assoluta, ma la sua esistenza particolare e finita, è la brama, il volere non come volontà tutta dispiegata nella luce (che caratterizza lo Spirito e la Personalità)<sup>39)</sup>, ma come tendenza in generale: il che, come vedremo, è per noi il fondamento del *valore*. Ed è per Schelling il fondamento della libertà come arbitrio, come libera possibilità del bene e del male; in quanto l'equilibrio di Natura e Ragione non è mai completo. Tale libertà come arbitrio è l'*atto* dell'esistente. Ma, poiché l'esistente individuale (nella nostra terminologia l'*esistente simpliciter*) è pure un momento di Dio (cioè, c. s., un « ente »), la sua libertà è *prima* della sua realtà ontica (in Dio), è un atto *trascendentale* che è alla base di tutto l'operare dell'esistente nell'essere, e dipende dalla sua « essenza » (cioè dall'originaria posizione di sé)<sup>40)</sup>.

La scoperta di sé come esistente, come uomo in carne ed ossa, così e così determinato, è per Kierkegaard<sup>41)</sup> la storia eterna dell'Anima. Fin che l'uomo è immerso nell'essere, è volta a volta le cose dell'essere, e, se si pensa in confronto ad esso, appare un Io vuoto (*estetismo*). L'Io quindi in questo stadio *dispera*, perché in ogni caso *non ha se stesso*. La dialettica che qui si presenta è quella di Essere-Nulla: non il « Nulla » hegeliano, che è la semplice opposizione ritornante a sé nel divenire (quindi, in

---

39) Ibid., p. 65 e p. 72.

40) Ibid., p. 90 sgg.

41) Mi riferisco soprattutto al *Traité du désespoir*, cit. Quello sopra esposto è piuttosto un tentativo di interpretazione complessiva del pensiero di K. (tenendo conto di altre opere, soprattutto di *Entweder-Oder*) che un'esposizione riassuntiva.

sostanza, un semplice *momento* dell'Essere); il Nulla della disperazione è, invece, proprio quello che rende nullo ogni divenire, che esclude ogni conciliazione, perché la conciliazione significherebbe di nuovo l'Essere, l'Essere del Mondo <sup>42</sup>). Qui l'Anima si trova al bivio: se sceglie sé, nullifica il Mondo, se sceglie il Mondo nullifica sé. Il « passaggio » è così, in ogni modo, negato: fra Essere come realtà del Mondo, e Nulla come « esclusione » di esso, non passa antitesi dialettica, ma incompatibilità assoluta — ogni concetto intermedio dovrebbe essere o mondano o antimondano, cioè non potrebbe essere intermedio — quindi non si dà « passaggio ». Infatti non si tratta qui di due categorie della razionalità del Mondo, ma di due dimensioni dell'uomo che esiste, che esiste come Anima e come Spirito.

*L'Anima è in questo « Nulla » che si ottiene con l'eliminazione successiva di tutto ciò che sia Spirito* (cioè sia momento della realtà naturale e storica): è per un atto di volontà, volontà di disperare, di essere perduta per il Mondo, di non aversi più come essere del mondo, ma di aversi nella propria eternità come superamento del tempo.

---

42) A questo riguardo M. Heidegger, sebbene la sua posizione sia per molti rispetti confusa, ha dimostrato chiaramente (cfr. *Was ist Metaphysik?*) che non è l'Ente che viene nientificato dall'Ente, ma sia il presentarsi del Nulla che nientifica. Tuttavia non è chiara quale sia quella totalità in cui e di fronte a cui sorge l'angoscia rivelatrice del nulla. Come vedremo più innanzi, qui Heidegger coglie solo un aspetto della complessa dialettica individuo-totalità-nulla, tentando di ridurre al rapporto uno-tutto, quello che invece è fondamentalmente un rapporto serie-limite. L'uno non si nientifica di fronte al tutto, ma, se mai, si risolve in esso; piuttosto, l'uno, in quanto esistente, si presenta al tutto come un niente, e con ciò lo nientifica. D'altra parte, l'Io come tutto è nientificato dal Nulla: la scomparsa del Tutto porta con sé la scomparsa dell'esistente, ma ne è al contempo l'affermazione. Perciò il niente non è rivelazione dell'essente, bensì rivelazione di un esistente in sé irriducibile all'essente: rivelazione, quindi, della radicale « fenomenicità » dell'essente.

*L'Anima dunque si acquista a sé, nella sua eternità, con un atto di volontà, che determina il suo Destino.*

C) Ma l'Anima così concepita, come un Nulla di fronte all'Essere e allo Spirito, è una realtà affatto *mitica*. Infatti essa si scopre con la successiva eliminazione di tutto ciò che può essere pensato, ridotto a legge, posto in relazione con l'eliminazione, in generale, di tutto ciò che per il pensiero è reale.

Eppure questo mito non sorge da un antirazionalismo, ma solo un razionalismo integrale lo può scoprire. Le filosofie irrazionalistiche, infatti, non separano un mondo dell'Essere da un mondo del Nulla: esse parlano soltanto di un preteso piano ontologico inaccessibile alla Ragione, magari inconoscibile. Esse fanno ciò in virtù di un dogmatismo (implicito o esplicito) che limita arbitrariamente il campo della Ragione; così questo irrazionalismo è piuttosto una critica dell'*intelletto* operata dal punto di vista della Ragione, la scoperta che un certo piano dell'Essere è inaccessibile alla mente, dati soltanto certi *strumenti* dell'intelletto. L'irrazionalismo parla di questo nuovo dominio ontologico che esso è venuto scoprendo, *dimostra* la manchevolezza di certi strumenti e certe categorie, in una parola, *fa una metodologia* di questo preteso campo irrazionale, e con ciò stesso lo porta nella Ragione. Ciò che è pensato come *reale* è perciò stesso *razionale*: per il fatto stesso che è pensato, è già fondato nella realtà per il pensiero, vale a dire per la Ragione. L'irrazionalismo si riduce sempre alla scoperta di uno speciale problema gnoseologico, ma in generale non ha senso, perché, se io penso qualche cosa, *eo ipso* ho i mezzi per pensarlo<sup>43</sup>).

---

43) Resta tuttavia nell'irrazionalismo, p. es. di un Bergson, un serio problema filosofico: l'elaborazione di una nuova metodo-

Ma il problema dell'Anima è fuori del problema gnoseologico: essa non è un piano ontologico che la Ragione non possa risolvere in relazioni, ma un *limite* di tutti i piani ontologici, ciò che per essenza non può sottostare ad alcuna categoria dell'Essere: è quel salto dalla potenza all'atto, che, per quanto si moltiplichino le mediazioni, resta sempre un salto, per cui occorrerebbe un' *intuizione intellettuale*, per dirla con Kant, o una *scientia visionis*, per dirla con Leibniz. Dunque è un puro limite sempre in atto, e mai dato: un mito.

Di questo mito Hegel e Spinoza, come ogni puro razionalista, *non dovevano tener conto*: è il contenuto di questo atto dell'esistere che costituisce il mondo della Ragione, né questo contenuto si può far sorgere dall'Anima, anche se quest'Anima è il Dio romantico, « con una pistolettata ». Hegel combatte in realtà non contro il mito dell'Anima, ma la pretesa che esso abbia in genere un significato positivo. Una scienza positiva deve ignorarlo, ed è scienza a patto di non servirsene. Una consapevolezza filosofica, invece, deve oramai decidersi a riconoscere questo limite. Alla filosofia si prospetta, ora, una doppia possibilità

α) o, riconosciutolo, operare « come se » non ci fosse (ma, una volta scopertolo, dovrà ormai condurre tutti i ragionamenti a quel limite): compito della filosofia scientifica;

β) oppure operare « come se » costituisse un piano ontologico della Ragione, per scoprire così le strutture metatrascendentali di essa: compito della Mitologia filosofica (Metafisica) e, in particolare per

logia relativa ad un determinato piano rispetto al quale si rivelano insufficienti i metodi intellettualistici offerti dalla tradizione culturale.



quanto riguarda l'ipotesi dell'Anima divina, della Teologia<sup>44</sup>).

D) L'obbiezione che una simile concezione solleva spontaneamente è che in questo modo si ritorna in piena Metafisica. Certo — lo abbiamo già spesso ripetuto: una filosofia analitica, qualsiasi ne sia il metodo, si muove sempre sul piano dell'Essere e dello Spirito, mai su quello dell'esistenza e dell'Anima. Ma l'Essere e lo Spirito hanno un limite, per cui le relazioni sussistenti all'interno di essi, pur se vengono a costituire un sistema in sé necessario, sono a sé contingenti. Perché il sistema sia così e così organizzato e non altrimenti è quel problema a cui filosofo mai poté rispondere. Esiste un fatto di pensiero, che è logico perché è sul piano della Ragione, risolto in termini di pensiero, ma non determinato da un'ipotetica necessità della Ragione. La storia della filosofia offre di ciò innumerevoli esempi: il piano ideale che in essa volta a volta si può scoprire è sempre tanto formale e generale, la cronologia ideale per adattarsi a quella reale deve farle tanta violenza, che la concretezza della storia appare sempre contingente e con un fondo di arbitrarietà, anche nei tentativi meglio riusciti, come, p. es., nelle *Lezioni* di Hegel.

« Opium facit dormire  
quia est in eo virtus dormitiva ».

L'indagine della *virtus dormitiva* si può spingere innanzi quanto si vuole, ma sempre si arriverà ad un quid « cuius est natura sensus assopire ». Sarà chiara

---

44) Spetta proprio ai teologi, e precisamente al Barth (*Der Römerbrief*, 1919) e al Brunner (*Religionsphilosophie-evangelische Theologie*, 1927) la scoperta di questo rapporto fra Filosofia e Teologia: la Teologia è, per la Filosofia, impossibile, perché presuppone un tutt'altro orientamento dello spirito, il quale ammetta quella serie di assurdi e di scandali che è contenuta nella rivelazione, come rivelazione appunto di una tutt'altra dimensione, che è reale solo a patto che si capovolga il senso della parola, negan-

gran parte del processo, ma l'*ultima ratio* del fenomeno resterà un « fatto ». Di ciò accorgendosi, Leibniz ha distinto le « *vérités de fait* », assegnando loro come principio una « ragion sufficiente » che è: 1) un postulato del sapere, 2) soltanto sufficiente, cioè tale da render comprensibile, ma non necessario, il fenomeno. È il noumeno kantiano, nell'interpretazione del Maimon.

Questo limite però non è *al di là* dell'Essere, nel senso che sia una realtà « estranea »; esso « in sé » comincia dove l'Essere « in sé » finisce, ma è viceversa onnipresente nell'Essere stesso, è quella *negatio* che ne costituisce la *determinatio* — non però nel senso spinoziano, cioè non come figura determinata dell'universale, ma nel senso leibniziano di concrezione e infinita polivalenza dei diversi piani dell'Essere. Tali piani sono compossibili (e quindi possono *μετέχουσιν* dagli esistenti contingenti) proprio perché al loro limite hanno il *nulla*. La dialettica della non-contraddizione posta tra Essere ed Esistere è in tal modo l'origine di quella dialettica della contraddizione, che dopo Kant è divenuta lo strumento per l'analisi filosofica dell'Essere, la stessa struttura fondamentale di esso <sup>45</sup>). Essa è trascen-

---

dolo al mondo delle realtà umane (quindi della Ragione). La fede (espressione che va intesa nel senso di angoscia kierkegaardiana e heideggeriana) è l'atto (non il « sentimento ») che rivela questa dimensione totalmente altra.

45) Ho già mostrato altrove (*Dialettica e principio di non contraddizione*, in *Archivio di Filosofia*, 1937, fasc. IV, p. 291 sgg.) che la dialettica per opposizioni vale là dove il reale (cioè il reale del pensiero) non sia fissato « in sé » o « per sé », ma dove esso sia in divenire, cioè risolubile in una molteplicità di rapporti. Ora, questo divenire o molteplicità di rapporti è solo nel fenomeno: in ciò che è in sé, o per sé, non è nulla, cioè non è qualche cosa determinata da una propria sfera o piano di rapporti, ma invece è assolutamente vuota di predicati assoluti. In altri termini, il fenomeno è una semplice funzione, risultante da relazioni indipendenti (logicamente) dal fenomeno stesso. Così dunque una compossibilità di opposti è data dal fatto che il fenomeno « in sé »

dentale rispetto a strutture trascendentali: ciò che rende concrete le strutture trascendentali stesse e costituisce al contempo la loro forma *a priori*. In applicazione di ciò, possiamo dire: riguardato come rapporto Anima-Spirito, l'uomo agisce come Spirito solo perché è Anima: l'Anima è dunque l'origine determinata di quella vita spirituale, che di per sé sarebbe indeterminata, e che mediante l'Anima si determina in momenti particolari.

Il Carlini <sup>46)</sup> ha visto chiaramente la funzione di questa ipertrascendentalità, però l'ha illegittimamente interpretata come trascendenza. Per non giuocare sui termini, certamente una trascendenza così intesa è un concetto compossibile con le conquiste della civiltà moderna. Ma il Carlini ha avuto torto di determinare questa trascendenza come Dio (e per giunta con l'ibrido Dio della Teologia cattolica), e l'esperienza dell'Anima *simpliciter* come esperienza religiosa. Questa scoperta di una nuova dimensione dell'Io può essere altrettanto l'accadimento fondamentale della Filosofia. Potrebbe essere proprio quella scoperta della problematicità di tutto il reale, che è alla base della spiritualità del filosofo, quella « meraviglia » che determina l'uomo a filosofare. Insomma, perché dobbiamo negare a priori che esista un'« esperienza » filosofica <sup>47)</sup>, e affermare che il

---

non è nulla. Ora, nelle relazioni costituenti il fenomeno, i parametri e le variabili indipendenti si alienano, cioè si negano, per dar luogo ad una realtà affatto diversa (ciò Kant chiamò *sintesi a priori*): perciò determinano la loro genericità negandosi, vale a dire divenendo, nella relazione, qualcos'altro.

46) Cfr. *La Religiosità dell'Arte e della Filosofia*, 1934; *Il Mito del Realismo*, cit.

47) Per « esperienza » intendo qui — e, salvo avvertimento contrario, solo qui — quella particolare esperienza riflessa che si muove sul piano dello Spirito e ne « sperimenta » come un contenuto le strutture formali costituzionali.

filosofo, scoprendo la propria interiorità, passi dalla filosofia alla religione? Dal sapere alla fede? Ma la filosofia c'è, esiste, è una grande realtà autonoma, anzi la più autonoma, della vita spirituale, non un'anticamera del Paradiso: tanto peggio (o meglio) per chi non la vive; è l'eterna provinciale antinomia scienza-fede: con la povera filosofia sballottata da una parte e dall'altra, senza una propria benché misera capannuccia. Ma la filosofia, pur essendo diversa dalla fede, non è scienza: è un atto di fede quello che ci rende scienziati<sup>48</sup>), un atto di dubbio quello che ci rende filosofi. L'esigenza filosofica vera e propria comincia proprio là dove finisce quella scientifica: è un atto scettico, per cui all'uomo si rivela in sé e nel suo complesso la problematicità di tutto il mondo del reale, della storia, dello Spirito.

La religione può essere altrettanto « mondana » quanto la filosofia — la filosofia altrettanto poco quanto la religione. La critica religiosa alla filosofia è stata sempre accompagnata da una critica alle forme mondane di religione (Pascal contro Cartesio e i Gesuiti; Kierkegaard contro Hegel e il clero di Danimarca); la critica della filosofia alla religione è stata sempre accompagnata dalla critica alle forme mondane di filosofia (gli Eleati contro la mitologia pagana e contro i fisiologici; Socrate e Platone contro la religione ufficiale e contro i Sofisti e i matematici).

---

48) Per motivi fondamentalmente analoghi il Gentile ha considerate come forme appartenenti alla medesima categoria dell'oggettività sia la scienza sia la religione.

## RICERCA SECONDA

### DELLA CONOSCENZA ESISTENZIALE

1. — Il « cogito ergo sum » cartesiano ha due significati, la cui confusione fa sì che noi davanti al sistema di Cartesio rimaniamo perplessi: tutti ne sentiamo la grandezza, tuttavia, tranne pochi punti (e spesso all'infuori del principio stesso) nessun contemporaneo vi trova appiglio al suo filosofare. È quel « sum » che è equivoco: significa *sono* e significa *esisto*. Se Spinoza e dopo di lui l'idealismo hanno svolto soprattutto il « sono », già Leibniz lo sentì come un « esisto »: ed interpretò il principio come « prima verità » di fatto, cioè: l'autocoscienza esistenziale è un « fatto » che non può ricondursi in alcun modo all'identità logica. Nella nozione dell'individuo non è racchiusa mai l'esistenza di esso, bensì questa è un processo logicamente infinito; ma, d'altra parte, è un fatto primo, un « atto ».

Circa il significato di queste affermazioni si è già detto abbastanza nella ricerca precedente. Quella che ora ci interessa è un'indagine storica e logica sul problema dell'esistenzialità in genere; e, per ora, quello cui tendiamo in questo capitolo è la definizione della sfera di una Logica del giudizio esistenziale.

Il giudizio è un porre-in-relazione. Le relazioni di tipo non-predicativo sono sempre puramente ideali (tipiche le relazioni matematiche), non implicano, cioè,

*l'esistenza di oggetti posti in relazione*<sup>1)</sup> non è affatto assurda, come è sembrato a molti, l'estensione compiuta da parecchi brentaniani (Meinong e Husserl) del concetto di realtà anche agli enti immaginari, fantastici, ecc., e l'esperimentazione delle essenze nella fantasia (ampiamente usata, del resto, già da Galilei). Tutto ciò che è possibile, ossia è alla coscienza secondo strutture a priori reali, è, sul piano dell'Essere, reale. Cartesio diceva che se in sogno avessi idee così chiare e distinte come nella veglia, quelle idee non sarebbero meno vere di queste. La differenza fra fantasia e realtà di fatto, fra sogno e veglia, non è data da elementi logicamente irriducibili, ma dal presentarsi di un solo elemento del tutto nuovo e irriducibile: l'esistenza.

a) L'atto per il quale il reale si pone alla coscienza è il giudizio. Cartesio aveva distinto in esso due momenti: la percezione e l'assenso. La percezione è l'atto in cui si pone una relazione, ed è sempre vera, il che significa che, considerando la verità come contrapposta alla falsità (cioè come valore), non è né vera né falsa; essa è soltanto chiara od oscura, distinta o confusa (cioè più o meno esplicita), possibile o impossibile. La verità o falsità deriva dall'assenso, cioè da quell'atto della volontà con il quale l'uomo, l'uomo singolo (infatti l'errore deriva dalla limitazione e dall'imperfezione dell'Io), pone come vero o falso il dato della percezione.

La medesima dottrina la ritroviamo in Rosmini, il quale distingue fra idea (= « percezione » di Cartesio) e persuasione (« assenso »). Nella corrente associazionistica come nell'avversaria scuola scozzese, troviamo

---

1) L'esistenza matematica ha un senso affatto diverso, ed indica non contraddizione, costruibilità, pensabilità, ecc.

individuato l'elemento dell'atto di persuasione o assenso: il *belief* (*Glaube* dei tedeschi) <sup>2)</sup>

Cartesio e Rosmini non hanno scorto il carattere esistenziale dell'assenso, che pure derivava chiaramente dalla loro dottrina. Infatti la percezione o idea contiene già la sua verità logica: l'essere più o meno evidente, (esplicita), possibile o no, dipende dalle strutture della percezione stessa o idea; la verificazione della verità logica è sempre passaggio da percezione a percezione (da idea a idea). L'atto di assenso non modifica la struttura logica del percepito; l'atto di volontà non consiste quindi in un atto che pone l'essere del percepito, bensì l'esistere. Consiste cioè nel tradurre l'essenza in esistenza, in seno alla propria esistenza (o in seno all'esistenza assoluta di Dio). *La volontà è l'atto dell'esistenza*: il semplice Essere (relazione logica) non ha volontà: perciò è l'esistenza che pone in sé l'esistenza <sup>3)</sup>. Questo tema è svolto da Leibniz: l'esistenza di Dio è il postulato di ogni esistenza.

b) Nell'idealismo tedesco, Kant ha posto abbastanza chiaramente il problema. Le categorie e, in genere, le forme a priori, non implicano l'esistenza, ma solo la da-

---

2) Gli associazionisti e soprattutto il loro corrispondente austriaco, Brentano, identificano senz'altro il giudizio esistenziale. In ciò essi fanno una confusione fra il concetto di esistenza matematica (ideale) e quello di esistenza vera e propria: inoltre rivelano la tipica tendenza positivista ad occuparsi soltanto e solo ritenere reale ciò che in qualche modo si riduce alla sfera dell'azione e della percezione sensoriale. Tale limitazione è superata da Husserl, il quale, pur partendo *ex hypothesi* dal medesimo punto di vista, scopre come residuo dell'*ἐποχή* fenomenologica un mondo di strutture ideali valevoli per infiniti piani di realtà, per infinite varietà e dimensioni, di cui quella pratico sensoriale è una, sia pure la più interessante per noi.

3) In Schelling (*Ricerche sulla libertà*, cit., p. 63) la « volontà » è considerata come l'atto tipico dell'Assoluto — ma l'Assoluto è appunto esistenza assoluta, sintesi totale di Natura e Spirito (ibid., pp. 100-101).

tità di quell'oggetto, che, mediante la loro azione sintetica formatrice, si viene a costituire come esperienza in una coscienza generale. L'intuizione di per se stessa non è che un contenuto, il quale diviene « cosa » solo attraverso l'azione categoriale (o formatrice in genere) dell'autocoscienza. Sul piano del pensiero, dunque, operano soltanto strutture della Ragione, relative all'essenza, non all'esistenza. La realtà delle « cose » (e per « realtà » qui dobbiamo intendere l'esistenza: la realtà sul piano del pensiero ha come norma autonoma il pensiero stesso nella sua azione legislatrice a priori, universale e necessaria) rimane così postulata, così come è postulata l'esistenza effettiva dell'anima. La cosa e l'anima, se considerate come esistenza effettuale, sono *noumena*, conoscibili soltanto mediante un'« intuizione intellettuale » (la *scientia visionis* di Leibniz); se considerate come esseri, sono fenomeni dotati di esistenza solo in senso matematico, cioè il loro concetto è possibile secondo le strutture a priori dell'intelletto e della sensibilità. Il noumeno è il limite del processo di risoluzione razionale dei dati di esperienza, e, se esistenza e noumeno sono concetti equivalenti, l'esistenza è pure, nel medesimo senso, un limite.

2. — a) Perciò, dal punto di vista dell'essente, del pensiero, non vi è che l'Essere: il problema dell'esistenza si pone adunque soltanto se si postula l'atto di un esistente. Siamo così passati da Kant a Jacobi. Quest'ultimo oltrepassa la posizione kantiana, ricollegandosi agli scozzesi: quest'atto esistenziale, in cui l'Io pone sé, il mondo e Dio come esistenti — atto in cui il pensiero non è più il « penso-sono » cartesiano e spinoziano, ma piuttosto il « penso-esisto » leibniziano — è la fede, atto interiore dell'uomo che si pone nella sua individuale esistenza ed in essa trova di fron-



te a sé la « cosa », suo limite e pure intimamente connessa con sé. Con Jacobi il movimento di spiritualità dello « Sturm und Drang » giunge a piena espressione: trovare quell'atto in cui l'Io pone sé come esistente, ed individualmente esistente — l'Io si sa esistente perché ha un limite, ma volta per volta l'origine della sua realtà esistenziale esiste in quello stesso Io che se ne sente limitato. Alle due formule: dell'Io divenuto forma di autocoscienza vuota, e perciò sperduto nell'infinito della propria realtà (*Blasius*), e dell'Io che si identifica con le cose in quanto origine esistenziale di esse (*La Feu*), Klinger contrappone l'atto esistenziale che, lungi dal Tutto e dal Nulla, è sempre passione del limite e lotta contro il limite (*Wild, il Capitano*)<sup>4</sup>).

Se interpretata da questo punto di vista, la dialettica di Fichte pre-romantico acquista un valore assai superiore che non abbia in virtù della tradizionale interpretazione di Fichte romantico pre-hegeliano. In questa nuova interpretazione la critica di Fichte al concetto kantiano di noumeno avrebbe questo significato: il noumeno resta un limite solo in quanto limitiamo l'estensione della realtà razionale alla logica dell'essenza; ma se ci poniamo in seno all'atto dello spirito esistente, vediamo come questi animi il mondo circostante, gli conferisca quell'esistenza senza la quale esso stesso non è un esistente. Perché l'esistere è un'infinita limitazione, un'illimitata finitezza, cioè qualcosa che si pone come determinato per, e in mezzo, ad esseri determinati.

---

4) KLINGER, *Tempesta ed assalto*, a cura di L. Mazzucchelli, UTET, Torino, 1934. Atto III, sc. III: *Capitano*. Signori, volevo far conoscenza con Voi. Siete dell'esercito? — *Blasius*. Io non son nulla (si riaddormenta). — *Capitano*. Questo è molto. E Voi? *La Feu*. Tutto, tutto. — *Capitano*. Questo è poco.

b) Il giudizio esistenziale ha dunque per fondamento un atto pratico dell'Io, onde il « primato » famoso della Ragion pratica.

Ma Fichte (e in questo è vero iniziatore del confusionalismo romantico) cade nel paralogismo opposto a quello cartesiano, in quanto passa dall'esistente all'ente, dall'atto dell'Anima a quello dello Spirito. Inoltre, interpreta quest'atto, che già Cartesio aveva assegnato alla sfera della volontà, come Ragion pratica in senso kantiano, la quale invece si muove su di un piano puramente ontico. Se a Schopenhauer si deve riconoscere un contributo alla Filosofia, può essere questo: di aver messo in evidenza, seguendo la tradizione di Schelling, che l'atto esistenziale e positore di esistenza è una *Wille* e non un *Wollen*, cioè un atto pratico, ma in sé non ontico razionale. *È questo il piano del valore in senso stretto, considerato come fatto umano.*

Ma il paralogismo di Fichte, che in fondo anche Schelling e Schopenhauer compiono, nasce da un fatto reale fondamentale: l'atto esistenziale si trasporta sempre sul piano ontico, ed è concreto solo quando assume un carattere ontico razionale — d'altra parte il fatto ontico razionale tende sempre ad acquistare un senso esistenziale, e sempre potenzia e riempie di sé e delle sue strutture l'esistenza: l'esistenza noi la conosciamo solo quando è trasposta nell'Essere.

Questo giuoco eterno di essenza ed esistenza è la dialettica fondamentale del valore — la dialettica fondamentale della Vita.

## RICERCA TERZA

### IL REALISMO DEL VALORE

1. — a) Una polemica attiva dell'idealismo italiano, soprattutto contemporaneo, è stata quella contro il realismo del Valore, che considera la verità del giudizio come appartenente al giudizio « in sé », la bontà come appartenente all'azione « in sé », la bellezza alla cosa in se stessa, ecc.: contro tale modo di considerare il Valore si è rivendicata l'attività del Soggetto come positore dei valori: cioè, nella terminologia neo-idealistica, la *spiritualità* dei valori.

Il problema che qui dobbiamo porci è: se veramente il valore appartenga al Soggetto o non piuttosto all'oggetto (e in che senso). E siccome, formulato così, il problema è abbastanza assurdo, occorre chiarirne i termini.

Premettiamo:

α) la *coscienza* del valore è sicuramente un fatto soggettivo (appartiene al Soggetto); ma il problema che ci poniamo è quello del *contenuto* dell'*atto di coscienza* assiologico;

β) l'oggetto stesso, dato pure *ex hypothesi* che il valore gli appartenga, è qualcosa che si costituisce nel soggetto. Quindi anche il valore è per noi in quanto si costituisce nella coscienza (soggetto).

