

GIOVANNI GENTILE
TEORIA GENERALE DELLO
SPIRITO COME ATTO PURO
CAPITOLO I
LA SOGGETTIVITÀ DEL REALE

I. – L'idealismo di Berkeley

Fin dal principio del secolo XVIII, con la dottrina di Giorgio Berkeley, si pone chiaramente questo concetto: che la realtà non è pensabile se non in relazione coll'attività pensante per cui è pensabile⁽¹⁾; e in relazione con la quale non è solamente oggetto possibile, ma oggetto reale, attuale di conoscenza⁽²⁾. Per modo che concepire una realtà è concepire anzi tutto la mente in cui questa realtà si rappresenta; e quindi è assurdo il concetto di una realtà materiale⁽³⁾. Per Berkeley è evidente che il concetto di sostanza materiale, corporea, estesa, di corpi cioè che esistano fuori della mente in generale, è un concetto in se stesso contraddittorio, poiché noi possiamo parlare soltanto di cose che sono percepite, e sono quindi oggetti di coscienza, idee⁽⁴⁾.

Berkeley molto felicemente osserva¹ che di certo è facile immaginare uno scaffale di libri, un parco di alberi, ecc., senza nessuno che li percepisca⁽⁵⁾; ma, in tal caso, tutto si riduce a formarsi nella mente certe idee, chiamate libri e alberi, tralasciando l'idea di chi li percepisce, senza che perciò venga realmente meno la mente che li percepisce: ossia quella stessa che immagina⁽⁶⁾. L'oggetto, insomma, che, quantunque pensato fuori d'ogni mente, è sempre mentale⁽⁷⁾. E questo è il punto su cui bisogna concentrare l'attenzione: questo concetto della *idealità del reale*, che è molto difficile a determinare esattamente, e non impedi infatti allo stesso Berkeley di concepire una realtà effettivamente indipendente dalla mente⁽⁸⁾.

¹ Princ. d. conosc. um., § 28.

ДЖОВАННІ ДЖЕНТІЛЕ
ЗАГАЛЬНА ТЕОРІЯ ДУХУ
ЯК ЧИСТОГО АКТУ
ГЛАВА I
СУБ'ЄКТИВНІСТЬ РЕАЛЬНОГО

I. – Ідеалізм Барклі

На початку XVIII століття Джордж Барклі у виразив у своєму вченні таке поняття: реальність мислима лише у стосунку до мислинневої активності, яка її мислить⁽¹⁾. У стосунку до цієї активності існує не лише можливий предмет, а й реальний, тобто актуальний предмет пізнання⁽²⁾. Осягнути реальність можна передовсім завдяки осягненню ума, в якому ця реальність репрезентується, а тому абсурдно казати про поняття матеріальної реальності⁽³⁾. Для Барклі очевидно, що поняття матеріальної, тілесної, протяжної субстанції, тіл, тобто того, що взагалі існує поза умом, являє собою поняття саме по собі суперечливе, тому що ми можемо казати лише про ті речі, які сприймаємо, й які, отже, є предметами свідомості, ідеями⁽⁴⁾.

Барклі дуже вдало зауважує, що, звісно, досить легко уявити книжкову шафу, парк із деревами або що, без того, хто їх сприймає⁽⁵⁾. Але у такому разі усе обмежують утворенням в умі певних ідей, що їх називають книжками й деревами, нехтуючи ідеєю того, хто їх сприймає, а втім, реально не позбуваються ума того, хто їх сприймає, або їх уявляє⁽⁶⁾. Отже, предмет, який хоч і мислять поза будь-яким умом, завжди є умовим предметом⁽⁷⁾. На цьому треба зібрати увагу, адже поняття *ідеальності реального*, яке дуже складно визначити точно, насправді не заважало тому самому Барклі розуміти реальність фактично незалежно від ума⁽⁸⁾.

2. – *Contraddizione di Berkeley*

Giacché Berkeley, malgrado codesta felice osservazione, arriva a negare l'idealità del reale, e a contraddire a questo che è il principio fondamentale di tutto il suo pensiero⁽¹⁾, quando pone che la realtà non è propriamente oggetto e contenuto della mente umana, nè quindi, a dir vero, pensiero di questa mente, ma l'insieme delle rappresentazioni che corrispondono a una Mente oggettiva, assoluta, presupposto della stessa mente umana⁽²⁾. Lo stesso Berkeley, insomma, pur dicendo che *esse est percipi*, pur facendo coincidere la realtà con la percezione, distingue tra pensiero che pensa attualmente il mondo, e Pensiero assoluto, eterno, trascendente le singole menti, il quale renderebbe possibile lo sviluppo delle singole menti⁽³⁾. Poiché dal punto di vista empirico, a cui rimane questo idealista prekantiano, è ovvio, e pare incontestabile, che la nostra mente non pensi tutto il pensabile⁽⁴⁾; poiché la mente di noi uomini, che ci consideriamo esseri finiti, esistenti soltanto entro certi limiti del tempo e dello spazio, ecc., è parimenti finita: e c'è qualche cosa che si può pensare che sia, pur non essendo ancora stata pensata mai; e sembra quindi innegabile che la nostra mente non abbia come oggetto attuale del proprio pensiero tutto quello che potrebbe esserne oggetto⁽⁵⁾; poiché tutto quello che non è oggetto del pensiero umano, ossia del pensiero determinato, d'un dato momento, non par dubbio che potrà esserne oggetto in un altro momento⁽⁶⁾; così, oltre il pensiero umano, vien fatto d'immaginare un altro pensiero (che pensi sempre tutto il pensabile)⁽⁷⁾: un Pensiero che trascenda il pensiero umano, di là da tutti i limiti entro i quali questo è, e può essere, circoscritto⁽⁸⁾. Questo Pensiero eterno, questo pensiero infinito non è il nostro pensiero, che ad ogni momento sente i proprii limiti; questo Pensiero è Dio⁽⁹⁾. Dio pertanto è la condizione che rende possibile pensare il pensiero dell'uomo come esso stesso realtà, e la realtà come essa stessa pensiero⁽¹⁰⁾.

3. – *Naturalismo di Berkeley*

Ora è evidente che, se noi pensiamo il pensiero umano come condizionato dal pensiero divino (ancorché questo non ci si presenti come una realtà immediata)⁽¹⁾, noi riproduciamo per il pensiero umano quella medesima situazione, per cui esso si trova di fronte alla natura materiale⁽²⁾, cioè alla natura considerata come la considerava la filosofia antica, presupposto del pensiero, realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del

2. – *Суперечність Барклі*

Позаяк Барклі, попри те вдале спостереження, доходить до заперечення ідеальності реального й у цьому суперечить фундаментальному принципіві всього свого мислення⁽¹⁾, коли припускає, що реальність не становить предмета й змісту людського ума, а отже, точніше кажучи, не є мисленням цього ума, натомість сукупністю уявлень, які відповідають об'єктивному, абсолютному Умові, який становить передумову самого людського ума⁽²⁾. Як наслідок, сам Барклі, кажучи *esse est percipi* та наполягаючи на збігові реальності й сприйняття, розрізняє мислення, яке актуально мислить світ, і Мислення абсолютне, вічне, трансцендентне щодо окремих умів, яке уможливило б розвиток окремих умів⁽³⁾. Оскільки, з емпіричної точки погляду, яку обстоює цей докантианський ідеаліст, очевидно й здається безперечним те, що наш ум не мислить усе мислиме⁽⁴⁾, адже ум людей, яких ми вважаємо скінченими, суцими лише у певних межах часу і простору тощо, є так само скінченим. Ба більше, існує дещо, що можна мислити, хоча його ще ніколи не мислили. Отже, здається безперечним, що наш ум не має за актуальний предмет власного мислення усе те, що могло б бути предметом⁽⁵⁾. Отож усе, що не є предметом людського мислення, інакше кажучи, мислення, детермінованого даним моментом, поза всяким сумнівом може бути предметом в іншому моменті⁽⁶⁾. У такий спосіб можна уявити інше, позалюдське мислення, яке завжди мислить усе мислиме⁽⁷⁾. Мислення, що трансцендує людське мислення, переступає за усі межі, які має й може мати останнє⁽⁸⁾. Це вічне Мислення, це нескінченне мислення не є нашим мисленням, яке щомиті відчуває власні межі. Цим мисленням є Бог⁽⁹⁾. Тому Бог становить умову, яка дає змогу мислити мислення людини як саму реальність, а реальність як саме мислення⁽¹⁰⁾.