In questo senso ogni realtà è, dal punto di vista fe-

nomenologico, soggettiva <sup>1)</sup>): perciò anche il valore. La ricerca assume allora questo significato: il valore si costituisce come forma dell'atto di coscienza o come contenuto di esso? Mi spiego: « dieci monete » siano costituite in un atto di coscienza; il numero dieci deriva dagli atti di coscienza del raccogliere, ordinare le monete, contarle, ecc. <sup>2)</sup>), cioè appartiene alla *forma* dell'atto di coscienza; ma la disposizione ecc. (ciò per cui le monete sono dieci) appartiene già meno a tale forma; finalmente il colore ecc. delle monete appartiene senz'altro al contenuto dell'atto stesso <sup>3)</sup>).

Precisato così il senso del problema, ci chiediamo: il valore appartiene alla forma o al contenuto di quell'atto di coscienza in cui la cosa dotata di valore si costituisce?

Ora osserviamo che sul piano della Ragione, il soggetto è la forma od universale. Già Aristotele diceva: la sensibilità in atto è identica al sensibile in atto (*De Anima*, Γ 2, 425b e passim), l'intelletto in atto è identico agli intelligibili in atto (ibid. Γ 7, 431a). Il che significa: il soggetto (o anima in atto come soggetto) è identico alla forma degli oggetti <sup>4)</sup>. L'Anima è dunque forma.

---

1) Il significato di questo termine (« soggettivo ») è stato da me chiarito nella *Difesa del principio di immanenza*, cit., p. 292 sgg., a cui rimando per la migliore comprensione di questa ricerca.

2) Cfr. HUSSERL, *Philosophie der Arithmetik*, 1891, cap. I, II e IV.

3) Intendo per *forma* dell'atto di coscienza il complesso di atti concomitanti e connessi che perfezionano, pongono in relazione, generalizzano l'atto medesimo: atti riflessi, motivati dall'atto immediato, ma non necessariamente derivati e connessi con quello. Per *contenuto* ciò che appartiene immediatamente e necessariamente all'atto, ciò per il cui tendere a zero tende a zero l'atto stesso.

4) Per quanto riguarda il formalismo della sensibilità cfr. *De Anima*, passi scelti e commentati da V. Fazio Allmayer (Bari, 1912), p. 96.

Infatti se, dato un mio pensiero, prescindendo dal fatto che sono io, individuo così e così determinato, « in carne ed ossa » che penso, ossia prescindendo dall'esistenzialità dell'atto soggettivo, per fermarmi unicamente al suo aspetto essenziale, il pensiero che resta, esprime un'universalità, un puro rapporto, resta il pensiero come mero tessuto e trama di universali. Resta, in altre parole, il soggetto trascendentale, che il neokantismo (*Bauch*)<sup>5</sup>) ha chiarito non essere altro che la trama delle categorie nell'unità dell'appercezione trascendentale.

a) Il problema quindi si fissa in questa domanda: *il valore può inserirsi nella trama categoriale come una categoria?* La categoria è un rapporto, e, come tale, una legge di unificazione. La domanda si trasforma allora in questa: ha lo stesso senso, o senso affine, il dire che A è in relazione a B, e il dire che A è bello? Se dico « A è in relazione a B » intendo, riferendomi ai fenomeni della serie A (o agli enti della classe, o alla comprensione di essa) ed a quelli della serie B, che nella prima vi sono elementi tali da poter esprimere determinati elementi della seconda (cioè tali che possano essere sostituiti da quelli di B o viceversa, dando origine ad un'equazione logica). Si tratta cioè dell'ordine logico di certi rapporti posto nell'unificazione compiuta dal soggetto. Così, se dico « A è un'unità » significa che A, posto in relazione con B, C, ..., è in relazione univoca con essi. Se dico invece che « A è bello » non dico nulla delle sue relazioni con altri enti, non altero affatto le equazioni logiche in cui lo posso porre con gli altri enti; e neppure indico un'univocità delle relazioni di A, che può essere un complesso di enti non in relazione, o tali, per lo meno, che la relazione di essi non sia implicita né

---

5) *Das transzendente Subject*, cit.

comunque connessa con la bellezza del contesto. Ciononostante la bellezza di A implica pure una certa relazione, fondata su di un complesso di qualità dell'oggetto. Relazione al soggetto individuale, relazione che potremo indicare con la massima genericità come relazione di piacere. In quanto è bello A non si pone nella coscienza come relativo a B, C, ..., ma unicamente come relativo alle sue stesse qualità unificate non dalla bellezza, ma dal piacere *per* la bellezza. Quindi la bellezza (e così il valore in genere) è una relazione della cosa a se stessa, in quanto costituita in una certa coscienza individuale <sup>6</sup>).

b) La *Critica del Giudizio* kantiana stabilisce una differenza fondamentale fra giudizio *riflettente* e giudizio *determinante*. Il primo è caratterizzato dall'aver un valore universale, senza un'universalità necessaria quale invece è quella della sussunzione di un particolare ad un universale (e questo è appunto il giudizio determinante). Che significa quella universalità non necessaria? Non la categoria, ché, se essa ci fosse, il giudizio sarebbe necessariamente universale. Allora questa universalità non necessaria posa sul *disinteresse*, cioè sul fatto che nel giudizio di valore in genere <sup>7</sup>) il soggetto è

---

6) La conclusione sarebbe dunque che, mentre la relazione e la predicazione logica è soggettiva, la predicazione di valore è oggettiva. La paradossalità di tale affermazione è puramente verbale: deriva dalla particolare concezione del « soggetto » sopra accettata, e dalla lingua italiana che non distingue fra « obiettivo » nel senso di indipendente da particolari stati affettivi psicologici (in tedesco *objectiv*), e « oggettivo » nel senso di « appartenente alla cosa » (in tedesco *gegenständlich*). Qui « oggettivo » va preso, naturalmente, in questo secondo senso.

7) L'estensione dei risultati della *Critica del Giudizio* non solo ai giudizi estetico e teleologico, ma a tutti i giudizi di valore in genere potrebbe urtare, oltre che contro il testo dell'Opera kantiana, anche contro la diversa trattazione del valore morale operata da Kant stesso. Qui però si tratta, operando in profondità nella ricerca kantiana, di toglierne il dogmatismo per cui, data una certa

posto di fronte all'oggetto come a puro oggetto, reale soltanto come possibilità concreta, non già come esistenza condizionata.

L'antinomia del giudizio di valore in genere ha dunque questo significato: da una parte il Soggetto è, proprio in quanto soggetto esistenzialmente determinato, l'origine del Valore (a rigore, non le cose sono belle e sublimi, ma lo stato del soggetto è bello e Sublime): è il soggetto come spirito esistente che dà senso assiologico al mondo oggettivo. Ma, d'altra parte, nel giudizio assiologico l'oggetto vale puramente come oggetto, come un ente del tutto indipendente e, rispetto alla modalità, oggetto di un piacere necessario (senza concetto, tuttavia).

Lo sviluppo di questa antinomia è uno dei compiti fondamentali di una dottrina reale, o Fenomenologia, del Valore. Per ora osserviamo soltanto che il primo momento dell'antinomia si comporta a rovescio del secondo. Di fronte alla realtà autonoma ed esistenziale dell'oggetto il soggetto sospende questa esistenzialità, e si comporta come forma pura dell'oggetto stesso, come coscienza della struttura a priori di quello, come Spirito o razionalità trascendentale. Il giudizio riflettente, insomma, è la posizione dell'essenza (non concetto) dell'oggetto in seno alla razionalità — come tale richiede un atto di ἐποχή.

2. — a) Che significato ha, in genere, questa ἐποχή? Per la scoperta della struttura fondamentale del giudizio riflettente ci sono di guida le ultime opere di Husserl<sup>8</sup>).

---

forma di moralismo propria di Kant, i due momenti del giudizio di valore sono separati e considerati essenziali a due valori diversi. L'obiezione, che pure questo moralismo kantiano riflette un'esperienza morale non certo di poca importanza, troverà la sua soluzione fuori di questi preliminari, nel corso della Fenomenologia del valore, parte seconda.

L'Essere esistente, l'Io come persona umana del pensatore, si trova immerso nel mondo e si costituisce come persona psicofisica così e così determinata: in questo costituirsi è legato ai vari orizzonti posti dalla persona stessa mediante il suo rapporto con un corpo dotato di organi di senso, legato alle strutture spazio-temporali della Natura, ecc. Proprio perché si costituiscono in questi vari orizzonti, le cose si costituiscono come cose esistenti, ed il giudizio in cui si riflette tale costituirsi è un giudizio esistenziale. In tal modo le cose sono conosciute in rapporto a me, ed in rapporto tale che per esso quelle sono in vari gradi di indipendenza da me, ed io sono in vari gradi di dipendenza da loro: tuttavia queste due serie di gradi convergono verso un punto di separazione costituito da una fondamentale unità reale, che stabilisce il senso, tanto delle cose, in quanto esse sono per me, quanto di me stesso, in quanto io sono per le cose.

A questo momento importantissimo della Fenomenologia della coscienza, momento che costituisce il fondamento fenomenologico, il senso logico, la possibilità razionale dell'esistenza umana, manca tuttavia ogni esistenza del soggetto come delle cose. Cioè, in questo momento si rivela nella sua purezza il fondamento trascendentale di ogni rapporto ontologico ed esistenziale, ed una serie di puri rapporti ontologici che hanno « senso » (possibile) esistenziale, pur non essendo esistenziali.

Questo puro rapporto, in cui il mondo si costituisce in me in quanto sono un Io vivente e determinato (sulla base di quest'atto che è in sé esistenziale, ma non esistente), è il fondamento di un Io puro e correlativamente di un Cosmo di puri rap-

---

8) *Ideen*, Saale, Halle, 1930; *Formale und transzendente Logik*, 1929, VI; *Méditations cartésiennes*, Colin, Paris, 1931.



porti, l'universalità del quale consiste unicamente nella purezza, cioè nella pura ontologicità, liberata da ogni orizzonte intenzionale. L'ἐποχή è dunque l'atto che libera la pura struttura del giudizio riflettente <sup>9)</sup>).

Concludendo: *il giudizio riflettente fissa l'essenza di ciò che è esistente, quindi l'universalità del valore come struttura che si inserisce nell'Essere.*

b) Se ora ci poniamo la domanda: come il Valore, mediante e nonostante la sua origine esistenziale, si inserisca nell'Essere, siamo rimandati a quello più generale, postoci da Schelling: quale sia il rapporto fra Natura e Ragione. In altre parole, ci troviamo di fronte al problema della realtà effettuale dello Spirito.

Per ora ci chiediamo soltanto e più semplicemente a quali condizioni il Valore si inserisca nell'Essere. Ora è chiaro questo: la pura essenza del valore è la Natura considerata *simpliciter* come Natura; cioè il Valore è essenzialmente l'ontologicità stessa della Natura nella sua autoespressione in quanto correlato concreto del puro Io. Dunque è la Natura come deve essere, liberata dai molteplici orizzonti. Perciò è necessario che il Valore assuma al contempo forma deontologica e forma ontologica, cioè che si operi un accordo fra quelle che sono le strutture della Natura quale essa è nella sua attuale legislazione determinante, e quelle che sono le strutture della Natura quale essa tende ad essere nella propria autolegislazione riflessa. Tale accordo è dato dalla condizione a priori di ogni legalità della Natura, cioè dalla forma generale della Ragione.

Siamo così ritornati a Kant, riproducendo la sostanziale conclusione della *Critica della Ragion prati-*

---

9) L'ἐποχή è, a sua volta, uno speciale giudizio riflettente. Ma esso poi si esprime mediante giudizi determinanti che conferiscono natura logica alle relazioni ed essenze così isolate.

ca: estendendone le conclusioni dal valore morale al Valore in genere, possiamo dire che il Valore è un dover essere della Natura, che vale in essa soltanto a patto che assuma la forma razionale dell'Essere della Natura, cioè di legge naturale. Le forme a priori di quest'Essere della Natura, di questa legge naturale, sono appunto le categorie ed i rapporti funzionali di esse, studiati nella *Critica della Ragion pura*.

Ma in tal caso le categorie non sono valori, bensì condizioni della legalità (universalità e necessità in genere) della Natura in quanto essa si costituisce come Essere puro in un Io puro, che è a sua volta un essere. Le categorie sono condizioni dell'ontologicità in genere di ogni relazione che si ponga alla coscienza condizioni della validità ontologica del Valore.

c) Perciò non possiamo risolvere il Valore nell'atto puro dell'appercezione trascendentale: una teoria del Valore è quindi legata ad un realismo metodologico. Vale a dire che dobbiamo considerare la cosa in sé come costituita di fronte al soggetto — una realtà che, pur dovendo essere analizzata nella corrente della coscienza, si trova di fronte e sta essa stessa di fronte ad un polo della coscienza, il Soggetto od Io: dall'incontro di essi nasce il Valore.

La caratteristica dell'Essere spirituale <sup>10)</sup> è quella di essere una connessione dell'oggetto con un soggetto-oggetto, in cui non solo l'oggetto è per un soggetto (come nel mondo idealistico della Ragione), ma anche il Soggetto è per l'oggetto e per altri soggetti — in questa reciprocità sta appunto il Valore.

Se consideriamo la pura relazione (cioè ci poniamo da un punto di vista ontologico-teoretico) l'oggetto è un sentito o un pensato, non un desiderato, apprez-

---

10) Cfr. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, 1933, pp. 107-112.

zato, voluto, poiché in questi atti l'oggetto si costituisce come autonomo. Ora questa autonomia dell'oggetto, che dal punto di vista idealistico della Ragione è soltanto un limite alla risoluzione razionale (Maimon), è appunto la « cosa in sé », più in generale il « noumeno ». Ed è l'esistenza: il mondo del Valore è allora quello del realismo trascendentale.

Come conclusione metodologica, ad un'indagine sul Valore si presenta un compito che è duplice in una postulata unicità: da una parte tener ferma la presenza di un atto esistenziale che è alle origini del mondo dei valori, dall'altra tenere pure fermo il fatto che questo mondo si inserisce nella trama razionale delle categorie ontologiche. Quindi due, per così dire, Logiche: una Logica esistenzialistica ed una Logica ontologica, che si intrecciano e reggono il piano assiologico.

## RICERCA QUARTA

### FONDAZIONE METAFISICA DEL CONCETTO DI VALORE

1. — *a)* L'Anima ha per suo contenuto oggettivo lo Spirito, ma d'altra parte questo è concreto solo nell'Anima, fuori della quale o è un fatto fisico (telecolorate, carte impresse da caratteri ecc.) o è una semplice astrazione — astrazione superata solo nella coscienza psicologica, cioè nel fatto che la realtà è posta come tale, e precisamente come propria realtà, in un'Anima esistente in questo e questo modo, qui ed ora.

Questo rapporto generico tra lo Spirito come Essere puro e lo Spirito come attualità psicologica si può determinare come *Natura*. In questo concetto si racchiude al contempo il passato come il futuro dello Spirito, ciò su cui lo Spirito si eleva vittoriosamente come legge, norma ed universalità, ma anche ciò a cui lo Spirito deve ritornare perché la legge, l'universalità, la norma siano in generale qualcosa che non equivalga a un nulla. Lo Spirito è trascendentale; e questa trascendentalità, se lo libera in piena autonomia, d'altra parte lo rimanda sempre a quel suo passato o contenuto, che dallo Spirito stesso è giustificabile, ma non derivabile. Ogni « deduzione trascendentale » ha soltanto il senso, che le

ha assegnato Kant <sup>1)</sup>, di « giustificazione a priori »: consiste nel collocare in seno al ritmo dialettico della Ragione la forma corrispondente a quel dato contenuto. E quest'ultimo è proprio dato, in quanto la corrispondenza di esso alla forma secondo l'esigenza, fondamentale in ogni razionalismo, che sia unica o almeno univoca, è sempre in un certo senso arbitraria (contingente): è così perché è così.

b) Questo passato dello Spirito, che ne è al contempo il contenuto, è dunque la Natura, ma, più adeguatamente, l'Anima. Se lo Spirito è ridotto a pura relazionalità, esso è concreto come conoscenza, e precisamente nei diversi gradi e tipi di conoscenza. Ma della conoscenza, come di quel fatto che c'è ed ha un valore, che è opera di uno sforzo — insomma di quel processo che ha nella razionalità del vero la sua struttura, ma la possiede soltanto come scopo e risultato — il protagonista è un Soggetto conoscente, e non il Soggetto in generale, bensì *quel* soggetto, come sarebbero il signor Kant, il signor Newton, il signor Einstein, ecc. Cioè, il protagonista della concretezza della teoresi è un'Anima, il cui movimento si esprime come Spirito. L'Anima non è solo il fattore, il *medium* indifferente in cui si attua il processo del conoscere — tanto meno se lo Spirito è pensato in altri suoi momenti come arte moralità religione ecc. — è proprio per l'Anima che le figure della Ragione e dello Spirito, costituenti in sé un sistema eterno, si attuano nel tempo, in quel determinato modo. L'attualità della tipologia della Ragione e dello Spirito <sup>2)</sup>, l'esistenza di una caratteriologia e tipologia

---

1) *Kritik der reinen Vernunft* (Reclam, p. 159): « Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegebenstände beziehen, die transzendente Deduktion derselben... ».

2) Su ciò vedi il mio articolo *Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica* in *Giornale critico della Filosofia italiana*, 1938, fasc. VI.

dei filosofi, degli scienziati, degli artisti ecc., deriva proprio dalla presenza di quel quid che è l'Anima: nello Spirito per prima cosa si esprimono le Anime.

c) L'Anima, quindi, è la *Natura dello Spirito*.

Ma essa, a sua volta, non ci appare un dato primo — o discendendo, ultimo; essa infatti opera nello Spirito come *tipo* o *carattere*, cioè come qualcosa in cui è già esplicita una forma o potenzialità dello Spirito. Il carattere è manifesto come un fatto già spirituale, e, in un certo senso, universale <sup>3</sup>), perché lo si ottiene astraendo dall'uomo concreto, da ciò che l'uomo è del tutto e veramente. Si astrae, cioè, dal temperamento <sup>4</sup>), da quei dati che, in quanto sono di altri (famiglia, razza, ecc.), sembrano non appartenere propriamente e personalmente all'individuo, per il fatto che la scienza della natura può coglierli come universali e farli soggiacere ad altre categorie e ad altri metodi di analisi. Sta di fatto però che il carattere si fa sul temperamento, cioè ha per passato un temperamento, anche se lo corregge, cioè lo porta a risultati, i quali, secondo i metodi dell'antropologia naturalistica, non erano statisticamente prevedibili; ma osserviamo che, se arriva a questi risultati, poteva arrivarci — e, per arrivarci, deve far uso del temperamento stesso <sup>5</sup>). Il carattere può essere anche uno svolgimento allo Spirito della potenza del temperamento, come il pensiero del '700 (Vico e, per un problema parziale, Mandeville) ha messo in evidenza. I cosiddetti « difetti » dei grandi uomini sono

---

3) Cfr. KLAGES, *Vorschule der Charakterkunde*, 1937; in francese: *Les principes de la caractérologie*, Paris, 1930, specialmente cap. IX, pp. 165 sgg.

4) Cfr. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, trad. it. di A. Banfi, s. a., p. 57.

5) Questo è il senso psicologico della dottrina platonica del θυμός.

stati la base della loro grandezza, cioè virtù. E questi « difetti » hanno radici decisamente fisiologiche e antropologiche, cioè « naturali »: perciò la possibilità di studiarle e inserirle in un ordinamento naturale le fa apparire a Simmel « impersonali ».

Il passato dell'Anima, come carattere, è il temperamento: più in generale, se teniamo conto delle funzioni della sensibilità (organi di senso, istinti fisiologici, ecc.) determinanti il temperamento, il passato dell'Anima è il corpo come organismo vivente (*Leib*). Inutile dire che, a sua volta, l'organismo è determinato, nelle sue funzioni, dal corpo come essere della natura fisica (*Körper*).

Dunque la *Natura dell'Anima è il corpo*, cioè *simpliciter* la Natura.

d) Ora, la possibilità dello Spirito di essere qualcosa, e non una pura astrazione, cioè, in generale, di essere reale, è fondata appunto sulla mediazione del corpo; da questo ha origine, con l'intermediario dell'Anima, quel piano di concretezza esistenziale, che è il piano psicologico. Se l'Anima è sempre oggettivamente come Spirito, lo Spirito è oggettivo nell'Anima. Le semplici strutture trascendentali dello Spirito, come la vuota esistenza dell'Anima, sono qualcosa in grazia di un movimento immanente, per cui lo Spirito ha di fronte le cose come cose e al contempo le supera nella loro mera esistenza e datità; così l'Anima sa qualcosa del mondo, e in quel sapere sa al contempo qualcosa di sé, in virtù del sapere le cose, anche in un primordiale presentarsi di esse come apparenze e qualità.

Il senso è questo piano di mediazione infinita tra forma e contenuto, coscienza e soggetto della coscienza; e il senso, in cui consiste l'attualità psicologica, è l'espressione — nei confronti dell'Anima e sul piano

della Ragione — della corporeità. Il corpo è dunque l'infinita mediazione fra Spirito e Natura.

e) Per l'attualità dello Spirito come Anima, e la conseguente costituzione di un Io psicologico, la funzione del corpo si manifesta in un altro modo, apparentemente opposto al precedente, come origine della « riduzione », mediante la quale si ottiene una « sfera di appartenenza » <sup>6)</sup>.

Quella che qui va presa in particolare considerazione è la funzione del senso. Riguardo alle sue strutture intenzionali, tale funzione si presenta in un duplice aspetto:

1) presenta dei dati definiti in se stessi, privi al loro interno di movimento che si collochi nella sfera della sensibilità — cioè tali che al di là di essi non c'è niente. Sebbene anche questi dati concorrano, come elementi, alla costituzione di oggetti, tuttavia essi non rimandano ad altri; quindi non sono dati intenzionali. Si possono in generale dire dati *hyletici* <sup>7)</sup>. Siccome non costituiscono nulla al di là di sé, formano un senso detto in generale « interno ». Questo costituisce un primo nucleo fondamentale, la cui organicità sistematica rappresenta una « sfera di appartenenza » (Husserl) o « massa appercettiva » (in termini herbartiani): la sfera di appartenenza dell'Io come soggetto concreto, Spirito animato, Anima spirituale.

2) Invece il senso « esterno » (chiamato così perché, studiato con i metodi della scienza della natura, si localizza alla periferia del corpo) costituisce oggetti, di cui certe proprietà sono date e certe motivate e riman-

---

6) Cfr. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, cit., V, § 44, specialmente p. 81.

7) Il termine è preso da HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Saale, Halle, 1928, § 85, pp. 171 sgg.



date (« orizzonte intenzionale »)<sup>8)</sup>. La motivazione ed il rimando dipendono:

a) dalla situazione spaziale del corpo. Però osserviamo che l'intuizione dello spazio dipende da quell'orizzonte, non lo costituisce, vale a dire è a posteriori rispetto a quello, e connesso con l'esperienza del corpo come mediatore fra coscienza ed Io;

b) dalla situazione nel tempo, sia

α) nel senso meccanico di azioni, successive nello spazio — il tempo come dimensione del mondo fisico, sia

β) come coscienza interna del ricordo, del rimando, dell'aspettativa.

Nel senso (α) il tempo è mediato dal corpo, nel caso (β) è mediato dal senso interno, cioè da ciò mediante cui il corpo si è costituito come proprio.

c) Dal complesso di sensazioni interne, cioè dal nucleo dell'Io (« massa appercettiva »).

In complesso la cosa si costituisce per l'intermediario del corpo, come « esterna » al corpo stesso, e quindi esterna alla massa appercettiva dell'Io psicologico, la cui sfera d'appartenenza è, in sé e soprattutto in rapporto alle cose, rappresentata dal corpo. L'Io psicologico è dunque un'unità psico-fisica. In essa si distingue un mondo interno all'Io, e un mondo al di là dell'orizzonte intenzionale dell'Io, e perciò in questo senso — solo in questo — trascendente.

Risultato: il fatto e la coscienza dell'esistenza dell'Io psicologico si fondano sulla mediazione del corpo, cioè

---

8) Pure il termine è tolto dalla fenomenologia husserliana, in cui compie una funzione importantissima. Cfr. *Ideen*, cit., pp. 48 sgg., pp. 164 sgg.; e *Méditations cartésiennes*, cit., in cui tale concetto è fondamentale per tutta la ricerca.

di un ente che, strumento dello Spirito, presenta a questo una resistenza. Il corpo è Natura, l'Io psicologico si fonda sulla presenza di un fatto naturale, ecco perché per Platone, e, in senso diverso, anche per noi, l'esistenza psicologica non si può mai in sé afferrare — è un mito necessario, ma irrisolubile.

2. — a) Le stesse considerazioni, fatte da un punto di vista diverso, ci portano ad ampliare i risultati fin qui ottenuti.

L'intelletto è un mondo di rapporti soggetti a regole — per l'intelletto è reale il rapporto, non il contenuto di esso. Tuttavia esso rimanda sempre ad un contenuto, con il quale si trova in doppia antitetica relazione:

α) da una parte ne è la verità, cioè l'universalità necessaria. Per questo Platone ed i platonici di tutti i tipi hanno sempre affermato che il mondo veramente reale è solo quello delle idee, cioè delle figure universali dell'intelletto <sup>9)</sup>. Il contenuto, degradato con il nome di empiria, appare a questa considerazione come un la-

---

9) L'Idea dell'idealismo, mi si potrà obiettare, non è una figura dell'intelletto, se con questo termine si intende press'a poco quello che Gentile chiama « pensiero pensato ». Tuttavia, se l'Idea è concepita come vera e solo essa vera, reale e solo essa reale, rispetto ad un mondo dell'empiria che non è né vero né reale, manca la funzione trascendentale di essa. L'Idea trascendentale, da Kant fino a Hegel compreso (per questo in Hegel c'è una filosofia della Natura!) è l'unità categoriale di tutta l'esperienza, non qualcosa che respinga o lasci fuori di sé quest'ultima... Insomma, se l'Idea è trascendentale, non soltanto tutto ciò che è razionale è reale — ma anche, in primo luogo, tutto ciò che è reale è razionale. E tutto ciò che è pensato (anche se non « in forma di pensiero ») è reale. L'empiria è razionale — si tratta di trovarne la razionalità, non di respingere ciò che non si adegua ad un'Idea (purtroppo già dogmaticamente fissata, cioè « pensata », intellettualizzata) come « empirico ». Concepita dunque l'Idea come « realtà » (intrinseca, di contenuto), essa diviene una formazione dell'intelletto, « pensiero pensato ».

bile mondo di apparenze, una δόξα che è prima della vita spirituale — lo Spirito comincia quando la δόξα è superata.

Questo mondo della δόξα o empiria è il mondo di ciò che non è, ma diviene <sup>10)</sup> — la Natura <sup>11)</sup>. Onde la rappresentazione aristotelica di una Natura che aspira alla forma intellettuale, che, cioè, aspira ad essere. Concezione ripresa da Schelling ed intesa come aspirazione o cieca brama (*Sehnsucht*) della Natura a portarsi nella luce dell'Idea dove comincia ad essere <sup>12)</sup>. Ἐρως aristotelico e *Sehnsucht* schellinghiano sono certamente qualcosa di totalmente mitico: ma siamo al mistero dell'esistenza, di un atto che in sé non è ancora, ma deve essere, ed è solo nelle figure dell'intelletto. Ciò non si può dimostrare — se pure in filosofia esiste una dimostrazione — ma può essere indicato dal fatto che appunto la realtà si costituisce alla coscienza come un contenuto, diverso dalle figure dell'intelletto, e pur già intellettualizzato, già disposto a quelle figure, già posto in relazioni, le quali sono fra di loro in rapporto di maggiore o minore chiarezza (esplicitazione).

β) Ciò tanto più se consideriamo l'altro corno dell'antinomia: questo orgoglioso intelletto che si erige a realtà unica, è tuttavia nulla, vuoto, senza quel contenuto. In generale tutte le affermazioni dell'intelletto portano sul contenuto, hanno un significato reale soltanto in quanto sono aspettative che l'esperienza conferma o riempie. Ciò riceve luce e conferma dal procedere della scienza della Natura, la quale opera con l'esperimento e la macchina per esperimenti — con essi, e soprattutto con la macchina, lo scienziato crea quell'unità naturale-intellettuale, in cui la Natura si presenta già con strutture

---

10) PLATONE, *Repubblica*, V, 478, fine.

11) PLATONE, *Timeo*, 27D-29D.

12) SCHELLING, *Ricerche sull'essenza della libertà*, cit.

intellettuali, e la struttura intellettuale è fatta essa stessa natura, cosa della Natura. L'esperienza, cioè, si colloca su quel piano in cui la Natura è, e l'intelletto stesso vi è come contenuto naturale <sup>13</sup>).

Ai tempi di Kant l'empirismo scientifico, pur avendo già dato gloriosi risultati, era solo agli inizi: manteneva un parallelismo ed azione distinta, per quanto reciproca, fra analisi compiuta dal pensiero ed esperienza. Lo svolgersi nel senso prima esposto dell'empirismo scientifico, se ha mandata all'aria la particolare teoria della scienza del Maestro königsberghese <sup>14</sup>), d'altra parte ne ha confermato lo spirito più profondo: non può esistere un intelletto che non sia esso stesso Natura, non è vera e accessibile una Natura che non sia essa stessa intelletto.

La Natura, è vera, cioè è, solo nella luce dell'in-

---

13) Estendendo i risultati dal puro campo teoretico a quello della vita umana in generale, si può dire che la macchina è quella creazione umana mediante la quale il pensiero è fatto esso stesso natura, e la natura pensiero. Così si spiegano sia l'esaltazione del macchinismo sia la protesta contro di esso. Esaltazione della macchina come vittoria del pensiero sulla natura; protesta, in quanto con la macchina lo Spirito perde la sua ideale purezza, si « degrada », « ritorna » a Natura. Ma forse non è il ritmo stesso della Vita un'eterna vittoria dello Spirito sulla Natura, e al contempo un eterno ritornare a questa?).

14) Ciò è parso a taluni, p. es. ad alcuni pensatori del Wiener Kreis (cfr. REICHENBACH, *La philosophie scientifique*, cit., pp. 10 sgg.; CARNAP, *L'ancienne et la nouvelle Logique*, Paris, 1935, pp. 13 e 43) i quali, tuttavia e in un certo senso, sono i più autentici kantiani. Proprio essi hanno con decisione affermato il carattere strutturale della categoria — cioè, in sostanza, hanno riaffermato il nocciolo sostanziale della *Critica della Ragion pura*, assai meglio di quello che non abbiano fatto kantiani puri, come il Cassirer, con il suo troppo generico formalismo funzionale. Si confronti l'articolo dello Schlick (*Positivismo e Realismo*, trad. it. in *Sophia*, 1937, n. 1-2 e 3; cfr. specialmente p. 270 del n. 3: l'ammissione esplicita di un importante principio di Kant) con le conclusioni di Kant circa il significato della categoria.

telletto, perché prima è un Tutto senza totalità (unità-distinzione), e quindi è il Nulla. Ma la Natura è pure il substrato permanente dell'intelletto (« cosa in sé », limite razionale, noumeno), il quale senza di essa è una forma vuota che tutto potrebbe comprendere, ma nulla stringe: cioè è pure un nulla <sup>15</sup>).

b) Lo svolgimento in questo senso dell'intuizione kantiana e schellinghiana è dato dal pensiero di Husserl. Soprattutto dalla teoria, che è il fondamento di tutta la Fenomenologia, dell'intenzionalità della coscienza. La coscienza in tutte le sue forme o aspetti (fenomeni) — quindi anche nell'intelletto — è intenzionale, cioè caratterizzata dall'esser diretta e dal costituire in sé un quasi-oggettivo, un « contenuto » <sup>16</sup>).

Tale teoria riceve una notevole luce se fusa con quella analoga di Hegel, di Hegel fenomenologo <sup>17</sup>), per il quale il limite, cui tende l'antinomia che sempre si pone e mai si regge in sé, di Natura e intelletto (Hegel dice di Essere e Pensiero, ma intende l'Essere non ancora pervenuto alla coscienza di sé come Pensiero, e il pensiero non ancora svolto alla piena sua forma), è l'unità totale dei due, nella quale unità la Natura si è già tutta rotta e distinta nelle figure dell'intelletto, e l'intel-

---

15) In sostanza, per concludere ed eliminare le apparenti contraddizioni di questo paragrafo, si potrebbe estendere da ambo le parti quello che Aristotele aveva già visto per la Natura, e dire: mera Natura e puro Intelletto sono astrazioni, o meglio, limiti.

16) Cfr. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 1928, pp. 23 sgg.; *Ideen einer reinen Phänomenologie*, cit., pp. 64 sgg., 168 sgg.; *Méditations cartésiennes*, cit., pp. 8 sgg.).

17) Testi fondamentali per la conoscenza di Husserl fenomenologo sono, oltre naturalmente alla *Fenomenologia dello Spirito*, l'*Introduzione all'Enciclopedia* e le varie lezioni su argomenti speciali. Cfr. anche il mio articolo *Tipologia e sviluppo*, cit., dove, a p. 9 dell'estratto, sono anche esaminati i rapporti con la fenomenologia husserliana.

letto ha già cessato di librarsi nel suo vuoto dialettismo ed ha riassorbita la Natura, divenendo così Ragione attuata nello Spirito in quanto questo è concretezza ed essenza dell'Anima, a sua volta uscita nella luce come mediazione e sostanza dell'unità dei due poli astratti.

Ora se la Ragione è il limite, essa non è mai in atto. Perciò ha un significato puramente ideale e deontologico, è la guida trascendentale del processo che ad essa tende. Ma pure, in un certo senso, è sempre in atto: perché in ogni suo momento una certa unità, che tosto si rompe, è raggiunta. Tale unità è un momento dell'unità totale, omologo al limite: la sua struttura è quella dell'unità. Il momento è determinato, cioè diversificato, non dal grado di unità, che è riconoscibile solo quando il processo passi a gradi successivi, ma in sé soltanto dal modo con cui la natura vi è presente, dalla figura dell'intelletto che vi si attua, dai contenuti presenti come da quelli esclusi o rimandati.

Quindi: se la Ragione come limite è l'assoluta realtà, la Ragione nei suoi momenti fenomenologici è il fenomeno della realtà, una realtà posta e superata.

c) Questo fenomeno della realtà ponentesi in sintesi provvisoria è l'esistenza, non più come atto originario (Natura), non ancora come realtà assoluta (Ragione), ma come sintesi instabile e concreta, che è essere, ma non del tutto, che è luce, ma anche opacità — è quello che è — onde ritorna all'origine se dimentica la Ragione che in essa è in atto, come può farsi Ragione se si spoglia di quella materia o contenuto che la fa esistenza. Essa è un rapporto con il reale, perché ancora, volta per volta, se lo oppone: ma presente che quel reale è essa stessa ed in esso troverà il proprio incremento e la propria destinazione.

Questo piano di alterità, ancor pieno del *Sehnsu-*

*cht* originario, è il piano del Valore<sup>18</sup>). Una teoria del valore che elimini la mitica naturalità troverà solo la Ragione nella sua attualità, e cadrà al di là del Valore; d'altra parte, ogni teoria del Valore che elimini l'intelletto concreto troverà solo il *Sehnsucht* originario e la Natura, e cadrà nel mitico, in ciò che non è ancora Valore. La considerazione concreta e sintetica dei due elementi non è tuttavia possibile, perché l'unione di essi è dinamicamente instabile; quindi una teoria del Valore è possibile solo in un continuo giuoco, senza sintesi intellettualmente fissabile, dei due elementi. Ugualmente l'esperienza vissuta non si fa senza *humanitas*; e con questa parola si designano due concetti opposti, che costituiscono l'antinomia fondamentale della Vita: la kantiana osservanza delle strutture teoretiche (universalità e necessità) della Ragione, come ideale dell'esistenza; e la continua e vivente «tentazione della carne», l'umana fragilità, per la quale ha senso umano tutto ciò che è umano.

---

18) Cfr. in PASCAL, *Pensées*, § 4: « La vraie éloquence se moque de l'éloquence; la vraie morale se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit — qui est sans règles. Le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit; la finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit ».

## CONCLUSIONI METODICHE

Dopo tutto ciò i presupposti di questa Fenomenologia del Valore, e il perché del metodo ivi seguito, dovrebbero ormai apparire chiari. Tuttavia sembrano opportune alcune chiarificazioni o dichiarazioni più esplicite, a commento e conferma di quanto fu detto in queste Ricerche.

1. — I due atteggiamenti fondamentali con cui la realtà si attua nella coscienza sono *esperienza* ed *espressione*. *Esperienza* (con cui chiamo ciò che i tedeschi [Husserl] nominano *Erlebnis* e i francesi [Bergson] *fluxe du vécu*) è la presenza dileguante dei contenuti, l'« essere là », il mero atto fondamentale della coscienza in se stessa. Ma i contenuti, in quanto sono nella coscienza, sono in relazione: « essere nella coscienza » significa « essere in relazione con la coscienza »; ma se non si fissa quest'ultima espressione in un arbitrario significato psicologico-dogmatico, essa non significa altro che essere in relazione <sup>1)</sup>. Ma questa relazione mol-

---

1) Appare chiaro che questo è in ultima istanza il punto di vista « critico » nel senso moderno (cioè quale è stato inaugurato da Kant). Tutta l'esperienza è un complesso di relazioni: e ciò che non è in relazione (nei termini classici della Logica, ciò che non si può esprimere in forma di giudizio o di proposizione) non ha neppure un senso gnoseologico o logico (da ciò si vede che il metodo kantiano di derivare le categorie dalle funzioni logiche del giudizio non era errato: soltanto, Kant operava con la Logica



teplice e legata a leggi è un fatto, non un dato: cioè non è un dato dell'esperienza, non è un « contenuto ». In tal modo essa risulta un cieco giustapporsi di dati e di fatti, pura natura senza necessità, che è così ma potrebbe anche non esser così <sup>2)</sup>.

Quell'« elevarsi a luce » della Natura, di cui già parliamo, non è altro che il processo mediante il quale il fatto implicito diviene dato e contenuto: è l'esplicitazione od *espressione* delle relazioni e delle leggi. Solo mediante l'espressione la coscienza diviene oggettiva, cioè pensiero.

L'espressione, nella sua prima instabile opposizione alla coscienza, è quel momento della coscienza, momento realistico, per sé instabile, che ha la sua verità, cioè la sua piena esplicitazione, nel pensiero come intelletto. L'unità ricostituendosi di forma e contenuto, pensiero e intelletto, è quel momento che ha la sua verità nella Ragione.

---

aristotelica parziale, inadeguata, del tutto insufficiente allo scopo). Questo è il fondamento sia di un *idealismo critico*, che considera l'esperienza dal punto di vista relazionale-sintetico (Kant, Hegel, Scuola di Marburg, Banfi), sia di un *realismo critico* (Alexander, neorealismo americano, Russell) che risolve tutta l'esperienza, e quindi la coscienza, in *relazioni*, e considera la relazione come il principio a priori del reale. Idealismo e realismo divengono punti di vista opposti solo quando trapassano dal punto di vista critico a quello metafisico-dogmatico, identificando l'Essere il primo con l'attività sintetica della Coscienza (con ipostasi della Coscienza), il secondo con la relazione (con ipostasi della forma delle relazioni stesse).

2) Perché meglio si comprenda questo punto rimando ai *Nouveaux Essays* di Leibniz, ed all'innatismo virtuale ivi svolto. Le forme a priori, le relazioni, ecc., cioè tutti i contenuti del sapere sono impliciti nell'esperienza senza che se ne abbia sempre coscienza chiara: nella nostra terminologia, sono un *fatto*, non un *dato*. Soltanto l'*attenzione* (cioè il complesso degli atti di riflessione compiuti sui dati dell'esperienza) risveglia la coscienza chiara di queste forme e le porta ad essere un contenuto cosciente, cioè un *dato*.

2. — Tuttavia, quando anche sia posto il dualismo fra pensiero ed espressione, bisogna osservare che l'espressione esprime un contenuto, cioè che essa è espressione e traduzione in simboli relazionali di un fatto di esperienza, fatto che sottostà ad un dato. Ora, il rapporto fra il dato e il fatto è possibile in due modi, già ben fissati da Kant: per determinazione e per riflessione.

Il rapporto per determinazione è soltanto il portare sotto uno stesso simbolo dati diversi — e questo simbolo è già costituito sulla base di altre esperienze precedenti. È il momento in cui un dato è riportato all'universalità di alcuni fatti relazionali (o *nomici*) che gli sottostanno, mediante eliminazione o astrazione di altri.

Ma la determinazione presuppone che il dato sia già risolto in fatti — il rapporto cioè fra fatti già portati a piena espressione e fatti che, già in sé espressi, nella relazione con quelli vengono portati a una seconda e più piena espressione. È questa l'essenza del momento *deduttivo* del sapere intellettuale. Se invece è il dato stesso, o il complesso di dati, che fissa il fatto e i fatti che gli sottostanno come *propri* fatti, se insomma è il dato stesso che si autoesprime nel suo fatto (come nelle forme moderne di induzione sperimentale), abbiamo il rapporto per induzione, o *induttivo*.

Il primo (per determinazione, o deduttivo) fissa un *concetto*, il secondo un' *essenza*. Ora l'essenza è un grado preliminare e preparatorio del concetto: una prima eliminazione di quelle relazioni date che siano unicamente dipendenti dalle condizioni spazio-temporali (psicologiche) dell'Io empirico. Perciò la riflessione, come momento in cui si opera l'autorisoluzione del dato in espressione (quindi momento critico dell'auto-coscienza) prepara e precede al contempo l'intelletto determinante e la Ragione nella quale si ritorna al mo-

vimento dell'essenza — l'intelletto stesso è per la Ragione un contenuto e un dato.

La Fenomenologia mediante il giudizio riflettente coglie il fenomeno come essenza; in quanto questo giudizio fenomenologico non è determinante (o lo è solo in un secondo momento) esso è intuitivo: l'*intuizione delle essenze* è il metodo della Fenomenologia. Essa, poiché esamina il riflettersi dell'esperienza in intelletto, è una *Fenomenologia della Coscienza*, o *Psicologia pura fenomenologica*. Quando essa ha per oggetto il riflettersi dell'intelletto in Ragione, è una *Fenomenologia del pensiero* o *Logica pura fenomenologica*.

Per analogia, una teoria fenomenologica del Valore si potrebbe dividere in *Psicologia pura (Fenomenologia)* e *Logica del Valore*.

3. — Per meglio comprendere il metodo fenomenologico, si riprenda la teoria della coscienza non come coscienza pura (come nei n. 1 e 2 di queste Conclusioni), ma (v. il n. 2 della Ricerca IV) come coscienza accentrata intorno ad un Io empirico.

Il nucleo fondamentale dell'Io (empirico) è l'atto del suo esistere, in cui l'Io pone se stesso come esistente e come esistenza. Tutto il mondo, in quanto gli deriva dall'orizzonte intenzionale, cioè da un limite, limita l'Io e ne è a sua volta limitato: è per l'Io un *alter ego*, ed ha nell'Io un significato esistenziale. Si costituisce così un mondo dell'esistente, vissuto dall'esistente, posto nell'esistenza ma che è qualcosa e non in generale un niente, in virtù di strutture razionali che costituiscono appunto l'*essere* dell'esistenza concreta.

*L'essenza è appunto l'essere dell'esistenza*, cioè ciò che nel rapporto esistenziale è come struttura non esistenziale. Nell'essenza è così presente la Ragione, come struttura trascendentale dell'Essere puro, e verità

finale dell'essenza stessa. Ma il cammino dell'essenza a idea deve prima compiersi come massimo allontanamento dell'essenza stessa dall'idea — deve prima passare per i concetti dell'intelletto: la scissione fra esperienza e pensiero, di cui l'essenza è l'inizio, deve, perché alla fine la riconciliazione sia piena e verace, passare prima per una completa alterità fino a ricongiungersi in una finale risultante infinita totalità, in cui tutte le forme di rapporto siano espresse e messe a loro volta in relazione.

Questo dramma — o forse questa commedia, perché gli atti ne sono, uno per uno, un *happy end* — è il destino trascendentale dell'essenza che esplicita le sue strutture. Esse alla fine appariranno come a priori.

Accanto quindi ad una storia riflettente e induttiva del fenomeno, vi è una storia dialettica-trascendentale di essa: la *Fenomenologia trascendentale*. In quanto lo Spirito è l'attualità della Ragione nell'esistenza, essa è una *Fenomenologia dello Spirito*.



*FENOMENOLOGIA DEL VALORE*

PARTE PRIMA

IL BISOGNO



## CAPITOLO PRIMO

### IL COMINCIAMENTO

1. — Prima di iniziare una Fenomenologia del Valore occorre determinare, in linea del tutto provvisoria e senza alcuna pretesa di definizione (l'unica definizione che possa sperare di esser adeguata è quella che è data dal complesso dello sviluppo fenomenologico stesso), il significato del vocabolo, che si presenta assai complicato dai riempimenti che una trimillenaria storia della cultura vi ha portato. Eliminato senz'altro il « valore » come particolare virtù (*ἀνδρεία*), il vocabolo nel suo uso filosofico sta ad indicare:

- a*) un particolare rapporto con il soggetto;
- b*) un ideale, un fine, o scopo del soggetto;
- c*) la stessa attività concreta del soggetto.

Da questa parte, dunque, il Valore è qualcosa di soggettivo — ma dall'altra esso tende a valere come oggettivo

- a*') come appartenente in sé alle cose;
- b*') come una norma o legge per il soggetto;
- c*') come una creazione oggettiva concreta.

È chiara la corrispondenza fra i due ordini di significati <sup>1)</sup>, che si trovano riuniti nel *giudizio*, in cui

---

1) Anche nella storia del pensiero le concezioni (a) (a'), (b) (b'), (c) (c') si trovano regolarmente unite. Il punto di vista (a) è



l'oggettività si costituisce nella soggettività, e viceversa: il giudizio di valore è in sostanza la stessa funzione dell'autocoscienza, nella quale il reale è presente a se stesso come sistema di strutture oggettive accentrate in una soggettività che ne costituisce in un certo senso il negativo, ma in un altro il risultato positivo (coscienza). Se l'equilibrio dell'autocoscienza si rompe nella riflessione, i due poli vengono a costituire in modo differente una sola ed unica esperienza — il valore assume diverse accezioni <sup>2</sup>).

---

quello edonistico (epicureismo, empirismo), cui corrisponde una posizione empiristico-realista, secondo la quale la sensazione è costitutrice a un tempo e del valore (piacere e spiacere) e della realtà oggettiva delle cose. Quando, pur in una posizione teoretica come la (a'), il pensiero filosofico è spinto a passare alla posizione (b), il punto di partenza è dato ugualmente da una posizione di tipo (a): così nella posizione utilitaristica, p. es. di un Bentham, la norma è ricercata in certi caratteri (durata, estensione, ecc.) della sensazione stessa (piacevole o spiacevole). La concezione assiologica (b) quale si presenta, p. es. nell'etica cristiana o nel kantismo, soprattutto negli sviluppi neokantiani del Windelband, è fondata su una concezione (b') della vita teoretica: è un platonismo più o meno esplicito, con la differenza che in Platone, non essendo pienamente sviluppato il concetto di Io come autocoscienza psicologica, tale deontologismo assume un'apparenza di trascendentismo mistico. I temi della morte, dell'ideale del saggio, ecc., indicano la coscienza del mondo ideale presente al soggetto come un dover-essere. Del resto l'inizio del « Parmenide » mostra chiaramente la ripugnanza di Platone ad accettare un idealismo non assiologico. La concezione dell'idealismo oggettivo (c) è tipicamente hegeliana, o di quelle correnti, come quella che in Italia è rappresentata dal Banfi (cfr. *Sui principi di una filosofia della morale*, Rendiconti del Regio Istituto Lombardo di Scienze e Lettere; vol. LXVII, fasc. XI-XV, 1934, pp. 609-670), le quali, pur partendo da Kant, hanno profondamente sentito l'influsso hegeliano. Ma essa, soprattutto in Hegel (cfr. *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 314 sgg., pp. 316-319), vede nel valore la stessa creazione concreta dell'uomo (c'), quale essa si fa nella storia: la « cosa stessa » rappresenta appunto l'unità dei significati (c) (c') e il superamento del moralismo (o deontologismo).

2) Cfr. le Conclusioni delle Ricerche Preliminari.

Il primo tema che ci deve occupare è dunque quello dello svolgimento di questi singoli significati in un'esperienza unitaria, e dei fenomeni che lo attuano. Secondo tema sarà quello di sistemare attraverso l'accezione riflessa (cioè le interpretazioni parziali del Valore che il pensiero presenta nella sua storia) la dialettica interna che costituisce la realtà razionale e l'essenza del fenomeno che stiamo indagando. Ma anche qui i due temi vengono a costituirsi in unità, in quanto la riflessione è solo l'esprimersi, attraverso le strutture che la Ragione viene rivelando a sé, dei momenti della coscienza che ne sono il contenuto — contenuto eterno, in un sistema eterno di strutture, svolgentisi entrambi con legge diversa, nel tempo <sup>3)</sup>.

2. — Il problema è ora quello di trovare un cominciamento allo sviluppo dell'esperienza del Valore, in modo da svolgere sotto le linee essenziali la ricchezza di aspetti fenomenologici cui tale concetto rimanda in modo di mostrare al contempo la necessità interna di tutto lo sviluppo in complesso, e di ogni momento in particolare. Tale compito si impone, per quanto difficile. Difficoltà che nasce da quel dogmatismo che, come abbiamo visto nelle Ricerche Preliminari, una ricerca di tal genere impone.

Il cominciamento qui deve essere dato da una prima forma in sé limitata, ma onnicomprensiva, che sembri non includere altra relazione più semplice — nello stesso tempo da una relazione che possa servire di guida a tutta la ricerca, e contenga in sé il « senso » di tutta l'esperienza del Valore.

Scartiamo subito la concezione del Valore come

---

3) Per il rapporto fra sviluppo fenomenologico della coscienza e sviluppo del Logos rimando al mio articolo *Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica*, cit.

« dover-essere » — non perché non vi sia nell'esperienza del Valore *anche* questo aspetto, ma perché esso non è il *solo* aspetto di essa; tanto più che il « dover-essere » è, in fin dei conti, un essere di una particolare figura o piano; scartiamo anche la concezione opposta del Valore come sostanziale unità di essere e dover-essere, di volontà e realtà, di potenza ed atto anche qui perché questo, che ci apparirà lo stadio finale e più completo della Fenomenologia del Valore, è una sintesi dinamica reale soltanto come risultato di un progresso infinito. Riduciamoci quindi alla concezione più semplice e più brutale, quella che ha fatto indignare tante anime belle di onesti moralisti: alla concezione edonistica, purificata all'estremo di ogni elemento metafisico e culturale. Dopo tale riduzione, per essa il Valore ci appare:

*soggettivamente* una particolare « tendenza » o « direzione » del soggetto esistente;

*oggettivamente* una certa qualità o proprietà delle cose esistenti, per la quale esse non sono semplicemente « là » per noi <sup>4)</sup>, ma anche noi siamo « qui » per esse — cioè intercede una correlazione di esistenza.

Il tipo di questa prima figura del Valore è il valore economico. Per questo la « cosa » ha col soggetto il rapporto di soddisfare ad un *bisogno*, e di avere un *costo*, di essere *godibile*. Il valore in questa figura sembra impegnare soltanto la facoltà di desiderare, poiché non vale nulla ciò che in qualche modo non si desidera, e ciò che vale vale nella misura che lo si desidera <sup>5)</sup>.

---

4) Cfr. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, cit., pp. 107-112.

5) Da ciò deriva nell'economia politica quel principio fondamentale, noto col nome di *teoremi di Gossen* (cfr. PANTALONI, *Principi di Economia pura*, Barbera, Firenze, 1894, pp. 43-50), che, se pure espresso oggettivamente in funzione della quantità di

Desiderio che è strutturalmente assai più complesso e ricco di aspetti che non la semplice tendenza fisiologica, e nel quale ci troviamo di fronte ad una molteplicità di bisogni e corrispondentemente di valori.

Spogliato il soggetto esistente di questi valori, non rimane che la morte di esso, cioè, dal punto di vista dell'esistenza, un nulla, una vuota astrattezza generica. Cioè: il soggetto in sé è una vuota forma astratta; i bisogni sono la necessità di esso di negarsi, di moltiplicarsi, di « riempirsi »; tale è il senso non solo della « fame » fisiologica (direzione verso il cibo, che è altro da noi, riempirsi di cibo), ma di ogni « fame »: e in concreto vale solo ciò che sazia una fame. Dunque: da una parte sta un'autocoscienza vuota, un soggetto che tende a riempire un sistema di strutture vuote e prospetta il riempimento fuori di sé. La struttura teoretica di questa figura dell'esperienza del valore è dunque una figura dell'autocoscienza: un porsi di un trascendente (empirico), di un « fuori di sé », che riempie e svolge il soggetto, il quale solo per esso può porsi per sé <sup>6</sup>).

3. — a) Quindi l'esperienza del valore è quella per cui si attua e si vive l'unità del soggetto e del mondo — concetti che una filosofia dello Spirito, a differenza della teoretica, presuppone già costruiti e sviluppati al-

---

bene (teoria del grado finale di utilità), ha chiaramente questo fondamento: un bene ha valore nella misura che corrisponde ad un desiderio (perciò, prolungandone il godimento, il bisogno ne diminuisce e il valore così decresce). Cfr. ROSENSTEIN-RODAN, *Teoria dell'utilità marginale*, Nuova collana di Economisti, Economia pura, IV, Torino, 1937, pp. 801 sgg.), p. 806.

6) Corrisponde all'incirca all'« appetito » della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana (cfr. *Autocoscienza e La verità della certezza di se stesso*, in particolare il § 3, pp. 158) a cui rimando anche per i concetti svolti nel seguente § 3 a) di questa mia trattazione.

meno nella forma elementarissima di due poli distinti dell'autocoscienza: poiché è soltanto quest'alterità che attua nel valore la corrente, estremamente mobile e multiforme, dell'unificazione; è soltanto grazie a questa posta alterità che il soggetto non è soltanto soggetto trascendentale (universalità dell'esperienza) e l'oggetto il contenuto (particolarità e flusso vissuto), ma anche il soggetto è un'oggettività particolare che attua la sua universalità in un mondo che gli pone dei limiti.

Correlazione di soggetto ed oggetto, dunque, non semplice sintesi intenzionale di noesi e noema in generale: noesi e poema sono concetti correlativi, non sussistenti fuori di questa correlazione; soggetto ed oggetto sussistono ciascuno per sé, in modo che ciascuno è all'altro il negativo, e quindi l'universale, ma a se stesso è il positivo.