3. – *Натуралізм Барклі*

Тепер очевидно, що якщо ми мислимо людське мислення як зумовлене мисленням божественним (хоча воно й не дається нам взнаки як безпосередня реальність)⁽¹⁾, то ми витворюємо для людського мислення таку саму ситуацію, в якій воно протистоїть матеріальній природі⁽²⁾, що її розглядають так, як це робили античні філософи, тобто як передумову мислення, як реальність, що не зростає внаслідок розгортання

pensiero⁽³⁾. Realtà, concepita la quale, non sarà più possibile concepire il pensiero umano⁽⁴⁾; poiché una realtà che, di fronte il pensiero, non cresca, non continui a realizzarsi, è una realtà la quale non si può concepire se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà, che sarebbe il pensiero⁽⁵⁾.

4. – Annullamento del pensiero

Ebbene, lo stesso Berkeley che enuncia una proposizione così bella, così piena di verità, così suggestiva, e che ha tanta analogia con la moderna dottrina idealistica⁽¹⁾, dopo averci insegnato che quando crediamo di concepire una realtà fuori della mente, in realtà ci dimentichiamo di noi stessi che siamo presenti a quest'atto⁽²⁾, e però neghiamo in atto l'affermazione che vogliamo fare intervenendo, e non potendo a meno d'intervenire là dove ci presumiamo assenti⁽³⁾: egli stesso riproduce poi la posizione dell'antica filosofia, e non arriva a concepire un pensiero che sia veramente creatore della realtà, cioè, esso stesso, realtà⁽⁴⁾. Il pensiero antico aveva appunto questo difetto: di essere, rigorosamente concepito, niente: e la filosofia moderna, chi ben consideri, afferma semplicemente, con ogni discrezione, questa modestissima esigenza, che il pensiero sia qualche cosa; quantunque poi, nell'approfondire il concetto di questa esigenza, la filosofia moderna senta la necessità di affermare il pensiero, non semplicemente come qualche cosa, solo un elemento, e quasi un'appendice della realtà, anzi piuttosto come totalità, o Realtà assoluta.

Nella stessa posizione di Berkeley il pensiero, a rigore, è niente. Perché in tanto il pensiero pensa, in quanto quello che pensa è già pensato; in quanto il pensiero umano non è altro che un raggio del pensiero divino, e quindi niente di nuovo, niente di più del pensiero divino. E nel medesimo errore, che è sì nostro, e non di Dio, il nostro pensare è nullo già come pensare: non solo non è realtà oggettiva, ma neppure realtà soggettiva. Se esso fosse qualche cosa di nuovo, il pensiero divino non sarebbe esso tutto il pensiero.

5. – Io empirico ed Io trascendentale

Con la filosofia kantiana noi ci troviamo in una posizione nuova, ma di cui nè pur Kant ha piena coscienza. Dato infatti il suo concetto dell'*Io trascendentale*, non è possibile più la domanda di Berkeley: com'è pensabile il nostro pensiero finito? Se noi pensiamo e facciamo il nostro pensiero, così determinato, oggetto di riflessione, quello che noi pensiamo, cioè il nostro stesso

misлення⁽³⁾. Якщо так розуміти реальність, тоді годі зрозуміти людське мислення⁽⁴⁾, адже реальність, що, на відміну від мислення, не розвивається, не продовжує справджуватися, є реальністю, яку можна зрозуміти, лише відкидаючи можливість розуміння цієї гаданої чи позірної нової реальності, якою було б мислення⁽⁵⁾.

4. – Анулювання мислення

Та той самий Барклі, який висуває таке гарне, істинне й привабливе твердження, що має багато аналогій із модерним ідеалістичним ученням⁽¹⁾, запевняє нас, що, вірячи у розуміння реальності поза умом, ми насправді забуваємо про самих себе, тобто про нашу присутність у цьому акті⁽²⁾, а тому в акті заперечуємо обстоюване нами твердження, беручи участь і не маючи змоги взяти участь там, де ми припускаємо свою відсутність⁽³⁾. Ба більше, він же відтворює позицію античної філософії та не доходить до розуміння, що мислення являє собою справжнього творця реальності, тобто воно саме і є реальністю⁽⁴⁾. Античне мислення мало саме цю ваду: воно було, якщо розуміти строго, нічим, модерна ж філософія, якщо добре зважити, з усією тактовністю просто стверджує ту скромну вимогу, що мислення є чимось. Хоча потім, зглиблюючи поняття цієї вимоги, модерна філософія відчуває необхідність стверджувати мислення не просто як щось, як елемент, і ніби як додаток до реальності, а радше як тотальність чи абсолютну Реальність.