Tuttavia il soggetto, se sussiste in sé, sussiste come un vuoto genere; il mondo, pure, se sussiste in sé, non ha in sé sviluppato il senso del proprio essere. Così l'assoluta genericità e la vuota universalità del soggetto, per la quale esso neppure si distingue dal mondo, sta di fronte all'assoluta astrattezza di un mondo che senza il soggetto non arriva all'autocoscienza del suo senso: sono i due poli la cui complessa relazione costituisce la vita spirituale. L'elemento primo di questa vita, il movimento per cui il soggetto tende a riempire del mondo le proprie strutture, e il mondo a rivelare in esso il proprio senso universale, è il *bisogno*.

Da parte del soggetto il bisogno è l'*appetito*, l'esigenza di riempire le proprie strutture universali, in modo che esse, uscendo dalla loro astrattezza, diventino il movimento in sé e per sé del soggetto stesso, l'universale concreto e vivente; è, insomma, quel movimento per cui le astratte strutture trascendentali della Logica, in sé dialettiche e inconsistenti, divengono so-

stanze di quelle relazioni concrete (cioè non solo logico-trascendentali, ma anche fenomenologiche e psicologiche) fra soggetto ed oggetto, delle quali esse erano legislative a priori. In altre parole è il farsi Io del soggetto trascendentale <sup>7)</sup>.

Da parte dell'oggetto corrisponde una possibilità a priori materiale <sup>8)</sup> di riempire tali strutture, in cui il mondo trova la definizione della propria essenza universale. L'aspetto oggettivo del bisogno, la potenza di saziare un appetito, cioè di cadere sotto determinate categorie trascendentali, è la qualità.

b) Questa sfera di appetiti e qualità è quella della sensazione, che non si deve considerare un mero dato iletico, ma qui si presenta già come un'esperienza intenzionale, e quindi un grado del concetto <sup>9)</sup> — come venne elaborata dalla Sofistica e dal sensismo moderno. La sensazione è tale che ad essa è possibile ridurre tutto il mondo teoretico come tutto il mondo pratico, perché essa dà un nome alle cose, le costituisce alla coscienza già così e così determinate, già come un infor-

---

7) Qui, e in tutto quello che segue, non intendo per « Io » l'Io puro (che invece chiamo soggetto trascendentale) dell'idealismo trascendentale, bensì l'Io-autocoscienza (includendovi anche gli aspetti psicologistici di questo concetto) nella sua prima ed elementare apparizione. Tale « Io » corrisponde all'incirca alla coscienza primitiva descritta da Lévy-Bruhl.

8) *Materiale*, cioè consistente in aspetti noematici dell'oggetto stesso nel suo darsi. Per il concetto di « a priori materiale » rimando a SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer, Halle-Saale, 1927.

9) *Dato intenzionale*, secondo la terminologia da me adottata, di Husserl è quello che costituisce un oggettico, un quasi-oggetto, un relativo alla coscienza. *Dato iletico* (cfr. *Ideen*, cit., pp. 171 sgg.) è quello che non è intenzionale, quindi, in altri termini, un mero stato della coscienza. Il primo costituisce un atto, il quale è in sé essenziale, cioè paradigmatico, quindi una forma molto povera (ma d'altra parte la più concreta e intuitiva) di universalità.

me ma completo universale<sup>10</sup>). Bianco, rosso, dolce, ecc. non sono un mero stato della coscienza, ma prime categorie universali, secondo le quali il mondo può organizzarsi universalmente — anche se in maniera notevolmente esteriore e rudimentale — in un sistema universale: mediante esse è già definito un rapporto delle cose, con l'Io.

---

10) Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 87.

## CAPITOLO SECONDO

### LA COSA

1. — Le uniche categorie logiche che stanno al fondo di questo primo momento della Fenomenologia del Valore sono quelle di *Essere* e *Nulla*.

Queste due categorie si manifestano diversamente nella fenomenologia a seconda che si prenda in considerazione il bisogno o la qualità, l'aspetto soggettivo o l'aspetto oggettivo.

a) *Soggettivamente*, il bisogno può essere o no soddisfatto, può includere o no nella sua intenzionalità categoriale <sup>1)</sup> il rimando ad un oggetto; perché l'oggetto cada sotto una categoria, deve essere costituito così e così secondo determinate essenze a priori materiali, le quali fanno sì che si instauri quel tale rapporto di cose <sup>2)</sup>, in cui la categoria è rappresentata nella sua attualità. Perciò c'è o non c'è, rispetto a una determinata categoria (e si ricordi che il bisogno non è che la cate-

---

1) Per « intenzionalità categoriale » intendo quel fatto per cui l'intenzionalità dell'atto è diretta a riempire o attuare una data categoria.

2) Per la teoria del « rapporto di cose » (*Sachverhalt*) e la relazione con il mondo categoriale rimando a HUSSERL, *Ideen*, cit., p. 21 sgg.



goria nella sua attualità psicologica) l'oggetto corrispondente: rispetto al quale si è sempre nell'antitesi di essere e nulla.

La dialettica interna dei bisogni, però, coglie in essi sempre un momento di un'unica funzione categoriale, il soggetto — quello che Kant ha chiamato « appercezione trascendentale », e Husserl, sulle orme di Cartesio, il « cogito ». È questo *cogito* che vive nell'Io come in una singola attualità definita, e si esplica nella molteplicità delle categorie-bisogni; è nell'Io che la qualità si costituisce o no, è o non è. Tali costituirsi o non costituirsi, come correlati della funzione trascendentale, sono al soggetto l'Essere e il non-Essere: il non-Essere assoluto prende impropriamente il nome di Nulla.

È inutile qui osservare che l'Essere Assoluto, in generale della coscienza, è pur esso alla coscienza un nulla; infatti, la coscienza stessa, finché è a se stessa mero soggetto, è anch'essa un nulla. L'essere concreto si svolge proprio fra questi due nulla, è la reciproca nullità di queste due autocoscienze opposte. Come prima conseguenza di ciò abbiamo che l'Io non coincide, come già abbiamo visto, con la semplice struttura trascendentale: il mondo è per esso, ma esso è per il mondo, in quanto il bisogno è la tremenda esperienza attraverso cui la categoria subisce l'opera limitatrice del proprio opposto.

b) Il secondo punto di vista — come l'antitesi si atteggi per il movimento dell'oggetto in sé — si deve introdurre come seconda conseguenza della dottrina dell'Io sopra accennata. Qui non abbiamo la mediazione della categoria e del suo contenuto, ma il contenuto che è sempre immediatamente presente a sé — cioè è sempre essere e mai nulla. Ma questo contenuto trova fuori di sé il suo senso, lo trova dall'altro lato dell'auto

coscienza; e nell'altro lato esso si chiama, già lo sappiamo, Essere o non-Essere, caratterizzato dal soddisfare o no ad un bisogno, dall'aver o no una qualità. Ma, rispetto all'oggetto, nessuno di questi predicati ha significato: l'oggetto, in quanto contenuto immediato, sempre è; il bisogno gli è estraneo, la qualità l'ha sempre poiché essa è soltanto una potenzialità immediata. Così l'oggetto è in se stesso sempre quello che è: nella sua razionalità oggettiva è sempre reale, è sempre tutto quello che deve essere. Solamente per il soggetto tale suo essere immediato si costituirà come qualità buona o cattiva, valore o disvalore.

2. — Dalla forza stessa del ragionamento, e certamente dalla natura stessa dell'autocoscienza, siamo stati portati ad uno strano metodo a chiasmo: per analizzare il lato soggettivo, abbiamo sempre dovuto tenerne presente l'intenzionalità, il riferirsi ad un oggetto in generale, così siamo finiti nell'Essere e Nulla, che appaiono alla Ragione come l'immediato assoluto; ma per analizzare il lato oggettivo siamo condotti a considerare, sia pure in modo meramente negativo, e nella sua immediatezza, cos'è l'oggetto rispetto al suo « senso », cioè alla soggettività in cui si costituisce. Il nodo di questo X è la cosa: la concretezza e il singolo di questo movimento che dal soggetto va all'oggetto, dall'Io va al mondo. Essa ha dell'oggetto l'Essere e l'immediatezza, del soggetto il valore (buono o cattivo) della qualità, o meglio, il fondamento o medio da cui sorge questo valore o disvalore.

L'esperienza qui si travaglia in un problema fondamentale: l'oggetto immediatamente è, ma contemporaneamente, rispetto alla coscienza, è costretto a mediarsi, a ricevere da essa un senso che ripugna alla sua immediatezza — tuttavia questa immediatezza è proprio posta dalla coscienza.

L'unità immediata e assolutamente astratta dell'Essere è rotta dalla qualità. Il risultato è la mediazione dell'Essere in se stesso, attraverso le categorie dell'intelletto: *sostanza* e *causa* esprimono l'una l'esigenza che l'Essere permanga per sé, e l'altra il mediarsi nella coscienza e il nesso con il *divenire*, che è la categoria in cui si raccoglie la concretezza della cosa.

*Il sistema diveniente delle qualità unificato dalla sostanza e dalla causa, è la cosa.*

3. — L'oggetto dunque si atteggia nella cosa, e in essa si rivela come autocoscienza organizzata; rispetto alla qualità, la sostanza della cosa si atteggia a sua volta come soggetto, in quanto la qualità esprime l'universalità formale della cosa stessa.

Correlativamente, l'Io non resta semplice soggetto determinato, diviene *persona*. La concretezza della persona è data dal fatto che essa è un soggetto in cui si attuano in concreto determinati bisogni, ridotti però alla sfera di appartenenza di un Io con il suo alone, fisico e psichico (di esperienza <sup>3</sup>).

È per questa unità di bisogni attuali e di soddisfazioni, per questa unità di psiche e di corpo, che il soggetto è a sua volta reificato, è *una* cosa. La persona costituisce nei riguardi della sua pura soggettività trascendentale (categorica), un problema, lo stesso delle altre cose, in mezzo alle quali vive, si svolge e muore, affermando con la morte la genericità del suo Io.

La morte è per l'individuo (persona) la morte della qualità particolare, il trionfo del soggetto universale; è ciò in cui la persona salva sé come soggetto, e si perde come cosa. L'esperienza della morte, disvalore per eccellenza in quanto esprime l'infinità del bisogno e la fi-

---

3) Per questi concetti, già in parte svolti nelle Ricerche Preliminari, rimando a HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, cit. (specialmente V).

nale inappagabilità di esso, è la sorgente del dileguare dell'Essere — il primo contrasto dell'Universale in sé e dell'Universale per sé. E la morte è la prima forma in cui l'Universale in sé, come *Fato*, afferma la propria absolutezza nei confronti dell'universale concreto e diveniente.

## CAPITOLO TERZO

### I VALORI ELEMENTARI

1. — Nel movimento che abbiamo fino ad ora seguito si stabilisce fra soggetto e mondo una concreta reciprocità: per essa il primo si svolge, attua e vive nelle cose in cui trova la propria concretezza, e il secondo a sua volta si ritrova come Cosmo per la sua presenza ad un soggetto. In altre parole si è formata, nella sua forma prima ed elementare, la spiritualità oggettiva <sup>1)</sup>.

In essa il soggetto si presenta in concreto come persona-cosa, il Cosmo come più o meno complessa unità di oggetti-cose. Il rapporto teoretico Io-mondo ne è soltanto la rappresentazione astratta: in concreto la spiritualità oggettiva è il *Valore* <sup>2)</sup>.

---

1) Il termine ha in Hegel, da cui è tolto, un valore diverso. Là esso indica il momento del rapporto sociale soggetto a norme. Tuttavia si rifletta come lo spirito « per sé » (oggettivo) costituisca appunto quell'alienazione del soggetto da sé che Hegel ha considerato, come forma più tipica ed interessante, nel mondo dei rapporti morali. Alienarsi da sé che è anche, nell'ultima fase, ricomprendere in sé l'alienato: in sostanza un porsi di interrelazioni, in cui il soggetto non è più nella sua vuota autoposizione e non è ancora assoluta identità. Questo momento, prescindendo da ogni considerazione sociale, chiamo « Io oggettivo ».

2) Il rapporto teoretico, qui, si attua anch'esso come valore, e precisamente come valore gnoseologico. Il problema della conoscenza non ha un significato teoretico: in quanto teoreticamente ogni e qualsiasi rapporto soggetto-oggetto è un rapporto di verità

L'esperienza primitiva e fondamentale in cui si costituisce il Valore, nel suo aspetto più generico e vuotamente universale, è il bisogno. Al bisogno corrisponde come valore l'*utilità*, potenza di una cosa a soddisfare più o meno un bisogno. Ciò in base a cui una cosa acquista utilità, cioè la sostanza e il medio del rapporto assiologico elementare, è la qualità. Siccome la qualità è la cosa stessa nel suo mediarsi in un rapporto, essa appare l'essenza della cosa in se stessa, anzi addirittura ciò che la cosa è — agli albori dello spirito oggettivo non è ancora nata la distinzione fra essenza e fenomeno.

2. — Nella prima esperienza che la persona compie di sé, essa non è a se stessa che una cosa (onde il frequente parlare in terza persona dei primitivi), e quindi *una* qualità. E come una delle qualità, *questa* qualità, la persona sente sé immersa nel flusso della qualità, nel flusso delle cose e delle altre persone.

Di fronte ad essa sta la soggettività come universale formale, come soggetto spirituale. E tale soggettività, che è al di là delle qualità, e per la quale le qualità sono, è in concreto la comunità. Di fronte a questo vivente universale, gli individui non sono altro che un mero aggregato di qualità, cioè di accidenti, che vanno e vengo-

---

(cfr. PRETI, *Il significato del problema metafisico della conoscenza*, in *Studi Filosofici*, I, 1940, nn. 1 e 2-3). Questo problema, della verità dell'umano conoscere, ha un senso solo per l'uomo-cosa (persona) delimitato e finito in seno alle altre cose; è, insomma, un problema assiologico, e solo in questo senso ha un significato. Da questo punto di vista quelle teorie gnoseologiche che, come il pragmatismo, tendono a svalutare il concetto considerandolo utile ma non vero, non si accorgono che la verità per la persona umana non è che un aspetto dell'utilità, in quanto quest'ultima rappresenta la formula generale del Valore. Perciò queste teorie non hanno, in fondo, altro senso che questo: di distinguere la verità come puro ideale teoretico dalla verità come umana conquista. Ma in tal caso ogni pragmatismo trapassa in puro razionalismo.

no. Il rapporto sociale è quindi puramente formale: sua forma è la  $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$ , rapporto definito e immobile di ciascuno con il gruppo. Il Fato è qui soltanto quella formale universalità sociale; la morte è la scomparsa dell'individuo nel gruppo, in cui continua a vivere di una vita universale, come nume familiare (*totem, penate*). La teoria evemeristica è la prima espressione cosciente di questa esperienza del Fato.

3. — Una tale forma di esperienza non ha in sé stabilità alcuna: protesa fra due universali, ugualmente vuoti, l'universale-cosa e l'universale-soggetto, la persona non ritrova se stessa se non fuori del Fato e della necessità, nella libertà di sé a sé, senza alcun valore definito; poi viene grandeggiando, ma sempre, legata a questa origine asostanziale, rimane una forma senza necessità.

Tale esperienza è l'esperienza *estetica*. In essa l'individuo, pur trovando nella comunità la propria sostanza, afferma in ogni atto di valutazione la propria indipendente reità; organizza le cose e le qualità in un libero giuoco di rapporti puramente estrinseci, che sono così ma potrebbero essere altrimenti. In questo giuoco la qualità è assunta immediatamente, come rappresentativa o, nelle forme magiche, evocatrice della cosa non come cosa: questa è dominio del Fato e dell'esperienza collettiva.

Tale rapporto si esprime nel giudizio di gusto nel quale l'individuo si afferma come immediato « per sé », e come immediato « per sé » afferma le cose. E proprio tale immediatezza le relazioni di gusto trapassano liberamente l'una nell'altra, sfuggono ad ogni fissazione universale e necessaria (dell'Essere): siccome in sostanza non sono nulla, sono appunto quello che vogliono essere, ed entrano nei rapporti in cui vogliono

entrare. In tal modo rivelano una nuova universalità: non più l'universalità della forma (trascendentale) o della sostanza, ma l'universalità del *tipo*, unico nel suo essere, eppure infinitamente riproducibile dal nulla — è figlio del nulla!

Abbiamo, nell'esperienza estetica, l'esperienza di una nuova potenza organizzatrice del reale; e, correlativamente, l'individuo scopre in sé una nuova capacità soggettiva — una nuova libera soggettività — una nuova problematica, una nuova universalità ch'è tutta sua. Da persona che non sa se stessa diviene persona conscia, autonoma. Dall'utilità si trapassa a nuovi valori, e il vuoto astratto universale acquista un movimento più complesso e grandioso.



## CAPITOLO QUARTO

### L'ESPRESSIONE CULTURALE DEL BISOGNO

1. — Oggetto di questo capitolo è l'analisi del modo con il quale i momenti fin qui esaminati dello sviluppo fenomenologico dell'esperienza del Valore si portino a coscienza di sé nel sapere, procedendo dalla prima e ingenua riflessione pragmatica fino agli schemi teoretici della filosofia.

Non dovrà far meraviglia se in questa analisi giungeremo a forme di pensiero di epoca assai posteriore alle corrispondenti esperienze di vita. In genere è necessario che un'esperienza si sia tutta consumata prima che essa giunga a coscienza teoretica di sé; infatti la coscienza teoretica si oppone all'esperienza che riflette come un oggetto, la guarda, in un certo senso, dal di fuori — ecco perché di solito avviene in epoca assai posteriore. Di più: molto spesso il pensiero (anche pragmatico, ma soprattutto filosofico) esprime insieme vari momenti fenomenologici del sapere: cosicché potremo trovare nel pensiero di un solo filosofo espresse esigenze di vita e momenti di coscienza assai diversi.

a) Abbiamo visto nei capitoli precedenti come nella prima esperienza umana predomini la qualità — pure se questa trovi una certa universalità nella sostanza della « cosa »: sostanza che in origine non è del tutto logi-

camente individuata, ma sentita solo come universalità trascendente. Tale trascendenza universale è espressa nel *mana* e nel *totem*, rappresentanti l'uno l'universale del contenuto oggettivo, l'altro l'universale della forma soggettiva. La qualità è l'attualità stessa del *mana*, essere terribile e misterioso: il mistero dell'universale oggettivo di fronte alla soggettività che lo sente come astratto ed opposto, né riesce ad esaurirlo.

La qualità cattiva è ugualmente manifestazione di questo impenetrabile *mana*; essa è pensata come collera tremenda, cioè come la sua stessa negatività ed estraneità: in sostanza come pura trascendenza. Onde la proibizione, *tabù*, nata dal terrore, di violarne i penetrali della trascendenza. È il fermarsi dell'uomo nella propria relatività, nei propri limiti: al di là è l'Essere astratto, l'Universale puro, la Morte.

Ma questo Essere puro è anche nel soggetto umano, nell'uomo: questa trascendenza si costituisce anche in lui, perciò quella qualità l'uomo può generarla, può muovere quel *mana* di cui avverte, molto oscuramente, l'identità con sé.

Sorge così, da questi due poli opposti, l'esperienza religiosa, nella forma primitiva di una religione del bisogno, ferma alla qualità buona o cattiva: senso dell'assoluta impenetrabilità dell'Universale oggettivo e soggettivo, senso dell'opposizione di due autocoscienze <sup>1)</sup>: *mysterium tremendum, horror* <sup>2)</sup>.

---

1) Per quanto riguarda la concezione dell'autocoscienza come opposizione di due autocoscienze, o meglio, autocoscienza duplicata, rimando a HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, B, IV, § I.

2) Questi termini sono tolti da OTTO, *Il Sacro*, trad. it. di E. Buonaiuti, Zanichelli, Bologna, 1926), al quale rimando insieme alle opere ben note del Lévi Bruhl e dell'Oltramare (*Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, Paris, 1907) per i concetti svolti in questo paragrafo).

Ma, parallelamente, questa religione è *magia*, facoltà di rimuovere questo mistero, di creare la qualità buona mediante la potenza evocativa e creativa della soggettività. La potenza evocativa e creativa della soggettività risiede nella *parola*, la quale è espressione, naturalmente collettiva, dell'universalità. Solo la collettività è depositaria della parola, perché solo essa è depositaria dell'universalità; e, per il senso, già chiarito, della chiara definizione nei ranghi in seno alla comunità (θεῖμυς) solo alcuni uomini, i sacerdoti-stregoni (come i Brahmani dell'India), ne sono i depositari, costituenti una casta abbastanza chiusa e completamente libera, come quella che è depositaria di quella vera libertà che è la parola universale.

Nel tabù e nella magia son dunque ben costituite, nelle loro strutture essenziali, un'eticità ed una religione pragmatica: i primitivi vivono già nello spirito, sono già uomini.

b) Il trapasso dalla magia alla filosofia, per il tramite di una metafisica magistica (teosofia), si può storicamente seguire in India.

Quivi il significato della formula magica della parola sacrificale (*Brahman*) viene pienamente raggiunto: il *Brahman* è concepito come anima del mondo, predicato universale (Essere) delle qualità e origine, in quanto *mana* assolutamente universale, di esse; ma al contempo si scopre che è la stessa cosa del soggetto spirituale (*Atman*), onde l'identificazione metafisica di Formula magica (*Brahman*), Essere Universale (*Sat*), Io puro (*Atman*) in cui si compendia la metafisica così del Veda come, e soprattutto, delle Upanishad.

In seguito, come risultato di questo processo, le religioni induistiche personificano il *Brahman* come Signore Altissimo (*Parameçvara*), Dio per eccellenza. Così esso, da origine delle qualità e delle cose-qualità

(Dei, caste, corporazioni), fondamento del *dharmā*<sup>3</sup>), si dispiega come l'Essere, la Sostanza che sola è, di fronte all'accidentalità transeunte delle qualità e degli individui-qualità. Il grande rito magico che dà origine al mondo delle qualità (*māya*) allora si rivela nell'aspetto opposto, di non-Essere, illusione, velo che cela il mondo dell'Assoluta trascendente Sostanza.

In questa posizione, comune press'a poco a tutte le correnti filosofico-religiose postupanishadiche, il Fato dell'uomo — la Morte — si svela come il vero universale: l'uomo *deve* morire. Morendo, si libera dal bisogno, cioè dalla qualità, si libera dalla vita, dall'accidentalità: si apre alla Categoria assoluta, risolve ogni movimento di qualità (*karma*), sia esterno, sia interno; il movimento è lo stesso non-Essere, perciò coincide con il dolore. La morte assoluta, che è coincidenza coll'Esse-re, e perciò quiete (*nirvāna*) realizza il Fato dell'uomo.

È chiaro che in tal modo la stessa organizzazione collettiva della vita (*dharmā*), così ben precisata dal rapporto giuridico (nel *Manavadharmaśāstra*) a quello erotico (*Kamaśāstra*), e la stessa religione ritualistica in quanto atto di vita (*karma*), vengon negati come mondo della *māya*, o tutt'al più valgono in quanto in essi l'individuo si nega come particolare ed in essi si risolve perché li ritiene rispecchiamento dell'Essere Universale. Tipica a questo proposito è la *Bhagavadgītā*<sup>4</sup>). In essa l'eroe Arjuna dovendo, come il *dharmā* a lui, guerriero, impone, combattere, e trovandosi di fronte maestri parenti, amici, teme il *dharmā* che gli rende sa-

---

3) Termine analogo e per l'etimologia e per il significato al greco θεμις. Si noti che anche in Grecia Ζεύς é il fondamento della θεμις.

4) La *Bhagavadgītā* é un noto episodio del *Mahabharata* (l. VI, nn. 25-42). Essa fu dapprima il testo sacro dei fedeli di Krishna Vasudeva, i Bhagavat, poi divenne testo meditato e sentito come sacro da tutti i credenti indiani.

cre quelle persone, e rimane perplesso. Ma il Dio Krishna, suo auriga, gli risolve le difficoltà esponendogli la dottrina arcana del Brahman; non l'azione lega l'uomo al *karma*, bensì l'attaccamento all'azione; l'eroe combatte per puro ossequio al suo *dharma*, né tema, per sé o per altri, la Morte che è pura apparenza.

c) In questa teosofia sono poste le linee fondamentali di ogni teologia speculativa, ed il mondo di questa primitiva esperienza vi è tutto svelato nelle sue grandiose ed onnicomprensive strutture fondamentali. Esso contiene due fondamentali antitesi, feconde di molte esperienze — di vita come di pensiero — ulteriori: quello che si è rivelato come l'Essere (la qualità) è alla fine il nulla, e il Nulla la sostanza dell'Essere — la felicità si consegue solo con la rinuncia alla felicità. La volontà di non volere è pur essa volontà, atto di vita, sete di felicità: il pensiero posteriore dovrà perciò superare il sensismo e il suo Essere immediato, ponendo questo Assoluto come un *dover-essere*, un valore in una nuova accezione.

Questa esperienza, fondata tutta sull'esperienza e sulla mentalità collettiva, finisce con il negare il valore di esse: da questa negazione l'individuo uscirà formidabilmente staccato, come persona costituita nella sua autonomia e portatrice concreta dell'Universale, che essa dovrà realizzare in sé. L'India creerà l'ideale del Santo — ed il santo indiano, come quello di ogni luogo e di ogni tempo, è il più formidabile individualista.

2. — Il secondo momento di questa esperienza del valore, l'esperienza estetica, si trova meglio espresso nell'antica Grecia. Anche qui, in origine, divisione in classi e giustizia sociale fondata sui limiti imposti a ciascuno dalla nascita secondo la tradizione della comunità: θέμις — Anche qui, in origine, il Dio è un *mana* (δαίμων) e si ha una religione polidemonistica.

Ma ben presto, accanto al rapporto di utilità, il greco vede nella qualità, e nel Dio che la rappresenta nella sua universalità sensibile, una serie di rapporti indipendenti dall'utilità stessa, o, comunque, più liberi. Così nasce una religione artistica, in cui il Dio è venerato per la sua universalità sensoriale (espressa nel termine generico di « bellezza », τὸ καλόν), per quel cumulo di qualità, liberamente connesse, di cui egli è il portatore. Nasce subito dopo la scienza, nella quale, sebbene quella sia ancora connessa a rappresentazioni mitiche e collettive, la persona rivela al mondo e a se stessa una serie oggettiva ma libera di rapporti universali. La teosofia, ancora allo stadio infantile di teogonia, cede subito il posto a tentativi scientifici, intenti a costituire una verità del mondo sensibile, a fissare in una qualità l'universale delle qualità. La ricerca fonica dell'ἄρχῆ si svolge tosto in questo senso; accanto a questa le ricerche matematiche dei pitagorici, fondate sullo studio dell'armonia, in piena libertà di fronte al valore dell'utile e alla cosa come sostanza delle qualità. « Dopo costoro [cioè Talete di Mileto e Mamerco] — dice Proclo Diadoco — Pitagora trasformò lo studio di tale disciplina [la matematica] in una vera scienza, considerando le fondamenta di essa da un punto di vista più elevato e indagandone i teoremi sotto un aspetto più astratto e più elevato »<sup>5</sup>). Astratta elevatezza in cui consiste appunto il nobile giuoco libero delle matematiche, per cui Novalis dirà di esse<sup>6</sup>): « [la matematica] come metodo scientifico è interessantissimo, e presenta forse il più esatto campione della divisione del potere conoscitivo e del potere pratico... Ogni piacere è musicale, e perciò

---

5) Cit. in COLERUS, *Piccola storia delle matematiche*, trad. it. di S. Casavecchia, Einaudi, Torino, 1939, p. 17.

6) Cito dai *Frammenti*, a cura di G. Prezzolino, Carabba, Lanciano, s. a., pp. 94 e 96.

matematico... La vita suprema è matematica... L'algebra è poesia ».

Sulla base del matematismo pitagorico Platone supererà la fase socratica, per cui l'universale è il grado di utilità della cosa, e l'essenza la qualità per cui essa è utile (teoria dell'ἀρετῆ-εἶδος), per giungere al concetto di universale come puro tipo (παράδειγμα) <sup>7)</sup>. Tuttavia il filone fonico-archeopitagorico, più che in Platone, troverà in Democrito il pieno sviluppo sistematico dei propri temi, e col democritismo si costituirà come esigenza perenne del pensiero.

Ma questo sistema culturale presenta, non meno che quello dell'antica India <sup>8)</sup>, la rottura fra la qualità come universale e la qualità come singola. Da questa lotta sorge un'esperienza, vissuta e culturale, assai più complessa. Dal punto di vista teoretico l'antinomia è fra la scienza, tesa nel fissare il proprio valore nel dato sensibile, e la sapienza, che, ponendosi dal punto di vista dell'utilità, tende a fissare i valori in una scelta di qualità e di cose a scapito di altre <sup>9)</sup>.

---

7) Per la duplicità della teoria platonica delle idee, anzi per una vera crisi del pensiero platonico, a questo proposito rimando a J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Leipzig, 1931 e a PACI, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Milano, 1938.

8) Si tenga presente che la cultura indiana esaminata in queste poche pagine è quella dalle origini al buddhismo escluso. Lo sviluppo posteriore in parte è proseguimento dei primitivi temi panindiani nella loro complessa problematicità, in parte presentazione di esigenze e punti di vista che si ritrovano anche in Europa, e che studiamo perciò nella loro formulazione europea.

9) Il contrasto, sul quale sembra imperniata anche la crisi del pensiero platonico, è espresso nel Parmenide. A Socrate, che accetta una forma per il giusto e per il bello e qualità siffatte, a stento una forma dell'uomo, ma respinge una forma del fango, sudiciume, ecc., il vecchio Parmenide risponde: « ... Socrate, sei

La sensazione non riesce a differenziarsi in sé: la δόξα non è, come vogliono i maggiori interpreti del pensiero greco sviati dai testi platonici, la sensazione di fronte all'intelletto, bensì quella sensazione che non vale come universale di fronte a quella che vale come universale. Nello stesso modo i consigli dei sette sapienti non costituiscono che una prudente scelta di piaceri e bisogni, non un superamento del piano del piacere e del bisogno.

I Sofisti si rendono bene conto di questo stato di cose: affermano pertanto decisamente la verità della δόξα come positrice di valori, organizzando una filosofia coerente al sensismo fino ad allora operante, ma non del tutto consciamente, in tutta quanta la cultura greca. Aprono così la via da una parte alla perfetta espressione filosofica del sensismo, che sarà opera di Democrito, dall'altra al superamento del sensismo stesso, con il quale Socrate, Platone, Aristotele esprimeranno quelle nuove esperienze di valore che intanto s'erano venute maturando in Grecia.

L'essenza del Valore sta per rivelarcisi in un secondo aspetto.

---

tuttora giovane; e la filosofia non t'ha afferrato ancora, come t'afferrerà, a parer mio, allorché non disprezzerai nessuna di queste cose. Ora hai ancora riguardo alle opinioni degli uomini, colpa della tua età » (citato nella trad. di E. Martini, Paravia, Torino, s. a., pp. 28 e sgg.).





*FENOMENOLOGIA DEL VALORE*

PARTE SECONDA

IL COSTO



## CAPITOLO PRIMO

### L'AMORE E LA SCELTA

1. — La dialettica del bisogno non si esaurisce nella costituzione della qualità e della cosa. Nell'esperienza estetica si crea questa situazione: l'oggetto, costituito già come una cosa, cioè come un'autocoscienza indipendente, si presenta come molteplicità e centro polivalente di strutture trascendentali, cioè di bisogni e affetti. Così la qualità cessa di identificarsi con la cosa e di esserne il senso — anzi la qualità stessa viene negata nella propria determinatezza, ed il senso della cosa è significato dal sistema della qualità, in quanto essa ne è la possibilità formale.

Ogni qualità viene così negata come « accidentale »; ma a sua volta essa, così liberata, acquista nell'esperienza una sua autonomia, un proprio sistema di universalità, in virtù della quale si stacca dalla cosa ed acquista una propria realtà essenzialmente ideale, costituita nella coscienza come *tipica* corrispondenza sensibile-ideale ad una categoria <sup>1)</sup>.

---

1) In Souriau (*L'avenir de l'Esthétique*, Alcan, Paris, 1929) troviamo un'interessante riduzione del piano estetico (non artistico: l'arte non è identica all'estesi, ma la contiene come elemento, di massimo valore nell'esperienza artistica del puro classicismo, di minor valore, fino alla negazione hegeliana dell'« arte bella »,

Questo universale sensibile è reso possibile e si costituisce in una nuova esperienza, che presiede alla sintesi o genesi *passiva* (memoria o immaginazione) <sup>2)</sup>. Per questo tipo di sintesi è resa possibile un'esperienza, in cui la trascendenza viene al contempo posta e tolta.

Infatti, per quanto abbiamo detto prima, di fronte all'Io il mondo si pone come un'autocoscienza avente, nell'insieme e negli elementi, una sua autonomia; cioè si organizza secondo forme che si presentano al soggetto come « altre » da esso, sebbene in realtà non siano che il soggetto stesso in sé duplicato. Onde il soggetto sente il *dolore* della propria scissione (bisogno), muove alla conquista del mondo e si organizza in un Io, nel quale l'alterità è perennemente posta e superata. Teoricamente questo movimento, che in realtà è assai complesso, si chiama *conoscere*. Ma il conoscere è l'atto di un Io-persona, che si è volta per volta limitato di fronte al soggetto trascendentale, gli si è opposto, si

---

nelle esperienze a tipo romantico) a quello della « forma ». Tale forma è ciò che noi chiamiamo « qualità » nella sua autonomia dalla « cosa » — la qualità ideale. Ora è evidente l'universalità estetica di tale qualità ideale: essa può assumere per sé infiniti valori, essere centro di infiniti complessi di qualità, fino a pervenire ad un cosmo estetico stretto intorno ad una qualità ideale o ad un sistema di qualità ideali; paradigma sensibile che non è un mero sussidio al pensiero, ché anzi nella geometria una figura non esiste se non è costruibile, cioè non si può dare di essa un modello sensibile. E ciò vale anche per le più alte astrazioni dell'algebra: di ogni concetto nuovo si deve poter dare un'interpretazione geometrica, una rappresentazione grafica, cioè sensibile. Nella Fisica, poi, ogni legge ha valore solo se si può darne un modello meccanico, cioè un'interpretazione sensibile.

2) Il termine è preso da HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, cit., p. 36. Qui indica l'unità della cosa nel tempo, non solo come durata del soggetto, ma come durata (autonoma) dell'oggetto intenzionale. Tuttavia la seconda è, alla fine, fondata sulla prima, la quale costituisce l'unità dell'Io e, corrispondentemente, degli oggetti del mondo intenzionale.

è con esso identificato. Nel momento del conoscere e del bisogno, cioè dell'opposizione, si costituisce una figura limitata, una monade, in cui l'Essere non è incluso (né noeticamente né noematicamente) tutto, ma vi è incluso come attualità determinata e negativa di sé. Però, in quanto la monade è in atto, rimanda, per il senso stesso della sua attualità, al Tutto<sup>3</sup>). Gran parte dell'Essere come soggetto è così incluso nell'Io solo come « senso », come struttura trascendentale — gran parte dell'Essere come oggetto (Mondo) vi è solo come contenuto rimandato, motivato ma inattuale, e in questo senso trascendente<sup>4</sup>).

Tale contenuto, incluso nell'esperienza determinata dell'Io, ma pur trascendente l'attualità di esso, si costituisce in un *orizzonte intenzionale*. Esso è la possibilità (motivata) di esperienza; motivata in quanto l'esperienza lo contiene sempre e rimanda ad esso come determinato e presente nelle strutture dell'esperienza attuale.

Uno di questi modi di motivazione è fondato sulla possibilità di ripetizione dell'esperienza stessa (memoria): per essa *l'esperienza vissuta* (l'*Erlebnis* tedesco) si trasforma in *esperienza di fatto* (*Erfahrung*); un altro sulla possibilità paradigmatica di ogni esperienza vissuta, di essere all'infinito ripetibile (fantasia). Con l'esperienza

---

3) Il lettore esperto di cose filosofiche riconoscerà senz'altro che qui è esposto il nucleo sostanziale della sezione Autocoscienza della Fenomenologia hegeliana. Tuttavia insieme è stata presa e ripensata l'altra grande opera della Fenomenologia trascendentale, le *Méditations cartésiennes* di Husserl, più volte citata.

4) Siccome l'Io-persona continuamente si muove a conquistare questo mondo e questo se stesso trascendente, il Simmel (cfr. soprattutto *Lebensanschauung*, 1918; trad. it.: *L'Intuizione della Vita*, a cura di F. Sternheim, Bompiani, Milano, 1939) ha parlato di un'« autotrascendenza della Vita ».

della ripetizione siamo già fuori del piano estetico, e ci avviamo a quello morale <sup>5</sup>); così la pura antitesi di Essere e non Essere è assorbita in una sintesi concreta, quella del possibile e del dover-essere della *legge*.

2. — a) Ora la qualità appare come termine possibile (trascendente) del bisogno: come un *amato*, un *desiderato* <sup>6</sup>). Correlativamente, il bisogno si atteggiava come amore e desiderio. Qui si attua un rapporto assolutamente libero fra Io e mondo: in virtù dell'amore si stabilisce fra amante e amato un piano di universalità, che ha coscienza di reggersi solo in quel rapporto, e d'altra parte di reggere quel rapporto e solo quello. E ciò perché non si tratta più di qualità relativamente immediate e di sensazioni, ma piuttosto di un rapporto mediato, il quale si attua a preferenza di infiniti altri rapporti che l'orizzonte intenzionale contiene: in questo modo, soltanto quella data immaginazione <sup>7</sup>) e quella particolare persona, in quel determinato rapporto con il mondo può attua-

---

5) Cfr. il saggio di Kierkegaard (*Wiederholung*, 1843) e il *Discorso dell'assessore Guglielmo sul matrimonio* (in *Stadien auf dem Lebensweg*, IV, pp. 70-73, citato in LOMBARDI, *Kierkegaard*, cit., p. 113).

6) Il salto può parere un po' brusco, e va chiarito. Se la qualità è termine corrispondente ad un bisogno, ma staccata, e, in un certo senso, indipendente da esso, cioè se è solo possibile, essa non è più l'oggetto di un impulso che appartenga al flusso della vita immediata, ma di un rapporto possibile, quindi volontario e ideale. È ciò che chiamiamo, secondo il grado di idealizzazione, desiderio od amore. Per il processo secondo il quale la vita (immediata) trascende se stessa nell'amore, rimando a SIMMEL, *Frammento sull'Amore*, Athena, Milano, s. a.

7) Per il rapporto fra immaginazione e amore cfr. anche le acute analisi di STENDHAL, *De l'Amour*, Editions de Cluny, Paris, s. a., p. I (in modo particolare i capitoli VI e XII sulla « cristallizzazione »).

re quel desiderio e quell'amore <sup>8)</sup>). Qui ci troviamo di fronte ad un fatto assolutamente storico, in quanto condizionato da tutta la serie di sintesi passive, che determinano in un certo modo il rapporto fra esperienza attuale e orizzonte intenzionale.

Per questa assoluta personalità dell'atto di amore (che sembra una scelta del tutto libera da leggi) si è detto che l'amore è cieco; ma esso è anche ben veggente: solo esso fa scoprire aspetti di valore che concretano la scelta.

La dialettica dell'amore e del desiderio è notevole, perché ci offre il primo esempio di un processo tipico che ritroveremo spesso in seguito: dapprima desiderio e amore sono l'esperienza in cui si determinano certi valori come ad essi correlativi (p. es. la bellezza e le virtù della persona amata); ma, siccome, quando l'amore è in qualche modo corrisposto, cioè quando è concretezza effettiva di quelle qualità, è una pura forma di relazione per cui il mondo delle qualità si organizza in un certo modo, secondo un ordine, e secondo certe sintesi — insomma quando l'amore è divenuto forma di un universo, esso è non soltanto ciò che regge quell'universo (il medio), ma ciò che è retto da quell'universo, l'effetto di esso, in quanto è quell'universo che viene a giustificare quell'amore nel complesso della vita spirituale. Perciò l'amore diventa valore esso stesso, non il soggetto, ma l'oggetto stesso della creazione spirituale <sup>9)</sup>).

---

8) Sull'individualità dell'amore si diffonde a lungo il Simmel nel frammento citato.

9) Finemente analizza questo processo di formalizzazione dei valori, il passaggio da ciò che è creazione del teleologismo vitale a ciò che è valore « per sé », il Simmel (*Intuizione della Vita*, cit., cap. II).



b) L'amore ed il desiderio hanno a fondamento una scelta. In virtù di essa fra diverse possibilità vengono eliminate quelle che non corrispondono ad un dato desiderio, il quale a sua volta è scelto fra i desideri possibili. Ciò nel linguaggio degli economisti è detto *costo*, per cui il valore di una cosa è dato dall'eliminazione di altre cose, che pur soddisferebbero ad altri (o allo stesso) desideri. Ciò ci mostra una nuova struttura del valore, struttura gerarchica, per cui i bisogni vengono posti in scala, e corrispondentemente anche le cose.

Fondato sul costo è il *lavoro*. Per quest'ultimo il mondo si organizza intorno a punti scalarmente disposti, il cui centro è l'Io in quanto desidera ed ama. Con ciò il mondo, che prima era soltanto *servo*, cioè contenuto il cui unico senso era quello di riempire un bisogno (o desiderio) dell'Io — e l'Io allora faceva da *signore* — acquista in sé una nuova organizzazione razionale, assai più complessa di quella data dai meri rapporti fra qualità<sup>10</sup>). Naturalmente tale organizzazione è fondata sullo schema gerarchico, ossia scalare.

Quest'ordine o scala, pur costituendosi in maniera indipendente dalla determinatezza di ciascun individuo, è tuttavia dipendente da un giuoco di rapporti trascendentali, e perciò tende ad avere un senso unico. Tale senso universale è però possibile, data l'origine dei sistemi e delle forze che vi agiscono, a patto di essere unicamente formale e categoriale — unità di costituzione sistematica, non di contenuti, quindi.

L'insieme di questi sistemi aspiranti ad un'unità formale costituisce la spiritualità di un determinato periodo storico; ma a loro volta questi sistemi storici tendono poi a trovare la loro unità universale e neces-

---

10) Per la complessa dialettica *signoria-servitù* rimando ai noti paragrafi della *Fenomenologia* hegeliana.

saria — anch'essa, naturalmente, e a maggior ragione, formale — in una struttura fondamentale, la struttura che l'Io trova al suo fondo come soggetto <sup>11)</sup>).

---

11) Ecco perché tutte le morali (non solo quella kantiana), e così pure tutte le economie, tutte le estetiche, ecc., finiscono, nella misura che aspirano ad una morale, economia, estetica assoluta, in una ricerca puramente formale e teoretica. Infatti il desiderio e l'amore, le forze fondamentali che determinano la scelta, sono indissolubilmente legate all'assistenza individuale e determinata. Non esiste perciò l'ottima delle scelte, perché non esiste un amore *καθ'ἑξοχήν*; quindi neppure un'assiologia assoluta. È questo il senso della distinzione fra libero arbitrio e autonomia razionale, che è l'anima del libretto spesso citato di Schelling (*Ricerche sull'essenza della libertà*), come pure è il fondo della teoria schopenhaueriana della libertà.

## CAPITOLO SECONDO

### L'INTERESSE

1. — *a*) La stessa sintesi passiva che organizza i bisogni nell'amore organizza gli amori nell'*interesse*.

L'esperienza si accentra intorno ad un singolo amore già costituita con un suo particolare senso, già sorretta da strutture oggettive a priori materiali, in virtù delle quali ogni contenuto dell'esperienza rimanda, secondo varie direzioni o « sensi » aventi una precisa portata universale, ad altre esperienze con quel contenuto connettabili. Così intorno ad ogni desiderio od amore si costituiscono complete serie di desideri connessi per la portata intenzionale di ciascuno; queste serie giungono a formare totalità determinate da leggi di connessione naturalmente assai più formali di quelle che costituivano i desideri; leggi già riconoscibili come categorie, ma di un'attualità che si determina volta per volta.

Qui il valore come interesse assume il significato e il nome di *forma* spirituale. Le forme che risultano da questo formalismo degli interessi non hanno in realtà differenza di contenuto, ma sono piuttosto mondi diversi in cui si organizzano gli stessi contenuti <sup>1)</sup>.

---

1) Per l'universalità dei mondi di cultura e la fenomenologia della loro formazione, cfr. SIMMEL, *Intuizione della Vita*, cit., cap. II.

b) In quanto l'Io si sa in connessione immediata con un organismo, avente determinate strutture fisiologiche, dato nel mondo come essere del mondo e in connessione con esso solo attraverso la sensazione — cioè quando il substrato del rapporto diventa quella serie causale di azioni e movimenti che si chiama « mondo fisico » — l'amore si prospetta il piacere e il dolore come stati di coerenza e incoerenza dell'Io con il mondo e con se stesso in quanto essere autonomo del mondo. L'interesse allora è la forma stessa del piacere come fatto possibile ed universale, è l'organizzarsi di tutti gli amori che tendono al piacere, cioè ad uno stato generico, più o meno intenso, di relazione con il mondo. Si afferma così l'interesse della *vita*, e correlativamente il valore del *vitale*.

2. — L'esperienza di questo valore si presenta dapprima come *istinto di conservazione*: il vivere, cioè la semplice esplicazione dell'attività fisiologica dell'organismo, viene a coordinare in sé, e anzi a subordinare a sé, e ad esprimere unitariamente tutto il complesso di bisogni ed amori in virtù dei quali la vita si continua, per cui non si muore.

L'interesse converge qui sull'attualità stessa dell'Io come organismo; ed essa organizza un primo sistema di valori. È « buono » ciò che giova alla vita e la prolunga; « cattivo » ciò che le nuoce. Attorno a questo valore-base (il valore del « vitale ») si raggruppano altri valori, i valori *della vita*: salute, ricchezza, potenza, onori, ... tutti quei valori per cui diviene più intensa l'esperienza del vivere, più agiata la vita, e sorge l'illusione che essa, in virtù di questi, si prolunghi.

Ma, rispetto a quei valori singoli, la Vita appare qualcosa di irriducibile. L'esperienza, compiuta da ogni individuo, del crollo dell'uno o dell'altro di essi — e

l'esperienza successiva che la vita può riorganizzarsi in sé, che, bene o male, si continua lo stesso a vivere — queste due esperienze separano la Vita da questi valori e ne fanno un'esperienza a sé, un valore unitario ed assoluto, capace di riempirsi volta per volta dei valori determinati più diversi. Perciò il valore del vitale resta da un lato vuoto e formale (condizione di ogni altra esperienza di valore), dall'altro si restringe e si pone come un'esperienza particolare accanto alle altre. La Vita diventa così un valore equivoco: mentre rappresenta l'atto di essere dell'Io nel mondo, al contempo viene a significare un modo di essere, cioè di vivere, il quale scorre attraverso un'esperienza assai complessa, ma offre sempre questa peculiarità: che il « senso » effettivo di essa — il « sapore della Vita » — viene dato da uno (o più) di quei valori di seconda intenzione, i quali, staccati come « accidentali » dalla Vita, acquistano un'autonomia loro propria e riorganizzano intorno a sé « forme » di interessi tendenti ad una loro universalità.

3. — Ciò che giova alla Vita è, primariamente, sperimentato e vissuto nel *piacere*, lo stato fisiologico fondamentale in cui la vita organica avverte la soddisfazione del bisogno.

Il piacere ben presto supera la sua origine fisiologica, e passa oltre il puro giovamento alla vita: diviene *vizio*, stato di piacere prolungato oltre e contro l'interesse fisiologico; anzi tende a perdere la localizzazione fisiologica, facendosi stato generale di euforia; o addirittura stato di dolore in cui l'individuo provi tuttavia piacere.

Così il piacere si rende autonomo dalla vita e viene a rappresentare in sé l'attualità nell'Io del Soggetto Universale. Se infatti richiamiamo il concetto di bisogno, come inattualità della categoria, il piacere al

lora si manifesta come (parziale) soddisfazione del bisogno, attualità operante della categoria. Così, già nella sua prima formazione autonoma — il *piacere* — la vita non è più un lasciarsi o sentirsi vivere, ma già implica un'attività, una scelta, un operare dello Spirito in quanto attualizzato nella forma di un soggetto esistente.

4. — a) Attraverso questa serie di esperienze l'Io ha subito un profondo mutamento: la sua autocoscienza non è più il mero opposto ad un mondo di cose e di valori, dei quali è, per così dire, l'anima e la forma; ma ora l'Io toglie questa opposizione riconoscendosi un corpo come mediatore fra il mondo e l'anima, e, d'altra parte, in quanto la sua scelta è assolutamente libera e l'organizzazione nell'Io di quei valori che ne costituiscono la vita è del tutto svincolata, esso viene a distinguersi da altri Io, e ad essi si oppone. Non è più semplice Io-individuo, è Io-persona.

La funzione del corpo in questa dialettica della Persona trova il suo pieno riconoscimento nella Psicologia di Aristotele: η ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια η πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωήν ἔχοντος (De An. B. I, 412a, 27-28). Dove si vede che già Aristotele vede nel corpo un'unità, un organismo originario contenente in sé (δυνάμει) la propria universalità, o meglio la propria forma universale.

Seguendo Husserl nelle *Méditations cartésiennes* (V.me, §§ 44 sgg.) si potrebbe dire: il « corpo » è l'unico elemento « fisico » che appartiene a me, alla sfera di « ciò che mi è proprio »; cioè: il corpo è ciò che costituisce il lato oggettivo della mia sfera d'appartenenza<sup>2)</sup>; di esso, e di ciascuno dei suoi orga-

---

2) « Sfera d'appartenenza » è ciò che ottengo quando dalla mia esperienza tolgo tutto ciò che in qualche modo rimanda ad altri

ni, io dispongo immediatamente. « Se mi riduco... come uomo [alla mia « sfera di appartenenza »], giungo al mio organismo e alla mia anima, ossia a me stesso, unità psico-fisica e, in questa unità, all'Io-personalità <sup>3)</sup>; giungo a ciò che « in » e « mediante » questo organismo agisce e patisce nel mondo esterno, e che, in generale, si costituisce come unità psico-fisica grazie all'esperienza costante di quei tali rapporti assolutamente unici dell'io e della vita con il corpo... » (pp. 81 sgg.).

La persona dunque è costituita dall'esperienza fondamentale del corpo, per il quale, per la prima volta, l'opposizione fra soggettività trascendentale e soggetto esistente è completamente in atto; per la quale la trascendenza del soggetto esistente è del tutto cosciente <sup>4)</sup>. È vero che, da un certo punto di vista, l'opposizione fra

---

e all'esperienza di altri. È la terza riduzione fenomenologica, in virtù della quale è messo in evidenza ciò che mi è assolutamente proprio. Non si tratta di una semplice conseguenza dell'ἐποχή la quale libera soltanto l'Io trascendentale, l'ego come correlato noetico di ogni esperienza possibile — ma si scopre una vera e propria struttura dell'esperienza, non quale sarebbe se, p. es., pensassi a come sarebbe il mondo se una peste uccidesse tutti gli altri uomini. Da questa sfera d'appartenenza restano esclusi, p. es., tutti i fatti di cultura, nel senso più lato della parola; resta soltanto un certo modo (molto diverso da quello empirico, che invece presuppone sempre una certa organizzazione culturale) di rapporto coscienza-mondo.

3) Husserl usa « personalità » avendo riguardo al fatto che in questa sfera l'Io è « solo » e definito mediante se stesso; ma, in quanto, d'altra parte, si trova di fronte il mondo come del tutto trascendente, preferiamo usare il termine « persona », ed usare « personalità » in senso schellinghiano, come Assoluto umano.

4) La differenza fra la concezione platonica e quella aristotelica dell'Anima rappresenta la dialettica individuo-persona. Per Platone l'Anima cade in un corpo, con il quale ha certamente un rapporto a priori, ma miticamente concepito come « scelta » dell'Anima stessa (preesistente al corpo, cioè funzione indipendente da esso). L'Anima è quindi una pura funzione, semplice determinazione esistenziale del mondo trascendentale. Per Aristot-

Io e mondo è assai più radicale di quella fra persona e mondo; però quest'ultima è assai più fortemente stabile e cosciente, proprio perché, essendo la persona assai più concreta dell'Io, è anche maggiormente individuata; si ha così un'opposizione fra persona e mondo sempre tolta ma sempre posta.

Riflette questo stato di cose la concezione greca del Fato: da un lato la persona è soggetta al Fato, che le impedisce di attuare fino in fondo i propri fini individuali — ma dall'altro lato sta l'esistenza concreta di tali fini individuali, opposti, almeno in quanto diversi, al decreto del Fato, e quindi dotati di una possibilità (astratta) di attuazione.

b) Tale astrattezza dell'Io si toglie e si pone di nuovo continuamente, in un processo più simile, se considerato in se stesso, ad un'altalena che ad uno sviluppo. Per essa l'Io finisce col costituire piuttosto l'*Idea* del reale che non un rapporto effettivamente costituito; così l'Io si trova Signore di una vuota quanto vasta signoria. Ma l'oggetto intenzionale di tale signoria, il *servo*, che compie il lavoro effettivo di riorganizzarsi per l'Io, si organizza in sé come un Tutto determinato (« Cosmo ») tendenzialmente autonomo, rompe ogni collegamento con il Signore, ed entrambi vengono a vivere la contraddizione reciproca per cui, pur rimandando l'uno all'altro, non possono, finché

---

tele invece l'Anima è di quel corpo determinato, del quale rappresenta l'ἐντελέχεια; cioè è l'esplicitazione di un intero mondo di relazioni già dato, di un « punto di vista » che l'Anima solo riassume, rappresenta e sviluppa. Non semplice determinazione empirica, dunque, ma *tipo* del mondo trascendentale. La dottrina leibniziana e husserliana, malgrado l'autoraccostamento del primo, ed il raccostamento del secondo da parte dei critici, a Platone, è invece un tentativo di svolgere in seno alla filosofia moderna la dottrina aristotelica. Ciò, del resto, ammette esplicitamente Leibniz in altro luogo (*Monadologia*, cit., § 18).



l'uno e l'altro si pone per sé e restano numericamente due, effettuare questa sintesi che è presente come esigenza, come verità a cui tende ognuno dei poli di questa immediata opposizione <sup>5)</sup>).

L'Io si trova di fronte un orizzonte intenzionale vastissimo, in cui tutto si pone come verità motivata, ma quasi nulla si esprime attualmente. La sensazione è pur sempre il suo modo di attualità, e con tutti i suoi dati e le sue connessioni ne costituisce la « sfera di appartenenza », un mondo internamente e completamente organizzato, in cui tutto ciò che non è attualmente « dato » (come sfera delle sensazioni attuali, delle rappresentazioni ad esse associate, degli universali che ne esprimono la connessione) è presente solo come possibilità, come trascendenza.

c) Ma, per la dialettica precedentemente esposta, anche ciò che è « dato » rimanda ad altro: in tal modo abbiamo visto che la sensazione si organizzava già nell'« oggetto ». Cioè: anche le sensazioni della sfera d'appartenenza si costituiscono nell'Io con una loro autonomia, come qualcosa che cade nell'Io pur rimanendone distinto. Così si rivela la sopraccennata funzione del corpo, come una mediazione di Io ed oggetto (non-Io). La cosa resta di fronte alle sensazioni come un *quid* sostanziale, identico in sé ed operante soltanto come *causa* delle sensazioni. Il corpo costituisce una serie di sensazioni attuali più o meno chiare: esso è la vera e propria sfera d'appartenenza; attraverso a lui, posto in relazione con gli altri oggetti mediante lo schema della causalità, questa sfera vive, cioè si attua e si organizza nell'Io.