Проте, у згоді з тією самою позицією Барклі, мислення, строго кажучи, є нічим. Тому що мислення мислить остільки, оскільки той, хто мислить, вже є мислимим; оскільки людське мислення є не чим іншим, як променем божественного мислення, а тому не являє собою чогось нового, чогось більшого за божественне мислення. І в тій самій помилці, що властива нам, а не Богові, наше мислення є нічим вже як мислення. Воно не становить не лише об'єктивної реальності, а й навіть суб'єктивної. Якби ж воно було чимось новим, тоді б божественне мислення не було усім мисленням.

5. – Я емпіричне та Я трансцендентальне

Завдяки філософії Канта ми опиняємося у новому становищі, якого, щоправда, повністю не усвідомлював навіть він сам. Справді-бо, з огляду на його поняття *трансцендентального Я* вже неможливо порушити питання Барклі: як можна мислити наше скінченне мислення? Якщо ми мислимо й таким чином детермінуємо наше мислення, то й предмет рефлексії, те, що

pensare, non è altro se non una nostra rappresentazione. Codesto pensiero è pensiero finito; e come è possibile che sorga questo pensiero finito? Codesto pensiero nostro è attuale, cioè l'attuazione di una potenza: se è, era possibile; come? – Berkeley, per spiegarlo, sente il bisogno di trascendere codesto pensiero; e ha ragione. Ma questa domanda che si vede sorgere anche nel seno stesso del kantismo, e per cui si ricorre poi al concetto del noumeno, veramente non ha più ragion d'essere, una volta conquistato il concetto del pensiero come pensiero trascendentale, dello spirito come autocoscienza, o appercezione originaria, condizione d'ogni esperienza. Perché, se noi parliamo di spirito finito, di pensiero attuale, prima e dopo del quale la realtà di questo nostro pensiero vien meno; e se perciò, possiamo concepire tutto il nostro spirito come qualche cosa di finito; egli è che noi consideriamo, nel nostro spirito, non l'attività trascendentale dell'esperienza, ma quello che Kant dice *Io empirico*, radicalmente diverso dall'*Io trascendentale*. Perché in ogni atto del nostro pensiero, e in generale nel nostro pensiero, noi dobbiamo distinguere due cose: da una parte, quello che pensiamo; e dall'altra parte, noi che pensiamo quello che pensiamo, e che non siamo perciò oggetto, ma soggetto di pensiero. Anche Berkeley richiamava l'attenzione sopra il soggetto che sta sempre di contro all'oggetto; ma lo stesso soggetto di cui parla Berkeley, non è un soggetto concepito veramente come soggetto, bensì un soggetto esso stesso oggettivato e per tal modo abbassato ad uno dei tanti oggetti finiti che son contenuto dell'esperienza: quell'oggetto a cui sempre empiricamente si perviene quando facciamo l'analisi del nostro atto spirituale, e troviamo da una parte il contenuto della nostra coscienza e dall'altra parte la coscienza come forma di questo contenuto. Così, o che si guardi l'oggetto visibile, o che invece si guardi gli occhi a cui esso è visibile, noi abbiamo due oggetti di esperienza: di una esperienza, la quale noi stiamo attualmente realizzando, e rispetto alla quale non solo l'oggetto, ma anche il soggetto dell'esperienza che viene analizzata, fatta termine della nuova presente esperienza, è oggetto. Se non che gli occhi nostri non possiamo guardarli se non nello specchio!