Il corpo, quindi, come sfera d'appartenenza, è

---

5) Mi sembra superfluo rimandare alla dialettica signore-servo della *Fenomenologia* hegeliana.

principio di individuazione dell'Io (cioè l'origine della persona) ed è al contempo la vita di esso; reciprocamente, la capacità del corpo di essere vita deriva proprio da quel suo immediato costituirsi nell'Io come sfera d'appartenenza di esso; nell'Io trova la fonte della propria universalità (poiché la sensazione è già un mondo di universali).

Questa posizione dell'Io nel corpo si chiama *anima*. La cui dialettica è rappresentata dai due miti della *mortalità* e dell'*immortalità*. In quanto l'anima deriva dal corpo (nel senso ora descritto), essa muore con il corpo; ma in quanto l'Io è principio di universalità ed il corpo di individuazione, la morte appare come il « rientrare nel genere », il superamento dell'individuazione, dopo di che l'anima ritrova finalmente la sua vera essenza e comincia la sua vera vita (platonismo, cristianesimo, ecc.) <sup>6</sup>).

5. — a) La posizione della moralità come ideale ascetico e la contraria posizione edonistica derivano da questo uguale fondamento, preso nei suoi due poli contrari. Per gli uni il corpo è solo il *negativo* dell'universalità dell'Io, onde il distacco da esso è il ritorno nel genere, l'affermazione dell'universalità astratta; per gli altri, invece, il valore si costituisce solo attraverso il corpo, in quanto l'Io universalmente astratto non ha valori, non vive. Al fondo di questa polemica sta il problema della libertà; termine veramente polisenso, che razionalmente rappresenta soltanto il principio dello sviluppo come negativo della Ragione. Qui « libertà » è semplice astratta essenza della persona: e, come questa, è duplice. Da una parte è l'autonomia dell'Io di

---

<sup>6</sup>) Si confronti l'acutissima analisi dei due miti fatta da Simmel (*L'Intuizione della Vita*), cit., cap. III.

fronte alle sensazioni e alle qualità che costituiscono il Cosmo-non-Io, la semplice astratta autonomia del Signore. Dall'altra invece essa è l'aspetto concreto della persona, l'autonomia del Servo. Ma, data l'assoluta condizionalità dei due termini nel concreto della persona, la libertà si prospetta come il problema, l'antinomia vissuta dalla persona, antinomia consistente in quella astratta bipolarità, il cui superamento comporta la creazione di nuove figure della coscienza.

b) Tale problema è quello stesso della concretezza, dello sviluppo dell'esperienza dalle strutture dell'orizzonte intenzionale.

Per prima cosa, la persona si trova di fronte ed accanto altre persone, il tu e gli altri, che le sono dati attraverso atti non direttamente espressivi, ma che soltanto significano, cioè rimandano a fenomeni analoghi (formalmente e simbolicamente) a quello dell'Io. Il tu e gli altri sono dati all'Io, quindi, non in esperienze dirette, ma mediante esperienze — e sono dati come sistemi d'esperienza organizzata, con il proprio orizzonte intenzionale, le proprie strutture a priori, ecc.

In tal modo l'esperienza viene ad acquistare una polivalenza di sensi e di valori: non polivalenza rispetto ad un Io, ma polivalenza rispetto a più Io, polisoggettività. La qualità allora non è più semplice validità, ma un sistema di validità: sistema costituito simbolicamente, cioè secondo costanze di rapporti e relazioni — non sistema di qualità determinate nel contenuto, dal momento che la qualità e il valore nell'altro mi sono date indirettamente, mediante i loro rapporti espressivi e significativi <sup>7)</sup>.

La qualità, in questo modo, diventa una qualità del

---

7) SCHLICK, *Positivismo e realismo*, cit., fasc. 3, pp. 265-66, osserva con molta acutezza che, se p. es., ho di fronte due pezzi di

tutto formale — senso a priori, « universale », della validità<sup>8</sup>).

E poiché il centro di essa non è nella comunione diretta dei soggetti, ma si incrocia nella « cosa » come non-Io di ciascuno di essi, si tratta qui di una intersoggettività mediata; l'espressione delle strutture formali a priori di essa costituisce la spiritualità oggettiva o cultura umana. Di fronte alla quale sorge sempre la persona, che si distingue e si oppone al mondo intersoggettivo, nel quale tuttavia essa trova la sua concretezza. In questo distinguersi e insieme fondersi, in questa unità-distinzione della persona nei riguardi delle altre persone e della realtà intersoggettiva, sorge un altro rapporto, il rapporto morale. In esso il problema della libertà diventa problema dell'unità-distinzione, problema dell'individuo che si sente autonomo di fronte al mondo intersubiettivo (e ciò perché quest'ultimo è solo mediatamente costituito), mentre, d'altra parte, non trova la propria completa estrinsecazione se non ricomprendendo, ma per ciò stesso lasciandosi ricomprendere, e con ciò determinare, da quel rapporto.

---

carta verde, posso avere la sensazione ottica della loro uguaglianza e asserire: « Questi due colori sono uguali ». Se chiedo ad un altro osservatore se provi la medesima sensazione ottica, anch'egli (a prescindere da un caso di daltonismo) risponderà di sì, e sarà d'accordo anche se preciserò il colore mediante riferimenti sempre più precisi e diffusi. Da ciò non potrei però concludere che egli ha avute esperienze vissute (immediate) di quei colori uguali alle mie: « Ciò nonostante sarà « per principio » impossibile di scoprire una diversità tra i dati vissuti da lui e quelli vissuti da me. Nondimeno noi sapremo sempre intenderci e, discorrendo delle cose che ci circondano, saremo dello stesso parere, purché l'ordine delle sue sensazioni corrisponda a quello delle mie (e questa ne è l'unica premessa). Le « qualità » sono, in questo nesso, irrilevanti; si chiede soltanto ch'esse possano esser disposte nella stessa maniera in un sistema » (p. 266).

8) Cfr. l'analisi che della funzione delle « forme simboliche » ha dato il Cassirer (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923).

## CAPITOLO TERZO

### LA PERSONA

1. — Primo risultato di questa dialettica dell'interesse e della libertà è che la persona acquista coscienza di sé come valore, in quanto si oppone agli altri individui e sa nella propria unità Io-corpo la condizione dello stesso costituirsi degli altri. L'interesse stesso per gli altri è mediato dall'interesse per la propria persona: e così l'essere persona fra le persone viene comandato <sup>1)</sup>).

Questo valore della persona è il valore stesso della vita, e come questo è puramente formale, in quanto è solo il fondamento di ogni ulteriore valore.

Ma in quanto il valore di sé si sa solo in rapporto al valore della collettività, e da esso è posto, la persona al contempo si oppone alle altre e ne è condizionata. Antinomia su cui è fondato il valore come realtà oggettiva (intersoggettiva) <sup>2)</sup>, che la persona individuale ten-

---

1) Cfr. BAILLIE, *L'individuo e il suo mondo*, cit., p. 36.

2) L'esempio tipico di questa posizione fenomenologica del valore è costituito dalla moralità e dal diritto. Tanto tipico e saliente che Hegel ha addirittura identificato con moralità e diritto la spiritualità oggettiva. L'antinomia individuo-collettività come fondamentale della moralità è stata chiaramente riconosciuta da Banfi (*Sui principi di una filosofia della morale*, cit., specialmente p. 661).

ta di risolvere mediante la risoluzione di sé in una collettività di persone libere<sup>3</sup>). Per giungere a tale collettività la persona sperimenta due vie:

1) la prima è la via del sentimento sociale: l'amore per i vicini.

L'inizio di tale esperienza è dato dall'amore per la vita di altra persona, di un « tu ». Questo fa sì che si venga costituendo un piano di intersoggettività a due, in cui l'angoscia d'esser-altro dall'amato spinge a sempre nuove esperienze miranti a costituire un'intersoggettività, una « fusione di anime », in cui la dualità venga tolta, senza con ciò che le due persone, che la fondano e la condizionano, vengano annullate<sup>4</sup>). E siccome in questa intersoggettività dell'amore ciascuna delle due persone trova nell'altra il suo completamento e la sua soddisfazione, l'intersoggettività stessa è un valore: ed il sentimento che la regge, in quanto ne è condizione, e, al limite, con esso si identifica, è anch'esso valore e anzi è l'identico e medesimo valore: quello che si chiama amore o amicizia a seconda degli interessi originari che lo costituiscono.

Da questo sentimento di amore nasce un sentimento più largo e formale, quello per il gruppo o per la famiglia<sup>5</sup>). Nel rapporto di amore o di amicizia la per-

---

3) È appunto questa la scoperta con cui si inizia il *Contratto sociale* di Rousseau. Il problema della vita sociale e giuridica è appunto questo: che la società giuridicamente organizzata, mentre si contrappone e quindi limita la persona individuale nella sua pura (e astratta) autonomia, d'altra parte ne è la condizione stessa; cioè, la società giuridica è appunto quella in cui si pone l'autonomia della persona come tale. La « libertà » giuridica è appunto la sintesi di tale antinomia additata da Rousseau nel *Contratto Sociale*.

4) Cfr. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, pp. 81 e 143 sgg.

5) Il sorgere della prima forma di coscienza sociale dall'amore sessuale è stato accuratamente studiato dal Vico, nella prima *Scienza Nuova*. Ci discostiamo da lui, in quanto non ne accettiamo il presupposto per cui la prima forma di amore sarebbe

sona sperimenta la possibilità di un mondo di rapporti in cui l'individuo si completa costituendosi come anima-corpo in un'intersoggettività: poiché, come abbiamo visto, ogni rapporto intersoggettivo è sempre mediato e analogico, esso non è necessariamente duale. Si estende quindi, anche perché si chiamano altri partecipi della propria felicità: figli, o altri amici. Vengono costituendosi unità intersoggettive più vaste, in cui la persona è insieme più distinta e sola, e più legata.

Questa esperienza, via via che si allarga, si costituisce secondo leggi di coesione più formali e insieme più imperative: divengono le leggi, a cui l'amore e l'amicizia stanno ormai come sottostrato, della famiglia e del gruppo.

Questo nuovo rapporto si formalizza ulteriormente: come l'amore, da costituente di valori diviene valore esso stesso, così la legge, da garanzia del valore « amore » diviene essa stessa valore: valore che è sorretto da un amore (estremamente formale) fra individuo e individuo come membri di questa intersoggettività.

Questo nuovo rapporto, cioè questa nuova serie di rapporti organizzati, prende il nome di *moralità*; l'interesse che fonda questo valore è l'interesse per gli altri, e l'*altruismo* diviene l'estrema e più povera espressione culturale di questa esperienza di valore.

2. — a) L'altra via è quella della *socialità* come unione egoistica. Qui l'esperienza del piacere viene spostandosi verso l'utilità. La vita nella ricerca del piacere sperimenta che il piacere ha un costo, che cioè esso porta con sé l'eliminazione di altri piaceri, i quali

---

soltanto il desiderio sessuale — da cui per lui la necessità di introdurre il pudore per legare nella caverna i due mitici amanti primitivi, e il misconoscimento di una forma di amicizia come fatto puramente istintivo e vitale, ma non sessuale.

stanno ad esso di fronte come forze negative e negate.

Tale mancanza di universalità positiva del piacere, questo dialettismo interno della vita edonistica, è sperimentato dall'Io in se stesso: la permanenza della propria universalità nel godimento, lo stato di pienezza, è rotta dal piacere stesso che si volge contro l'Io, determinandosi e facendosi particolarità in cui l'Io non trova più se stesso <sup>6)</sup>.

È l'esperienza di Epicuro e di Orazio, divenuta tema comune dei moralisti: il piacere si trasforma in amarezza, disagio, dolore.

Di qui la necessità di una scelta dei piaceri, di stabilire una gerarchia di essi, gerarchia possibile anche in base al puro criterio del piacere stesso. Così, da tale esperienza del costo, complessa valutazione e calcolo dei sacrifici (cioè delle esclusioni di piaceri) ha luogo il valore economico, l'*utile*. Valore estremamente formale, che indica un rapporto al piacere, è fondato su quello e ne appare la garanzia.

Qui, come per la moralità, si opera un'inversione. Il piacere, che è a fondamento dell'*utile*, diviene invece ciò che è fondato da esso — qualcosa di mediato, rimandato, acquisito; si introduce il rapporto mezzo-fine.

Fra i « mezzi » sono anche gli « altri », in quanto possono concorrere a creare utilità e a diminuire il costo. Sorge in tal modo una seconda forma di costituzione intersoggettiva, troppo spesso confusa con l'amore: la *solidarietà*. Questa nasce sulla base dell'*utile*, di un utile intersoggettivo, che valga per tutti i solidali: il bene economico, la ricchezza, che trova la propria espressione del tutto esterna nel *denaro*. I rapporti fra

---

6) La dialettica del piacere è stata acutamente svolta da Kierkegaard (*Entweder-Oder*, II). Il piacere trapassa necessariamente in malinconia, umore cupo, disperazione. E precisamente nella disperazione come « mancanza di infinito » descritta in *Traité du désespoir*, cit.



solidali sono rapporti di lavoro in cui ognuno serve gli altri nella creazione della ricchezza: ed il valore che il solidale ha per gli altri è dato dalla sua partecipazione a questa oggettività economica, dalla sua laboriosità e probità negli affari: valore della socialità economica.

I rapporti che si organizzano entro questa socialità per loro natura non richiedono la libera adesione del solidale, che si senta ad essi legato finché vi si sente, cioè finché non abbia esaurita quell'esperienza che lo lega agli altri; ma anzi, sono un continuo protendersi verso l'avvenire, forme di credito, un *do ut des*, in cui il contraccambio è rimandato spesso indefinitamente; per la qual cosa la persona individuale si trova sempre vincolata alla società che l'ha nutrita e protetta <sup>7)</sup>. Vincolo reciproco delle persone nella società, in cui ognuno è persona in quanto produttore, e futuro proprietario. La forma generale di questo rapporto è il *contratto*. E la garanzia del contratto è il *diritto*.

b) Ecco sorto un nuovo valore, il valore del *diritto*. In origine esso è la garanzia dei valori sociali, ma non esso stesso valore. Ma contro i valori sociali, fondati sul contratto, può sempre risorgere la persona coi suoi valori; onde una rottura del contratto stesso, tanto più possibile se questo è fondato sui valori edonistici propri della persona stessa. Perciò, non essendoci mai, nell'amore e nell'amicizia, vera risoluzione di questi valori nell'oggettività creata dal rapporto — e, per giunta, dovendo il contratto valere per il futuro — il contratto sperimenta in se stesso questa contraddizione — di negare quei valori stessi, che, al suo sorgere, ha creato. Da tale contraddizione la socialità si salva con il solito processo di formalizzazione, in virtù del quale l'interesse dell'uomo, dirigendosi verso quella libertà concreta per la qua-

---

7) Si confronti il discorso delle leggi a Socrate nel *Critone*.

le ha costituito la socialità, viene a muoversi nell'ambito del rispetto al contratto stesso. Così la persona non trova più la propria libertà nel contenuto del contratto, ma nel contratto stesso come tale: così l'interesse si rivolge al diritto come tale, che, da garanzia dei valori, diventa valore.

3. — L'analisi fenomenologica ci ha così mostrata la validità di entrambe le teorie fondamentali in seno alla filosofia dello Stato, le quali, si può dire, ne rappresentano la pura antinomicità: la concezione per cui l'uomo è naturalmente socievole (Aristotele, sentimentalismo inglese, ecc.) e la teoria contrattualistica (da Altusio a Rousseau)<sup>8</sup>). In realtà l'esperienza sociale si

---

8) Le due teorie hanno in comune questo carattere, messo poi in chiara luce da Vico e da Hegel: la vita nello Stato è condizione necessaria per lo sviluppo della spiritualità, in quanto questo non si fa se non mediante il risolversi dello spirito in un mondo oggettivo (Hegel), che noi, in terminologia husserliana, diciamo intersoggettivo. La prima dottrina sostiene inoltre che tale formazione è naturale, cioè fondata su di una naturale tendenza dell'uomo animato da amore per i suoi simili: onde la tendenza, del resto assai ovvia, a ravvisare nella famiglia il nucleo della vita sociale. Per l'altra teoria, invece, è la difesa della vita e della proprietà che spinge ad un accordo originario (« contratto sociale »): né vale contro di essa obiettare che il diritto non è creato dal contratto, ma che anzi questo presuppone l'esistenza di un diritto, almeno formale. Ciò, insieme alla considerazione che un contratto esige un certo grado di civiltà, e quindi la civiltà non può derivare da esso, vale tutt'al più a dimostrare che il contratto non è l'origine storica del diritto: cosa di cui già L'Altusio e il Rousseau si erano accorti. Ma, se il diritto è garanzia del contratto in generale, e lo rende possibile, d'altra parte lo presuppone dialetticamente e ne è presupposto: solo un'analisi astratta può scinderli. Perciò gli storici, come Vico e Hegel, hanno accolti entrambi i punti di vista. Per il primo il nucleo familiare intorno all'eroe è solo il primo elemento dello Stato, il quale propriamente sorge solo in seguito ad un patto degli eroi per difendersi dalle plebi; per il secondo diritto naturale e moralità sono gli elementi di cui la sintesi dialettica è rappresentata dal diritto statale.

regge su entrambe queste esperienze particolari: da una parte, la simpatia libera dell'uomo per i suoi « simili » — dall'altra, la solidarietà nel contratto garantita dal diritto.

È necessario, perché entrambe le due esperienze possano svolgersi, che il diritto venga poi ad essere sorretto da quel rapporto reale che è la moralità: perciò si crea la *legge*, la cui organicità ed attività oggettiva è data dallo *Stato*.

La moralità non si svolge pienamente, cioè non è garantita, se non nello Stato, dove, incrociandosi con la giuridicità propria del contrattualismo sociale, dà origine al *costume*. Lo Stato ci appare così come creatore, e insieme, garanzia del costume. In tal modo sentimenti di per sé appartenenti al costume, come l'amore sessuale e l'amore di Patria, divengono fatti giuridici.

4. — In tal modo l'individuo viene tutto risolto nel costume collettivo, e la sua vita determinata secondo questo in sfere sempre più ampie. L'uomo così è posto in — e per — la collettività: ma siccome questa è una realtà intersoggettiva, che vive in concreto dell'azione degli individui che la costituiscono, così l'individuo vi è persona libera in essa realizzantesi.

L'effetto di questa duplice e contraddittoria posizione della collettività nella persona individuale, e di questa in quella, è che il valore della persona, pur essendo nella collettività posto, tuttavia è commisurato non dal valore con se stesso, ma in rapporto a quella. Sorgono così i valori dell'*onore* e della *gloria*, valori di una collettività, per i quali la persona individuale è posta per gli altri. E siccome la collettività non arriva mai a realizzarsi interiormente all'uomo, perché in essa sono sempre presenti elementi di aggregazione utilitaria e meccanica, cioè esterna, questo porsi per la collet-

tività finisce in un vero perdere se stesso. Si sperimenta la contraddizione del *vivre pour autrui*: quei valori sorti dalla vita finiscono per rinnegare la vita stessa; invece di conseguire una maggiore concretezza di esperienza e una spiritualità oggettiva, l'uomo finisce col perdersi in valori astratti che non costituiscono alcuna reale amplificazione dell'orizzonte intenzionale. *Rispettabilità e celebrità* sono gli ultimi echi del valore della persona, ma qui risolto in qualcosa del tutto estraneo alla persona che li possiede.

Così all'amore per i simili, all'esperienza viva della simpatia, per cui si stabilisce una comune veduta sul mondo ed un comune mondo di valori vissuti da ciascuno e da tutti insieme, si sostituisce l'astratto umanitarismo, in cui l'uomo non vale per quei valori vitali che, egli e non altri, porta con sé, ma come « uomo in generale »<sup>9)</sup>.

È questa la *società borghese* fondata sull'utile. Ogni individuo qui vale come solidale, come eventuale socio (o concorrente): vale quindi non per i valori originari che porta con sé, bensì per ciò che di utile arreca alla società. Il produrre — o, meglio, l'essere in grado di produrre — è l'eticità fondamentale di simile società. Si ha così una tipica inversione, che investe tutto il senso dei valori: lo sviluppo bisogno-produzione-consumo diviene consumo-bisogno-produzione. La produzione non è più in vista del raggiungimento dell'universale concreto della persona, bensì la persona è al servizio della produzione, un ingranaggio della macchina produttiva. Donde un estremo e vacuo formalismo rinnegatore dei valori vitali.

La reazione, interna alla stessa cultura borghese, dell'estetismo, è ugualmente vacua, formale, e si svol-

---

9) Cfr. SCHELER, *Crisi dei valori*, trad. it. di F. Sternheim, Bompiani, Milano, 1936, pp. 95 sgg.

ge secondo le stesse linee. Tipico è l'estetismo di Oscar Wilde: non godimento del valore estetico (che in *Dorian Gray* è rappresentato dal pittore Basil Hallward), ma l'amore per il paradosso e la negazione del vitale, in funzione di una vuota individualità che non è se non un negativo, ha senso solo come antiborghese.

Tuttavia è proprio in questa società, costituita nel doppio giunco della moralità e della solidarietà, che la persona sperimenta il proprio limite oggettivo e insieme la propria potenza di superare ogni limite, costituendo un mondo di valori oggettivi. La serietà del « mezzo », tipica dell'eticità borghese, è la concretezza spirituale oggettiva, che, attraverso essa, si fa oggettività.

## CAPITOLO QUARTO

### IL VALORE ASSOLUTO

1. — Di fronte al molteplice delle forme determinate, il pensiero si sa sempre come l'atto identico che in quelle forme si viene attuando, l'attualità razionale a priori, la « causa formale », di quelle.

Si svolge a questo punto un'esperienza nuova, la quale sorge proprio dal formalismo del valore: l'esperienza del disvalore, come un positivo che non cade dentro alla forma, ma un positivo che non può esser tenuto fermo dal pensiero, e dilegua di fronte ad esso come un mero negativo. Si attua così quel caratteristico contrasto del pensiero con l'esperienza, essenziale a quella figura della coscienza che si esprime nella ragione come intelletto.

a) Il processo fenomenologico si potrebbe descrivere come esperienza del limite (orizzonte) intenzionale in quanto tale. Dietro ogni dolore, dietro ogni paura, ogni angoscia, vi è l'esperienza positiva di uno stato negativo, la coscienza che dentro il cerchio intenzionale della coscienza vi è un elemento nel quale l'Io si perde — ma si perde con tutta la sua concretezza, non si disperde. Non è paura, angoscia, dolore di qualche cosa — ma del nulla, dello svanire di tutto, dell'assoluto nientificarsi, non svuotarsi, di sé. Per meglio capire que-

sta descrizione si tenga presente la differenza che passa, p. es., fra odio e paura. « Io odio il nemico » vuol dire che il nemico mi è presente alla coscienza come un odiato; « io ho paura del nemico » vuol dire che la presenza del nemico è accompagnata da paura (e potrebbe anche non esserlo), ma non costituisce la realtà della paura. Intellettualisticamente, la cosa si esprime dicendo che il nemico è la *causa* della paura, cioè una condizione del realizzarsi psicologico di essa. Paura, dolore, ecc. hanno dunque cause, ma non hanno altro contenuto sostanziale che sé. Sono, dunque, stati iletici senza contenuto intenzionale? In tal caso sarebbero qualcosa di pieno, contenuto a sé, non forma e senso che può assumere un contenuto — neppure potrebbero, col loro presentarsi, rendere nulli i valori. Dolore, paura, ecc. sono « sensi » del mondo, e vi aggiungono qualcosa di positivo: il nulla.

La presenza di esso nel mondo è il senso di queste esperienze, le quali danno agli interessi una direzione che inverte se stessa, ma pure resta come una direzione.

Il pensiero, penetrando negativamente nel mondo, toglie e dilegua, e in questo togliere pone e riconosce, ogni forma: ma non può togliere e porre il nulla. Perciò per il pensiero il problema del disvalore, del nulla, considerati come alcunché di positivo, non esiste.

D'altra parte, il nulla resta nella vita come qualcosa che la persona scopre in se stessa, come senso della sua vita: costituisce il *problema* della vita umana. Problema che, in realtà, è il *limite* della sostanzialità della vita.

b) Una volta scoperto questo limite, la dialettica fra essere e non-essere è presente all'autocoscienza come la stessa realtà del pensiero nel mondo, e il valore come la stessa verità e sostanzialità della persona rivolta al mondo cui sono volte le sue richieste: la persona in sé, nella sua intimità trascendentale.

Così il valore si ritrova a costituire l'essenza dell'essere reale, dell'essere che è in sé e per sé: si ritrova come verità. Le forme spirituali quindi sono tali in quanto attuano la verità — per la presenza della verità.

Cioè: i valori sono valori per il Valore, per la partecipazione ad esso.

Ed esso è, in realtà, soltanto il *concetto* di valore e di verità (non il Bene, ma l'Idema del Bene). Questa metessi dunque richiede, per poter essere qualcosa di più di un mito, che il Valore sia principio soltanto formale. Poiché vengono a risolversi in esso i singoli valori (idee): ma non si risolvono effettivamente, perché esso resta fisso nella sua determinazione di Unità. La metessi è dunque principio non di contenuto assiologico, ma di gerarchia formale di valori <sup>1)</sup>.

L'uso linguistico confonde i valori: bello è anche ciò che è buono, conveniente, utile, ecc. — e, viceversa, ognuna di queste determinazioni vale per le altre. Poiché qui si indica soltanto la presenza, del tutto formale, del valore come « senso » universale, il positivo universale come tale, l'Essere. La presenza del Valore in diverse sfere di interessi determina i valori formali, ossia le *forme dello Spirito*. Prima la *bellezza*. Il piacere vitale, trasportato dalla sfera dell'esperienza individuale in cui sorge dapprima come esperienza e principio di universalità, alla forma universale pura dell'individua-

---

1) Che la metessi delle idee all'Idema del Bene sia principio di gerarchia, è già chiarissimo nel pensiero di Platone, soprattutto nei dialoghi di impostazione sistematica (*Repubblica*, *Filebo*; cfr. del resto, per il problema generale, il *Sofista*). Recentemente ha impostato su questo concetto il suo sistema di etica Scheler (*Der Formalismus in der Ethik*, cit.) al quale si può solo rimproverare, dal nostro punto di vista, il tentativo assurdo di fissare una gerarchia eterna di valori, e il misconoscimento del significato del risentimento come essenza della dialettica del formalismo dei valori (cfr. *Crisi dei Valori*, cit., e la mia recensione in *Archivio di Filosofia*, aprile-giugno 1937, pp. 147 sgg.).



lità come relazionalità essenziale dell'essere, è appunto il bello. La bellezza esprime dunque il valore positivo di tutto il reale, quale è dato nella rappresentazione, come piacere puro, spoglio cioè di tutte quelle determinazioni che ne toglierebbero l'universalità <sup>2)</sup>). In essa la persona raggiunge la propria individualità pura come forma universale dell'Essere: ma tale forma la trova come opposta a sé e al mondo stesso delle cose belle come trascendente — ma contemporaneamente come « senso » reale di quella realtà: cioè come un Assoluto opposto ed insieme intimo a sé nelle cose. E questo assoluto della totalità del Mondo, questo negativo del Mondo e del suo Nulla, è *Dio* <sup>3)</sup>).

Ma l'individualità che acquista coscienza di sé nella bellezza è un'individualità coincidente con la cosa bella stessa: nel giudizio di gusto l'individuo è libero perché alienato dalla sua determinazione individuale, da una parte, e dall'altra dall'universo di quelle relazioni intersoggettive che lo costituiscono come persona. Tuttavia la bellezza al suo vertice è la totalità positiva,

---

2) Il significato della bellezza come piacere puro, e la connessione fra purezza del piacere e sua universalità nel giudizio riflettente sono stati messi sufficientemente in rilievo da Kant perché occorra insistervi oltre. Piuttosto voglio ricordare, come assai significativo in questo ordine di idee, il pensiero di Souriau (*L'Avenir de l'Esthétique*, cit.) il quale esprime il formalismo del bello, che è forma e relazione pura di forme. In che cosa tale formalismo si distingua da quello matematico non è stato ben chiarito dal Souriau. Ed il problema è assai complesso: mi basta qui accennare alla via per risolverlo: mentre le relazioni di una forma matematica sono poste secondo un giudizio *determinante*, in quanto la forma appartiene a una classe ideale di forme, nel giudizio estetico sono poste secondo un giudizio *riflettente*, in quanto la forma e la sua relazionalità sono considerate nella loro assoluta individualità.

3) La scoperta del teologismo immanente nel bello è il centro del pensiero agostiniano. La bellezza quivi appare come pura universalità (« unità ») sulla base di una costituzione trascendente (l'unità empirica è fondata sull'Unità), attraverso il riconoscimento che l'uomo fa di se stesso e della propria attività nel giudizio di gusto. Cfr. *De vera Religione*, parte V.

il Tutto, Dio: perciò la bellezza è al principio libera ma perde la persona, che si ritrova come un assoluto positivo e libero in Dio, ed in esso si salva. Questo Dio, e l'uomo che in lui ritrova se stesso, è il *santo*: il bello così trapassa nel santo. Nel bello e nel santo il Mondo è ricondotto a se stesso come interiorità. E questa riconquistata interiorità, questa universalità del rapporto dei valori col Valore, delle idee con l'Idea, è il *vero*. La verità è a un tempo un valore particolare, sia pure il sommo, e metafora del Valore come tale, come essere di ogni valore.

Qui si scoprono due sensi del vero: da una parte esso è il valore come termine di un'attività umana, l'attività conoscitiva o scienza in senso lato, ed ha contro di sé il suo disvalore, il *falso*. Ma « verità », già da questo momento, è lo stesso pensiero che non ha nulla contro di sé, il ritorno a sé dell'autocoscienza dalla sua duplicazione; è in questo secondo senso che si dice che « Dio è la verità ». La prima verità è tale solo per la presenza della seconda, ma non coincide con la seconda, che è l'Essere del pensiero stesso in sé e per sé. La prima è una « forma » particolare: perciò il ridurre tutti i valori a quello gnoseologico (« intellettualismo ») è, entro certi limiti, arbitrario; non lo è tuttavia nel senso che il primo è rivelazione della seconda, la quale esprime l'essere stesso del Valore. Non tutta la vita spirituale è intelletto, ma tutta è dispiegarsi della Ragione.

c) Perciò l'intellettualismo, anziché un mancato del problema concreto della vita dello Spirito, si deve considerare piuttosto come la crisi della vita dello Spirito, il porsi del problema.

Ed il problema è questo: se la Ragione è l'Essere, e l'Essere è la « forma » del Valore e ciò che ignora il nulla, l'esperienza, che ha sempre nel suo seno il nulla e lo sperimenta nel suo perenne dileguarsi, è, di fronte

alla Ragione e all'Essere, un'altra cosa. Così la Ragione ha il proprio contenuto fuori di sé, l'esperienza ha fuori di sé la propria verità. È questa la formula della trascendenza — di una trascendenza evidentemente correlativa e provvisoria, perché l'Essere è sempre attuale in un contenuto, e l'esperienza è sempre carica di valori, cioè del Valore.

Il problema della trascendenza esprime l'essenza del valore quale essa ci si è venuta rivelando nel « costo » e nel « lavoro »: qui il valore è un *dover-essere*. La Ragione allora esprime l'ideale del mondo; il concetto è un ἀρετή-εἶδος, esprime non come sia la realtà, ma come deve essere la cosa-valore, la cosa « buona ». Se dico: « è proprio del guerriero il combattere per la Patria », non dico che di fatto il guerriero combatta per la Patria; ma che è vero guerriero, cioè buon guerriero, solo chi combatte per la Patria.

In tal caso il concetto vale già, di per sé, come *norma*: esso indica il movimento mediante il quale l'empiria si adegua al dover-essere della Ragione. Il punto di incontro fra razionale ed empirico è dato necessariamente dalla persona umana, dall'uomo, che sta, per così dire, immerso nei due mondi, entrambi li regge e li rappresenta, che è anima, ma si sa come Spirito, cioè come attualità dello Spirito. Questo movimento di adeguazione dell'empirico al razionale è precisamente la funzione demiurgica dell'uomo, quell'opera a cui l'uomo, secondo l'*Eutifrone* platonico, è chiamato come collaboratore degli Dei: esso può solo compiere questa funzione, reggere e risolvere l'antinomia.

È questo il mondo dell'azione umana: in essa la Ragione si trasforma da concetto in norma (dovere, e, psicologicamente, sentimento del dovere) <sup>4)</sup>, e da nor-

---

4) L'interpretazione del trascendentalismo della Ragione come dover-essere e l'attualità del dover-essere nell'empiria come

ma ridiviene concetto (adempimento del dovere), si fa pratica.

Ciò vale per ogni determinazione di valore: ovunque sia l'attività spirituale di una persona, ivi è la norma. Da ciò la possibilità della creazione di una tecnica, artistica, religiosa (pratiche ascetiche, rituali, ecc.), morale (preceettistica, ecc.) che, come la scienza, è l'applicazione della norma alla fenomenologia dell'esperienza, l'indicazione dei mezzi in rapporto al fine indicato come norma; onde la possibilità che il giudizio di valore assuma la forma scientifica di un giudizio tecnico motivato in base al presupposto della norma.

Poiché la Ragione pratica si dirige al mondo oggettivo della persona, cioè rappresenta la verità trascendente dell'esperienza intersoggettiva, questo momento dello sviluppo della Ragione si può chiamare *moralismo* della Ragione. Qui essa è a sé astrattamente come propria fondamentale identità (come Essere) e ricomprende l'esperienza solo mediante la norma: è un tribunale al quale l'esperienza si deve giustificare. Perciò il problema più propriamente scientifico delle filosofie intellettualistiche è quello di *giustificare* il reale, cioè di mostrare la legittimità delle forme di questo di fronte alle esigenze di quel tribunale.

Tale giustificazione è, in senso assoluto, impossibile, proprio per l'assunta trascendenza della Ragione, la quale rimane l'Essere come puro e astratto a sé; se invece si fa secondo un criterio determinato, al posto della Ragione, che vige solo come richiesta schietta

---

norma è stata chiaramente svolta dalla filosofia dei valori, per opera specialmente del Rickert, ed illuminata nella sua problematicità dal Lask. Questa corrente si può dire lo sviluppo più pieno e coerente della filosofia della trascendenza, da Platone a Kant. Una seria critica ad essa non potrebbe essere che una critica a tutta la posizione, e quindi varrebbe come il metodo della Ragione nel passare alla sua ultima posizione.

mente formale, cioè come « logica », subentra un singolo e parziale valore: dogmatismo in cui la Ragione, pur sapendosi come infinita verità del reale, viene limitata e negata nella sua essenza, onde nessun criterio può mai valere come legge definitiva di questo tribunale.

Nel dogmatismo la Ragione è negata: l'Assolutotutto ha contro di sé un'esperienza ribelle che gli sta di fronte con una perennemente inestinta sete di giustificazione; il moralismo spesso trapassa nel più spaventoso immoralismo, poiché la Ragione resta un sospiro, una cosa che « sarebbe tanto bella se si attuasse » ma che intanto non si attua, lasciando una doppia via all'anarchia: o alla negazione scettica del suo valore, alla trasposizione fra « teoria » e « pratica », e quindi alla giustificazione di ogni *libido*, « perché, tanto, il mondo è fatto così... »: — ipocrisia dell'intenzione: « avrei voluto, ma... »; oppure, ed è forse peggio, allo spaventoso ed inumano dogmatismo dell'introduzione surrettizia di determinazioni della legge, e al giudizio spicciativo ed in blocco di tutta l'umana e cosmica realtà, di cui diventa legittimo e comodo ignorare il concreto muoversi e le concrete esigenze... Da questo formalismo la Ragione non esce se non imponendosi e sapendosi come ritmo del reale <sup>5</sup>).

2. — Ma prima occorre ancora esaminare in alcuni altri aspetti il movimento dialettico interno del formalismo della Ragione.

Essa è rivolta intenzionalmente, come abbiamo già da tempo visto, al mondo dell'esperienza come contenuto, e, in quanto la Ragione è Valore, ogni valore ha in sé un contenuto — ma in quanto la Ragione è formale, e i valori sono forme, pure i singoli valori hanno in sé un loro formalismo. Nelle relazioni fra i valori, e all'in-

---

5) Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., vol. II, VI C, pp. 161 sgg.

terno di ciascuno, si manifesta quell'antinomia che finora abbiamo vista in generale.

a) Ogni singolo valore, in quanto prende la forma del Valore, si trova di fronte i contenuti (bisogni, piaceri, amori, interessi) che in esso tendono a organizzarsi. Esso rappresenta la formula del costo (ordinamento gerarchico) e lo scopo (interesse sommo) di quelli; non può, dato il suo puro formalismo, ricomprenderli, mentre dovrebbe ricomprenderli ed anzi sostituirli <sup>6)</sup>. Perciò il valore, se, da una parte, tende ad essere concepito come « puro » o « in sé », o « fine a se stesso » (come p. es. l'arte nella formula « l'arte per l'arte », e la moralità nella formula « fa ciò che devi, avvenga che può ») e a valere come norma di fronte alla ricerca di valori singoli, dall'altra esso non è mai un assoluto e deve sempre richiamarsi ai piaceri come suoi contenuti sostanziali. Perciò in seno, per esempio, alla riflessione moralistica sorgono piaceri quali « la soddisfazione del dovere compiuto », cui sta di fronte « il rimorso », ed il contenuto finale della vita morale si ripone nella « felicità » intesa come stato di piacere mentre, a sua volta, il principio autonomo del valore reagisce su questa concezione portando ad interpretare il piacere e la felicità come « perfezione » (Aristotele) e « dignità di essere felice » (Kant).

---

6) Ciò è espresso da Kant con la cattiva (perché meramente psicologica) distinzione fra azioni *conformi al dovere* e azioni *determinate* dal dovere, con il che si vuol arrivare alla conclusione che la forma pura del dovere morale è indipendente da tutti gli impulsi, istinti, sentimenti che riorganizza sotto di sé. Ma, d'altra parte, una tale forma pura deve anche valere come un contenuto, cioè come un sentimento: onde l'introduzione, che in realtà rompe tutto il sistema, di un *sentimento di rispetto al dovere* che è la stessa legge considerata non più come forma, ma, per quanto Kant stesso non veda chiaramente come ciò possa avvenire, come un contenuto, un interesse particolare e determinato.

Così in seno alla riflessione estetica, proprio mentre si afferma il principio dell'arte per l'arte, si afferma il piacere come contenuto di essa (Filodemo, Castelvetro, Burke, ecc.). Analogamente per la religione, in cui la santità è « beatitudine » o addirittura « Paradiso ».

Quindi questa autonomia del valore si realizza proprio nei suoi contenuti, o meglio in un contenuto specifico: il valore si fa contenuto di se stesso (onde la sua infinità e la mai chiusa dialettica), e si pone come piacere.

b) Analogamente il Valore-Ragione si trova di fronte i singoli valori come propri contenuti. Data l'astrattezza che gli è essenziale, non può ricomprenderli tutti se non formalmente e in astratto: perciò ciascuno tende a rivendicare la propria autonomia e ad organizzare, funzionando come forma universale, all'interno di se stesso i propri contenuti. La formula antinomica « autonomia-eteronomia del valore » sorregge la dialettica interna di ogni valore: in quanto il valore singolo assume in sé l'universalità del Valore (come universalità formale e metodo di giustificazione del reale) esso è nella sua purezza (*autonomia*); in quanto esso si sa come un valore all'interno di un mondo di valori, come valore astratto, si mette in connessione con gli altri valori, e, data l'astrattezza del Valore-Ragione, si risolve in quel valore che il Valore-Ragione, nel suo determinarsi dogmatico, ha assunto come propria legge (*eteronomia*).

Ma il singolo valore nella sua autonomia si ritrova alla fine che non è più se stesso, nella propria determinazione, ma un ordine razionale (e puramente formale) del cosmo: tipica in ciò è la storia della poesia pura, la quale, incominciata nel Rinascimento con l'affermazione dell'indipendenza dell'arte da ogni determinazione

logica o moralistica, finisce con il far coincidere arte e atto creativo del pensiero, come l'Assoluto (Romanticismo): onde un idealismo dell'atto puro, che pure esprime la posizione delle forme spirituali assunte nel loro significato interno, in sé, cioè nella loro autonomia, finisce col risolverle tutte nell'unico atto-valore dello Spirito <sup>7)</sup>.

Invece il valore nella sua eteronomia finisce a comprendere in sé quel valore di cui non era che funzione, e a trovare così la propria autonomia: tipica a questo proposito è la posizione estetico-moralistica di Keats quale è espressa nell'*Endymion*, e, in un altro campo, l'autolimitarsi del pragmatismo in Schiller, il quale, dicendo che tutto ciò che è vero è utile, ma non viceversa <sup>8)</sup> finisce in un vero e proprio capovolgimento del pragmatismo.

c) Questo sistema complesso dei valori, che ascende dai più concreti ai più formali, presenta, per la dialettica sopra descritta, un'irriducibile tendenza all'unità, ma ad un'unità non più meramente formale e canonica come quella platonica del Valore-Essere, bensì unità concreta esprimendosi come « tipo » e non categoria, unità vivente in cui tutte le direzioni uscenti dalla pienezza della vita trovino il loro godimento. Per l'esperienza del costo, tale godimento non può essere soddisfacimento di tutti i bisogni: tuttavia esso si pre-

---

7) Tipico è, a questo proposito, l'attualismo gentiliano. Esso assume le varie « forme » spirituali non per quel che sono nella fenomenologia empirica, ma per quel che sono in sé, appunto nella loro pura universalità: ma su quel piano esse non sono che l'unico Valore, l'unico atto dello Spirito nel suo porsi. Onde l'impossibilità di determinarle in altro modo che non sia surrettizio. Cfr. BANFI, *I problemi di un'estetica filosofica*, in *La Cultura*, 1933, pp. 177 e sgg.

8) Cfr. SCHILLER, *Le ragioni dell'umanismo*, in *Filosofi inglesi*, cit., p. 181 sgg. (§ XV).



senta come la stessa ragion d'essere di ogni singolo valore e nella sua autonomia, in quanto in essa la persona afferma la propria essenza, e nella sua eteronomia, in quanto la molteplicità dei valori reciprocamente condizionantisi riempie la vita e la rappresenta nella sua infinita potenza.

Nella ricerca del godimento la persona ha vissuto il valore come intersubbiiettivo, rimandante per la sua intersubbiettività a qualcosa di universale: perciò il godimento trascende la persona stessa ed è un compito infinito. Inoltre ha scoperto nella propria esperienza il valore come verità di bisogni, amori, interessi, ma verità dell'Essere, cioè verità necessaria (che, se è, non può non essere). Universalità e necessità sono i criteri del valore. Tutte quelle precedenti figure di valore le quali sono rimaste nell'ambito della persona e non hanno potuto fissarsi oggettivamente come qualcosa di universale, tutte quelle figure la cui esperienza non ha a suo fondamento l'Essere — cioè che non sono necessarie — non possono diventare « forme » o direzioni di riorganizzazione degli interessi, e restano valori « inferiori », i quali, per quanto diffusi fra le persone e importanti nella vita di ogni singola persona, si « giustificano » e traggono norma da quelli formali.

Questi valori formali o « superiori », d'origine ben diversa e non costituenti affatto sistemi paralleli ed equivalenti, sono, a un dipresso, *bellezza*, *bontà morale*, *giustizia* (giuridica), *santità*, *verità-valore*. Ognuno ha un contenuto suo particolare, ma tale da poter reinterpretare tutto il mondo dell'esperienza e degli altri valori secondo una propria formula. Ma, appunto perché la loro universalità e necessità è soltanto formale mentre l'esperienza ne è vissuta secondo un contenuto che si trova di fianco gli altri senza poterli assorbire, essi sono instabili nella loro autonomia. Ognuno, per il con-

tenuto, si trova condizionato o condizionante — non che possa assorbire gli altri o esserne assorbito, ma può rappresentare in confronto di altri valori un maggior grado di comprensione dei valori della vita e offrire loro una giustificazione. I valori, quindi, tendono a disporsi in gerarchia, quanto al loro contenuto di esperienza, sebbene a questa gerarchia ripugni la loro universalità formale.

Questi sistemi di gerarchia, per sé mobili, costituiscono sistemi di eticità — di fronte ad essi però sta sempre, come orizzonte intenzionale che si viene esplicando, come termine razionale assoluto, un sistema assoluto di eticità, gerarchia universale e necessaria dei valori nell'Essere, verità assoluta dell'Essere e dei valori <sup>9)</sup>).

3. — a) Oramai si viene annunciando l'ultima fase della fenomenologia del Valore, nella quale la scissione della coscienza si salda in piena sostanzialità: il mondo ormai sta per esser goduto, e la persona superata.

Questo mondo, già da ora, si annuncia come il mondo della Ragione, in cui la Vita risolve l'universalità e necessità del proprio svolgimento. Ma fin qui la Ragione è stata semplice intelletto, la mera astratta

---

9) Spetta a Scheler il merito di aver visto l'aspetto « materiale », cioè contenutistico del problema dei valori, e d'aver visto nel contenuto stesso dell'esperienza emozionale il movimento a disporsi in gerarchia di valori. Tuttavia, pur avendolo sfiorato nel concetto stesso di gerarchia, ha mancato il concetto di formalismo dei valori, falso solo in quanto esclusivo. Perciò, non avendo intuita la dialettica forma-contenuto che regge la vita dei valori, ha sognato una concreta gerarchia dei valori, fissata arbitrariamente in un certo modo. Non ha visto quindi che una gerarchia assoluta è un puro limite formale (in termini kantiani si direbbe un'« idea della Ragione »), entro il quale scorrono concreti sistemi di gerarchia che la storia del costume viene attuando.

universalità contro cui si ribella quell'universalità che pure ogni figura particolare porta con sé: essa, per quei valori che la vita viene affermando di fatto, era un dover-essere, sia pure dover-essere essenziale e necessario. Era una Ragione vuota, un nulla che si lasciava il Tutto fuori, oppure il mero Essere che si lasciava continuamente soverchiare e prevaricare dal Nulla! Un'ipocrita legge, o meglio la retorica della legge: legge che non ha un mondo su cui legiferare, e lascia andare per suo conto, come non suo, senza prendersene la responsabilità.

Perché la Ragione possa veramente essere quello che è, la legge e la sostanza del reale, essa deve avere un contenuto, e, precisamente, deve avere a contenuto l'esperienza totale, e come esperienza totale affermarsi nei singoli valori, esserne la concretezza razionale: la Ragione pura deve valere come pratica, essere essa stessa pratica. Solo a questo patto essa può divenire un assoluto universale.

Questa esigenza è sentita dagli stessi filosofi del moralismo: per Platone la giustizia deve avere la palma dell'apparire oltre quella dell'Essere <sup>10)</sup>, così per Aristotele e la speculazione ellenistica orientata intorno al concetto di felicità, e infine per lo stesso Kant <sup>11)</sup> in cui l'esigenza di un accordo fra virtù e felicità è fondamento di tutta la *Dialettica della Ragion pura pratica*.

b) Questa praticità della Ragione, cioè questa universalità formale e al contempo ricca di contenuto, appare nella riflessione come « trascendentale ». Dapprima essa è solo l'universalità soggettiva dell'esperienza concreta, il punto di vista del soggetto nelle trame di quell'esperienza che concretamente si viene attuando;

---

10) Cfr. *Repubblica*, X, 612 D.

11) Cfr. *Critica della ragione pratica*, specialmente cap. II, 5.

ma alla fine di essa il soggetto si scopre come totalità, ed ha per contenuto intenzionale tutto il reale. Non più un Io, o una persona, ma un atto universale in cui la Ragione è concretezza cosmica. La corrispondente esperienza del valore è quella del *godimento*, la figura nuova che si esprime è la *personalità*.



*FENOMENOLOGIA DEL VALORE*

PARTE TERZA

IL GODIMENTO



## CAPITOLO PRIMO

### IL GODIMENTO E LA PERSONALITÀ

1. — Come punto di partenza di tutta la fenomenologia del Valore avevamo posta la duplicazione dell'autocoscienza nel mondo del soggetto, pura trama trascendentale per sé vuota, e in quello dell'oggetto, contenuto che ha in sé un principio di organicità, ma non può divenire consapevole di quella organicità se non ritornando al soggetto e scoprendo le sue strutture ordinarie come funzioni di quello.

Era questa l'esperienza del bisogno, cui il lavoro provvede, sperimentandone il costo: la grande e lunga via del lavoro vede le strutture del soggetto conquistare gradatamente quel mondo che resta tuttavia estraneo e di cui sono solamente la forma. Ma forma e contenuto stanno in un'opposizione che sempre si sposta e sempre si toglie; o meglio, la loro opposizione ha un senso solo in quanto viene tolta: onde alla fine essi si risolvono nella consapevolezza della loro sostanziale unità. Unità, per altro, dialettica, mediata, nascente da un'opposizione e sorretta da essa. Questa tale unità, ritorno dell'oggetto al soggetto, e di questo a quello, è la *Ragione*, e l'esperienza di essa il *godimento* <sup>1)</sup>.

---

1) In un suo recente volume *Spirito (La vita come ricerca*, Sansoni, Firenze, 1937, pp. 149 sgg.) ha messo in evidenza che



Se questo processo, anziché nella sua purezza teoretica, lo consideriamo come la linea sotto — e sovrastante l'esperienza del Valore, subito esso ci appare come il farsi dello Spirito, correlato assiologico della Ragione: esso si trova solo alla fine come tale, ma è già in atto in ogni stadio del suo travaglio fenomenologico. Ora lo Spirito è sempre legato all'individuo <sup>2)</sup> nella figura di Io empirico, di Persona, e alla fine di *Personalità*.

Alla Ragione e al godimento corrisponde dunque la personalità: essa è la persona che è giunta a possedere in sé l'esperienza come *totalità*, ed ha esplicitato i valori in seno all'intersoggettività. Ora essa può fare di sé il centro di un mondo sostanziale, in cui essa stessa è attuale come « senso » di esso. I valori, in questa sostanzialità, non sono più l'astratta domanda soggettiva posta alla realtà, ma la realtà stessa <sup>3)</sup>, come Essere pieno che ricomprende in sé tutto il reale.

Ma lo comprende come infinità: perché l'orizzonte intenzionale è esplicitato nelle sue strutture, ma non

---

l'economia si oppone alla morale non come una realtà extra-morale, ma come ricerca del Bene o universale, e finisce — per quanto tale fine gli appaia, giustamente, problematica — in esso. Ma osserviamo che il Bene è il Sommo Bene kantiano, unità di virtù e felicità, di dover-essere ed essere. Perciò tutta la fenomenologia del Valore che si è fin qui svolta è, se guardata dal lato pratico, economia: e finisce nel Bene, il che segna la fine dell'economia. Ma la fine di tutto il processo economico è il consumo o godimento del bene. Ora, dal punto di vista fenomenologico, in quanto la Verità-Ragione e il Bene sono il risultato della ricerca, cioè del movimento fenomenologico, essi sono il godimento. Osserviamo tuttavia che per noi — a differenza di Spirito, il quale nell'opera citata appare legato al punto di vista crociano, che è il punto di vista intellettualistico del costo e del lavoro — il Bene non è la morale: questa è una forma dialettica della fenomenologia, cioè del movimento o ricerca, quindi essa stessa economia.

2) Cfr. SCHELER, *Der Formalismus*, cit., sp. a p. 83.

3) Hegel dice, in un senso molto affine, « die Sache selbst ».

nel suo contenuto. Tuttavia non vi è più trascendenza, in quanto queste strutture, ora, hanno se stesse come proprio contenuto, e sono in sé e per sé attuali. Il mondo è vissuto come Essere, ma come « senso » dell'Essere: Valore assoluto.

I desideri, le aspirazioni, ecc., dell'uomo vengono a costituire un fatto oggettivo e universale, ma in quanto sono assunti nella loro originarietà, come fatto assolutamente reale. Si verifica così una tipica inversione: le strutture psicologiche, in quanto svolgentisi nel tempo e nello spazio, sono ciò che di meno personale vi è nella personalità<sup>4)</sup>. In quanto sono assunte come strutture che si riempiono attraverso l'esperienza intersubiettiva sono al contempo universali (quindi impersonali) e personalissime, perché condizione originaria di questa strutturazione univoca del molteplice intersubiettivo. Perciò si comprende il paradosso della storia della cultura: da un lato essa, avendo di fronte fatti in sé e per sé universali, ricerca il movimento della cultura nella propria autonomia impersonale (razionalismo storico); ma dall'altro, ogni momento di questo sviluppo è segnato da un nome, cioè da una personalità, della cui indagine pure si occupa lo storico (psicologismo storico).

La personalità quindi appare eminentemente storica ed eminentemente sovrastorica:

α) *storica*, perché 1) la personalità, come concretezza di un mondo infinito, è a se stessa infinita ed esperimenta tutto il proprio cammino come cammino dell'umanità<sup>5)</sup>; 2) la personalità sa se stessa come un

---

4) Cfr. SCHELER, *Der Formalismus*, cit. (specialmente pp. 495-99); e SIMMEL, *I problemi fondamentali*, cit., p. 57.

5) Su ciò si fonda l'importante principio, che è a base di tutte le fenomenologie scientifiche, che l'individuo ripete la storia dell'umanità. Principio che si trova già in Platone (*Repubblica*), nell'analisi

compito infinito; è positrice del proprio Destino, come eterna inattualità del contenuto.

β) *sovrastorica*, perché 1) la personalità come « senso » del mondo si pone al limite di esso, come atto totale; 2) la personalità sa se stessa come un Destino, quindi come originarietà di tutti i valori. Perciò ogni filosofia della personalità si presenta con un carattere decisamente relativistico.

2. — I valori, mentre erano per la persona principio di attività (quindi, in partenza, di inattualità), per la persona sono atto e principio di attualità. Essi, in concreto, sono la stessa interiorità incondizionata della personalità; perciò essi, quando dalla riflessione vengono portati sul piano della personalità e del godimento, escludono dal proprio concetto ogni tecnica ed ogni eteronomia.

a) *Escludono ogni tecnica*. Infatti essi vengono sperimentati in atto: quindi non è il procedimento per cui si è giunti, p. es., all'opera d'arte che costituisce il valore di essa, bensì la realtà oggettiva che ha assunto, nella quale l'artista si sa come espresso, cioè concreto nella sua interiorità. Qui le norme, il procedimento, ecc., sono solo il *passato* di quell'atto che è l'opera realizzata. E, come passato, la tecnica non segna altro che il ritorno a quel mondo intersoggettivo da cui la personalità è sorta e si è posta; rappresenta cioè soltanto il

---

del decadere delle forme di Stato e dell'analogo, anzi parallelo, decadere delle forme di uomo; in Agostino (dualismo di uomo vecchio e uomo nuovo come momenti dialettici della storia dell'uomo e dell'umanità; cfr. *De Vera Religione*, p. IV, XXVI sgg.); in Vico, e alla fine della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana (in cui anzi il parallelismo diventa identità); e, di nuovo come parallelismo, nella psicologia e sociologia positivista (« l'ontogenesi ripete la filogenesi »).

lato esteriore (obiettivo-intersubbiiettivo, cioè sociale) dell'opera d'arte.

Così per la personalità pratica: « il fine giustifica i mezzi » — cioè l'atto storico, in cui la personalità si sa come concreta, implica in sé i « mezzi », i dati particolari con cui l'atto si realizza, l'aspetto intersubbiiettivo e sociale dell'azione, le condizioni storiche contingenti, il passato, del suo sorgere. Il che non significa respingere la responsabilità dei mezzi: al contrario, volere i mezzi nell'atto stesso, quindi riportarne la responsabilità all'azione concreta, che è la stessa personalità — cioè a se stesso.

Perciò gli atti hanno quel valore che ha quella personalità, la quale, a sua volta, pone tutto il proprio valore nei suoi atti <sup>6</sup>). Alla personalità le norme sono appunto una tecnica, un passato, di fronte al suo agire concreto; però questo diviene a sua volta normativo, in quanto le norme in esso implicite si pongono come intersoggettive, sociali <sup>7</sup>). La volontà, cioè la volontà concreta,

---

6) Questa antinomia, mai del tutto chiarita, attraversa tutto il personalismo etico di Scheler, nel quale l'azione è buona o cattiva a seconda che la personalità è buona o cattiva (e ciò, naturalmente, non come constatazione di fatto, ma come principio assiologico); d'altra parte (e ciò si vede assai bene nel saggio *Nel risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in *Crisi dei Valori*, cit.) il criterio oggettivo del valore della personalità è in quel mondo di valori che essa riesce a realizzare. L'antinomia è in Scheler una vera e propria contraddizione, in quanto il punto di vista della persona (che ha un mondo di valori sopra di sé) e quello della personalità (che non lo ha, perché ne è l'origine) non sono visti nel loro rapporto dialettico, ma continuamente confusi.)

7) È evidente il significato pedagogico di questo fatto. La dualità « maestro-scolaro » può tradursi in « personalità-persona »: il maestro è, o almeno dialetticamente rappresenta, nei confronti dello scolaro, l'universale vivente e concreto, la norma in atto; onde il Gentile ponendosi, con felice incoerenza, da questo punto di vista, ha criticato qualsiasi « metodo », inteso come raccolta di norme, affermando che il metodo è lo svolgersi dell'atto educativo

la concretezza dell'azione stessa, ritorna alla società, suo substrato intersoggettivo, come legislatrice: al mondo del diritto naturale e della morale astratta subentra il mondo storico del diritto positivo, legiferato e voluto come volontà di una personalità universale, la quale può essere la società civile stessa in quanto personalità (e quindi volontà agente come individuale), e può anche essere l'*eroe* della storia, l'« uomo rappresentativo », concreto soggetto della volontà universale.

Nel mondo religioso le pratiche ascetiche, i riti, ecc., assumono un valore secondario, sono il passato della perfezione religiosa: il Santo si sa tale nella pienezza del suo essere, ed è la sua stessa santità che lo costituisce come norma (notevole il concetto di *imitazione* dell'Eroe religioso, che ritorna nelle mistiche di tutte le religioni) ai discepoli, cioè al mondo intersubiettivo che ha in se stesso ricompreso.

Gli esempi del Buddha e del Cristo sono in ciò assai significativi: il primo dal momento della *bodhi* in poi respinge tutte quelle pratiche che ha fino allora seguite<sup>8)</sup>, e (analogamente S. Francesco) fonda una comunità che riceve norma dalla sua stessa vita religiosa; il secondo respinge il mondo della legge e della giustizia formale in nome della sua concreta vita religiosa, proclamandosi la « verità ».

Analogamente nella scienza. Il problema del « metodo » è tutt'uno, nella personalità scientifica, col processo di conquista concreta del sapere: e la metodo-

---

stesso. Ma l'atto educativo è appunto concreto nel rapporto maestro-scolaro: quindi il metodo è lo stesso maestro nella sua opera educativa. Anche per il Gentile le metodologie conservano una loro verità: esse sono l'ordine razionale, l'esperienza, il fatto dell'educazione, cioè nella terminologia che è anche sua, da noi adottata, il *passato* del maestro e dell'atto educativo.

8) Per il Buddha, cfr. SUALI, *Gotama Buddha*, Zanichelli, Bologna, 1934.

logia nasce dalla riflessione sul processo di ricerca, anziché precederla o comunque condizionarla (come sempre, neppure qui si tratta di soggettivismo scientifico, inteso come arbitrarietà dello scienziato nella scienza, come prima non si trattava di arbitrio artistico, giuridico, religioso: si tenga presente che la personalità è tale in quanto attualità della Ragione, ed ha a suo passato, cioè a suo contenuto e quasi « nutrimento », tutto il lavoro culturale compiuto dalla società: solo essa è la sintesi vivente ed autonormativa di tale passato, è la stessa Ragione nella sua pura autonomia). Solo in quanto capo-scuola lo scienziato farà del suo procedere un regolamento normativo: anche qui è la sua concretezza che ritorna all'intersubbieltività come modello e « norma » (scientifica).

*b) Esclude ogni eteronomia.* Perché, nell'atto della personalità, ogni singolo valore è tutto il mondo della personalità stessa: perciò determina tutti gli altri valori secondo una legge di indifferenza dei medesimi. Cioè: nell'atto della personalità è dato tutto il mondo come unità, organizzata secondo le strutture a priori e le essenze immanenti a questa totalità. L'alto pone quindi se stesso come valore totale, in piena autonomia. Ma, contemporaneamente, la totalità stessa è esplicitata, perciò nell'orizzonte intenzionale dell'atto sono presenti tutte le forme di totalità con quella connessa, secondo le infinite leggi strutturali ed essenze che il sistema dell'idealismo trascendentale <sup>9)</sup> colloca come momenti della sua dialettica. E più chiaramente: ogni singolo valore rimanda alla Ragione come a propria legge suprema che

---

9) Per « sistema dell'idealismo trascendentale » non intendo qui, naturalmente, una filosofia storicamente determinata, bensì il sistema di idee trascendentali (cioè organizzatrici a priori del mondo dell'esperienza) della Ragione.

lo pone (λόγος σπερματικός), ma che pone insieme una molteplicità di valori diversi. Questi, rispetto ad un dato valore in atto, rimangono all'orizzonte intenzionale: quindi il confronto fra i valori attuali della personalità e il sistema dei valori possibili vien posto nell'atto stesso dell'esperienza attuale, ma cade fuori di esso. Perciò ogni valore conserva di fronte agli altri la propria autonomia, e insieme la coscienza del proprio limite. Quindi alla personalità è estranea ogni giustificazione del proprio valore, perché è essa stessa, in ogni momento, la Ragione in atto — si può anche dire che essa sia assoluta giustificazione di ogni valore.

3. — a) La personalità che sa se stessa, che ha sé nella coscienza come un oggetto, è la *filosofia*. Mentre, per tutte le altre forme, l'Assoluto o Ragione è la radice di ogni esplicazione della personalità, nella filosofia esso è l'esplicazione di se stesso.

Tuttavia l'Assoluto della filosofia è attuato in una personalità: perciò è un sistema cui è possibile in sé svilupparsi e ampliarsi all'infinito, ma è per sé, volta per volta, circoscritto a quelle strutture della coscienza che vengono elevate ad universalità necessaria, a comprensione cosmica. In altre parole: la filosofia ha essa pure il mondo della persona per suo passato, ma lo scioglie, portandolo a quel limite in cui la persona si fa personalità, e l'intelletto si fa Ragione <sup>10</sup>). Perciò ha per suo passato un mondo che è per essenza limitato e dogmatico; onde l'infinità resta, in ogni sistema filosofico, potenziale, un dogmatismo che esige di liberarsi di se stesso, ma intanto ritorna nel mondo dogmatico della persona come una nuova fissazione dell'Assoluto, che diverrà a sua volta norma e passato.

b) Così possiamo indicare alcune importanti con-

---

10) Per i rapporti fra fenomenologia della coscienza e dialettica della Ragione, cfr. il mio articolo *Fenomenologia e sviluppo nella teoria hegeliana*, cit.

clusioni sul concetto di Valore, quale ci si è venuto rivelando attraverso il faticoso sviluppo fenomenologico dell'esperienza di esso.

A) Il Valore, nello sviluppo fenomenologico, si è rivelato come la verità della Vita, cioè come sistema delle richieste che l'autocoscienza del soggetto pone all'autocoscienza dell'oggetto, in modo da ritrovare alla fine la Ragione, come risposta piena alle richieste, unità sostanziale del soggetto e dell'oggetto, e ricostituzione consapevole del flusso dell'esperienza vissuta.

B) Questa unità sostanziale si attua sempre in individui, come Io, Persone, Personalità, e nei sistemi intersoggettivi che essi vengono costituendo.

C) Che l'Assoluto rimane sempre, di fronte all'individuo che ne è il portatore, un ideale; il suo piano concreto di realtà è quello dell'educazione, in cui si attua sempre nel dislivello persona-personalità. In concreto ogni atto di valore si fa norma di sé e di qualsiasi altro atto di valore. Ad ogni valore tutti gli altri appaiono subordinati, cioè devon prender norma da quello che è vissuto nell'atto della personalità come propria sostanza.



## CAPITOLO SECONDO

### LA DISPERAZIONE

1. — La personalità si trova, dunque, di fronte se stessa come una norma, un dover-essere. Ma ciò che qui « deve essere » è, ora, la totalità del mondo, anzi, il mondo come totalità. Infatti è in tale totalità che la personalità riceve l'universalità sua propria, il senso della verità — di un'infinita verità, la quale, volta a volta, si limita e diventa finita alle richieste della personalità.

Come totalità esplicitata questo è « il migliore dei mondi possibili » — il che vuol dire che, di fronte alla brama che urge al fondo della personalità in quanto questa è un individuo, può essere il peggiore dei mondi impossibili. Questa assoluta totalità della Ragione si risolve in assoluta e totale condanna nel giudizio, assolutamente libero e infinito, che la personalità, insoddisfatta, pronuncia su di esso. In quanto la personalità proprio in questo si differenzia della persona: che non può volere qualcosa dell'Universo senza volere l'Universo tutto, non può disvolere qualcosa del Mondo, senza condannare il mondo intiero.

I miti della felicità e del destino esprimono l'eterna insoddisfazione, l'eterna ribellione di sé a se stessa, che è propria della personalità, anche quella dell'ottimista — l'ottimismo è un modo come un altro di espri-

mere la rassegnazione al destino, e la rassegnazione contiene sempre un'insoddisfazione — nel suo agire mondano.

Questa insoddisfazione di un mondo che viene alla coscienza come tutto goduto, come Spirito tutto celebrato, come Ragione in atto e sostanza stessa dell'uomo, è di nuovo il penetrare del nulla nella totalità del mondo. L'orizzonte intenzionale, per quanto infinitamente ampliandosi, è solo al limite tutto ampliato: appartiene quindi all'essenza di ogni esperienza, anche dell'esperienza assoluta, l'averne un « orizzonte ». Il nulla è la minaccia che incombe sull'orizzonte della totalità, l'orizzonte di essa — e la minaccia è fatta ora più grave, perché, di fronte ad un mondo assoluto, essa rappresenta un nulla assoluto: nella personalità finisce a sapersi come esistenza pura, e tanto più distinta dall'Essere, in quanto questo è ora un tutto e non racchiude più promessa alcuna. Esistere ed Essere vengono ad opporsi nella più cruda opposizione, in quanto fra essi non è più data alcuna mediazione <sup>1)</sup>). L'Esistere appare qui l'Assoluto orizzonte dell'Essere, « ciò che tutto circonda » <sup>2)</sup>).

Quando la coscienza si riempie di questo orizzonte

---

1) — Ma allora come è possibile pensare la stessa opposizione? In quanto è pensata, cioè mediata. Non potrei parlarne se non la mediassi, cioè non la superassi. — Ma qui io non parlo dell'esistenza, ma della *nozione* di esistenza — o meglio del suo *nome*, datomi come presagio all'orizzonte della mia esperienza e del mio sapere. Dice S. Tommaso nella *Summa Theologica* che sapere l'esistenza non è conoscere la essenza; e Kant dirà che l'« essere non è un predicato reale ». Perciò io non opero qui con la conoscenza dell'esistenza (con l'essenza dell'esistenza) ma solo con la vuota presunzione di essa. Per questo la mediazione che la filosofia, per pensare l'opposizione, introduce, è solo apparente.

2) *Das Umgreifende* è la parola con cui Jaspers (*Vernunft und Existenz*, cit.) indica l'orizzonte totale, in un senso affine al nostro.

nel suo puro essere di limite, di questo nulla come nulla, il mondo si ritira, scompare nel nulla — non è più la verità di strutture razionali, le quali, di nuovo, e, anzi, solo ora, si riempiono di nulla.

Questa è l'« angoscia » come assoluto accadimento<sup>3)</sup>; qui si svela il senso di quel « *vanitas vanitatum* » che è al fondo di ogni esperienza profondamente religiosa.

Al di là del possibile si è così rimandati all'impossibile, all'assolutamente irreali, a valori *che non valgono e non sono*. Valori che si esprimono nella personalità: e sono eterni, perché, sempre, « al di là » dell'orizzonte, quindi sottratti al tempo; sono l'impersonale, e ciò che vi è di più profondamente proprio (perché tutto e unicamente *suo*) della personalità: impersonali, perché non sono sintesi e volontà di niente — *giudizio dell'uomo sul mondo*.

2. — Questa esperienza nulla e nullificante si realizza solo in una coscienza individuale, perché deriva dalla coscienza dell'esistente che è limite e si pone come limite; solo nella coscienza fattasi personalità, perché solo in un mondo assoluto e totale è possibile un orizzonte intenzionale assoluto — è dunque l'apporto positivo della personalità nel mondo. Tuttavia, la totalità che viene nullificata è proprio la sostanza, e il contenuto stesso della personalità come Io: in quell'angoscia del perdersi del mondo è pure l'angoscia del perdersi dell'Io, che resta solo con la sua vacua eternità. L'atto di questo Io, che non è più sostanziale a se stesso, che non si ritrova più, che si nidifica, è la *disperazione*<sup>4)</sup>.

---

3) La parola in questa accezione è stata creata da Kierkegaard e ripresa poi da Heidegger, sempre in un senso molto affine al nostro.

4) Anche questo termine, con questo significato, è di Kierkegaard. Anche l'analisi che segue deriva (ma non è del tutto conforme) da

a) *Disperazione è l'ignorare l'io*, l'atto dell'io che ignora se stesso: perché in tal caso il mondo non è più a sé come totalità, ma è dileguato nel mare del nulla, disperso, privo del senso e della sostanza che solo può conferirgli l'io-personalità. Stato di gioia febbrile, di positività assoluta: ma insieme di assoluta nullità, perché il nulla urge da ogni parte, avendo inghiottita l'unità stessa di questo mondo, il Demiurgo di essa, l'io.

È questo l'*estetismo*, in cui tutta la vita ed il Cosmo pare abbiano l'assoluta universalità mondana, la bellezza. Ma come solo l'Assoluto Essere può rivelare l'Assoluto Nulla (l'Esistere), così solo l'Assoluto Esistere può presentare l'Essere come Assoluto, come totalità. Perciò nell'*estetismo*, che è ignoranza che l'io ha di sé come esistente, vi è anche l'ignoranza che l'io ha di sé come senso dell'Essere: la vita e il Cosmo mancano, quindi, di reale universalità. L'universale « puro », « libero » è l'unico scampo dell'*estetismo*, ma un universale che ignora se stesso. In generale, si può dire che l'*estetismo* è malattia: uno scomparire dell'individuo, cui manca ogni centro unitario, nell'universale di cui si sperimenta la nullità nell'atto stesso che si afferma. Il suicidio è la fine di questa malattia, la sorte dell'esteta.

Questo nullismo si manifesta nell'estremo e vuoto soggettivismo in cui l'*estetismo* è costretto a rifugiarsi: esso si risolve da una parte nel momento astrattamente oggettivo del piacere e della bellezza traslata (di una bellezza, cioè, che è tale solo all'esteta nell'esperimentarla e nell'attimo che l'esperimenta, e poi più), dal-

---

Kierkegaard (*Traité du désespoir*, cit., ed *Entweder-Oder*). Le analogie con Heidegger, specialmente per quanto riguarda la dialettica della storia (cfr. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927, pp. 385 sgg.) sono da ricercarsi nella nota derivazione di questi da Kierkegaard.

l'altra nella soggettività, pure astratta, in cui l'Io, pur trovandosi immerso nell'eternità e nel limite, ignora che questa eternità è la sua: esso rimane chiuso nell'« attimo », nel « carpe diem », in un'ironia, che, mancando del suo correlato dialettico positivo (che, insomma, nega ma non può affermare) o resta ermetica, rigirantesi su se stessa, o trapassa nel puro meccanismo del succedersi di attimi immediatamente, e quindi esteriormente, negantisi: l'ironia-umorismo.

b) Lo sforzo dell'estetismo di uscire dalle strettoie della propria malattia, e di affermarsi come sostanzialità e sanità — cioè di riconquistare la concretezza di sé uscendo dallo stato di dispersione — costituisce quella forma di disperazione in cui l'Io non si sa ancora come personalità e vive solo l'angoscia del limite.

Qui vi è un Io che si cerca come mondo: la personalità prospetta se stessa fuori dell'attimo, fuori dell'angoscia che l'opprime, ma non sapendo, per la dispersione in cui si trova, riconquistare l'eternità, prospetta in una serie illimitata di interessi la realizzazione del proprio fondamentale valore. Questa serie illimitata di interessi e di relazioni, questo continuo e illimitato rimandare la realizzazione positiva del limite, fa sì che l'Io viva nel tempo. Allora la disperazione assume la forma di speranza, ed i valori appaiono come sperati, cioè positivi nel futuro.

La personalità qui pone i propri valori come un realizzarsi positivo nel tempo: come *storia*. La personalità che si vive come storia è personalità essenzialmente morale e sociale. La sua posizione è l'*eticismo*; il tipo ne è l'*uomo d'azione*.

c) Nell'esperienza della storicità la personalità sperimenta la continua inattualità di se stessa. Nell'attimo ignora sé, e sa di essere nulla, nel tempo sa di avere, al contrario, un valore altamente positivo. L'azione

nel tempo è la forma di disperazione contraria alla precedente, ma pure è una forma di disperazione: esperienza del limite assoluto che la Ragione oppone al nulla, esperienza dell'infinita libertà di sé nel nulla.

Dalle due esperienze opposte dell'estetismo (il nulla che limita la Ragione) e dell'eticismo (la ragione che limita il nulla) sorge la disperazione del *teologismo*<sup>5)</sup>. All'uomo che si sente mondano (« peccaminoso »), il mondo appare attraversato e negato dalla terribile presenza del Nulla, come assoluta trascendenza<sup>6)</sup>: Dio.

Questo Dio, Esistenza assoluta, ha in sé il principio di un'assoluta personalità: è dunque, come Agostino ha messo in evidenza, la personalità stessa nella sua interiorità. Ma esso è il limite assoluto che rimanda, come suo orizzonte, al mondo: infatti, come abbiamo già spesso notato, se l'Esistere è il limite dell'Essere, l'Essere è il limite dell'Esistere. E l'Essere, il Mondo, oramai conscio di sé come Ragione, è, per così dire, posto dall'assoluta presenza

---

5) Preferiamo coniare la parola *teologismo*, anziché usare le solite parole « religione », « religiosità », perché la prima troppo generica ed equivoca, l'altra vaga e indicante forme di esperienza in cui non entra la problematicità tipica che racchiude il concetto di Dio, e quest'ultimo serve solo a impersonare mitologicamente l'assoluto estetico (religiosità estetizzante) o l'assoluto morale (religiosità moralistica). Seguo, nella descrizione del teologismo, il pensiero dei teologi della crisi (specialmente: Barth, *Römerbrief*, cit.; BRUNNER, *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, 1921; *Religionsphilosophie-Evangelische Theologie*, cit.), il cui pensiero religioso è molto affine, a parte le inevitabili differenze di confessione religiosa e di clima storico, a quello di Kierkegaard e di Pascal; e, in parte, di Agostino, negli aspetti paolini di quest'ultimo.

6) Credo inutile mettere in rilievo la differenza fra la nozione di « trascendenza » come si presenta qui, e quella che si è presentata a proposito dell'esperienza del costo. Mentre là designava il residuo di alterità che sussisteva fra Ragione ed esperienza, qui designa il « totalmente altro », ciò che è « al di là », non perché non ancora attuato, ma perché assolutamente diverso dal mondo della Ragione e dell'esperienza.

del Nulla-Dio. Perciò questi è la radice dell'assoluto esserci del Mondo, quindi l'Assoluto del Mondo, la Ragione.

Così Dio è il « paradosso »: il « Padre che è nei Cieli », come « Padre » è il principio mondano, come « nei Cieli » è l'Assoluto Trascendente <sup>7)</sup>; Cristo Dio e Uomo. Paradosso senza via di conciliazione, *aut-aut*.

Perciò di fronte ad esso l'uomo si ribella: la scontentezza della personalità di fronte al mondo è il principio di Satana, l'inizio della moralità umana.

È questo il grado più alto di disperazione: ed è in questo grado che si trova la redenzione. Perché l'uomo si trova Dio come la sua stessa personalità, come la possibilità infinita di nullificare il mondo, rientrando così dalla disperazione dell'estetismo e dell'azione. Nell'esperienza teologica la posizione demiurgica dell'uomo si rivela quale l'aveva intuita Platone: radice insieme di salvazione e di dannazione, riprovazione e giustificazione.

Così è posta l'assoluta autonomia di tutto il mondo di fronte a Dio: posizione protestante; come l'assoluta presenza dell'amore del Padre nel mondo: posizione cattolica. Questo dualismo di *via crucis* e *via gloriae* è espresso da Pascal <sup>8)</sup> nell'antinomia scetticismo-stoicismo: il primo è nullificazione del mondo e con esso della personalità, di fronte ai quali sta l'assoluta trascendenza divina; il secondo l'affermarsi positivo dell'uomo di fronte al mondo, la divinità stessa dell'uomo.

3. — a) La forma più intensamente cosciente di disperazione, e la sintesi delle forme che siamo venuti esponendo, è la *Filosofia*. In essa veramente la personalità si attua come Assoluto. Al di là dell'estetismo, del

---

7) Cfr. BARTH, *Römerbrief*, cit.

8) Cfr. *Entretien... avec M. de Sacy*, cit.

moralismo, del teologismo, o meglio, come forma e coscienza di queste esperienze, la Filosofia fa esperienza di se stessa come l'eterno interrogativo che la personalità pone al mondo e a se stessa; ma in questo interrogativo il mondo si sa come l'interrogativo stesso, dentro di esso. La caratteristica è dunque qui, che, essendo la personalità lo stesso assoluto, è l'Assoluto stesso che si presenta al filosofo dentro il suo proprio interrogativo<sup>9)</sup>.

Perciò l'immanentismo non è uno dei punti di vista della filosofia, ma l'unico ed eterno punto di vista di essa, il postulato di ogni metodologia filosofica che si presenti come coscienza assoluta della problematicità del mondo. E oramai deve apparire chiaro che la metodologia filosofica non è un problema puramente tecnico del sapere filosofico, ma la presa di coscienza che il filosofo fa di sé in quanto filosofo, la coscienza stessa della personalità filosofica. Il filosofo sa di essere il « senso » del mondo, il mondo stesso nell'angoscia del proprio problema.

b) Il Mondo, nella sua essenziale problematicità, è nel filosofo; ma la personalità è al contempo la presenza del Mondo e il punto interrogativo posto su di esso. È su questo fatto che si fondano le due antinomie in cui passa la disperazione filosofica: quella fra *metafisica* e *pensiero critico*, e, in seno al pensiero critico, fra *razionalismo trascendentale* e *positivismo*.

---

9) È questo il significato metafisico più profondo dell'ἐποχή nella *Fenomenologia dello Spirito* husserliana. Quivi l'ἐποχή è prospettata come il risultato di un mero atto di libertà del filosofo: ma, una volta posta questa, il filosofo « mette tra parentesi » sé non meno del contenuto dell'esperienza, il quale gli si rivela, gradatamente, come se stesso. Il mondo assoluto (trascendente) è tutt'uno con la Monade assoluta (trascendentale): l'ἐποχή che colpisce entrambi scopre in ambedue la pura costituzione, il puro « senso », non più ontologico, ma semplicemente possibile.



α) In quanto il filosofo pone la propria personalità al Mondo, e gli chiede di rivelarsi nelle sue strutture come struttura di lui, uomo filosofante, esso deve corrispondere alle strutture della psicologia assoluta del filosofo: e si ha la *Metafisica*.

β) Ma in quanto il filosofo sa di essere tale perché è problema della Ragione nel Mondo, e sa la propria realtà come risoluzione metodica della realtà di esso, è il Mondo a svelargli le proprie strutture: e si ha il *pensiero critico*:

A) L'eterna richiesta dell'uomo alla Ragione fa di questa stessa un'eterna richiesta: perciò l'esigenza, del *razionalismo trascendentale*, che tutto sia volontà di pensiero, e questo, esperienza fondamentale del filosofo, sia tutto il Mondo e si trovi tutto in sé.

B) Ma questa richiesta non è che il negativo della Ragione, il nullificarsi di essa. Perciò la Ragione, nel *positivismo*, si sa positivamente come l'autonomia del mondano, nel quale si esprime come « senso », « verità », « valore ».

c) All'interno della fenomenologia del Mondo lo sviluppo di esso appare un assoluto razionale; ma, di fronte all'esigenza assoluta della personalità del filosofo, è anche un assoluto irrazionale, arbitrario, il quale è così perché è così. All'interno di questa opposizione nasce l'antinomia *ottimismo-pessimismo*: l'ottimismo è il razionalismo che si pone dal punto di vista della spiegazione filosofica, il pessimismo è ancora il razionalismo, che si pone dal punto di vista della fondazione assoluta della razionalità del mondo.

Il risultato di questo sviluppo della Filosofia, che è anche lo sviluppo del Mondo e della fenomenologia del Valore tutta intera, è un eterno ricominciare, un ritrovarsi di nuovo nella situazione di aporia, cioè di *bisogno*. Che è l'eterno circolo dell'umanità.

# INDICE

## *RICERCHE PRELIMINARI*

RICERCA I – L'assoluto individuale esistente	Pag.	9
RICERCA II – Della conoscenza esistenziale	»	40
RICERCA III – Il realismo del valore	»	46
RICERCA IV – Fondazione metafisica del concetto di valore	»	55
CONCLUSIONI METODOLOGICHE	»	67

## *FENOMENOLOGIA DEL VALORE*

PARTE PRIMA. – IL BISOGNO		
Cap. I. – Il cominciamento	»	75
» II. – La cosa	»	83
» III. – I valori elementari	»	88
» IV. – L'espressione culturale del bisogno	»	92
PARTE SECONDA. – IL COSTO		
Cap. I. – L'amore e la scelta	»	103
» II. – L'interesse	»	110
» III. – La persona	»	120
» IV. – Il valore assoluto	»	129
PARTE TERZA. – IL GODIMENTO		
Cap. I. – Il godimento e la personalità	»	147
» II. – La disperazione	»	156