6. – Il pensiero in atto

Affinchè si possa conoscere l'essenza dell'attività trascendentale dello spirito, bisogna non considerare mai questo, che è spettatore, dal di fuori; non bisogna proporselo mai, esso stesso,

ми мислимо, себто наше власне мислення, є не чим іншим, як нашим уявленням. Це мислення є скінченим мисленням. Та як можливе виникнення цього скінченного мислення? Це наше мислення є актуальним, тобто актуалізацією певної потенції, якщо ж воно є, то й було можливим, але як? Задля пояснення цього Барклі відчуває потребу трансцендувати це мислення й має рацію. Але це питання, яке, здається, виникає в самому осерді кантіанства, для якого воно потім зводиться до поняття ноумена, більше не має підстав для існування, адже його вже подолано у понятті трансцендентального мислення, духу як самосвідомості або первинної аперцепції, яка становить умову будь-якого досвіду. Адже якщо ми говоримо про скінчений дух, про актуальне мислення, до й після якого реальність цього нашого мислення вичерпується, і якщо через це ми можемо розуміти увесь наш дух як щось скінченне, то досліджуваний нами дух є у нашому духові не трансцендентальною активністю досвіду, а тим, що Кант називає *емпіричним Я*, яке радикально відрізняється від трансцендентального Я. Тому що у кожному акті нашого мислення, як і в нашому мисленні взагалі, ми маємо розрізнити дві речі: з одного боку, предмет нашого мислення, з іншого, нас, хто мислить предмет мислення, а тому ми є не об'єктом, а суб'єктом мислення. Барклі також збирав увагу на суб'єктові, що завжди протистоїть об'єктові. Але той самий суб'єкт, про якого твердить Барклі, не є суб'єктом, якого насправді розуміють як суб'єкта, а радше об'єктивованим суб'єктом, якого у такий спосіб зводять до рівня багатьох скінчених предметів, які є змістом досвіду. Себто йдеться про предмет, якого завжди емпірично досягають, коли ми аналізуємо наш духовний акт і знаходимо, з одного боку, зміст нашої свідомості, з другого, свідомість як форму цього змісту. У такий спосіб, або якщо поглянути на видимий предмет, або, навпаки, на ті очі, для яких він є видимим, то ми матимемо два предмети досвіду. Одного досвіду, який ми актуально реалізуємо і з огляду на який не лише об'єкт, а й також суб'єкт досвіду, який аналізують і який спрямовує новий даний досвід, є предметом. Де ще ми можемо побачити наші очі, як не у дзеркалі!

6. – Мислення в акті

Задля можливості пізнання сутності трансцендентальної активності духу не можна розглядати того, хто є глядачем, ззовні. Його не треба подавати як предмет нашого досвіду, як виста-

come oggetto della nostra esperienza; esso stesso, spettacolo. La coscienza, in quanto oggetto di coscienza, non è più coscienza; convertita in oggetto appercepito, l'appercezione originaria cessa di essere appercezione: non è più soggetto, ma oggetto: non è più Io, ma non-io. Questo appunto l'errore di Berkeley: di qui la sua incapacità a risolvere il problema. Il suo idealismo perciò è *empirico*.

Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi *atto in atto*. Atto, che non si può assolutamente trascendere, poiché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto, che non si può mai e in nessun modo oggettivare. Il punto di vista nuovo, infatti, a cui conviene collocarsi, è questo dell'*attualità* dell'Io, per cui non è possibile mai che si concepisca l'Io come oggetto di se medesimo. Ogni tentativo che si faccia, si può avvertirlo fin da ora, di oggettivare l'Io, il pensare, l'attività nostra interiore, in cui consiste la nostra spiritualità, è un tentativo destinato a fallire, che lascerà sempre fuori di sé quello appunto che vorrà contenere; poiché nel definire come oggetto determinato di un nostro pensiero la nostra stessa attività pensante, dobbiamo sempre ricordare che la definizione è resa possibile dal rimanere la nostra attività pensante, non come oggetto, ma come soggetto della nostra stessa definizione, in qualunque modo noi si concepisca questo concetto della nostra attività pensante. La vera attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce.

7. – Attualità d'ogni fatto spirituale

Questo concetto può parere astruso. E pure è il concetto di cui noi viviamo, sempre che si abbia un certo senso della vita spirituale. È osservazione comune che ogni volta che noi dobbiamo intendere qualche cosa che abbia valore spirituale e che si possa dire un *fatto spirituale*, abbiamo bisogno di guardare a un siffatto oggetto della nostra ricerca non come a qualche cosa di opposto a noi che cerchiamo di intenderlo, anzi come a tal cosa che s'immersedesi con la nostra attività spirituale. Non importa che talora noi intendiamo gli animi con cui non consentiamo: il nostro intendimento si può realizzare e consentendo e

vu². Свідомість вже не є свідомістю, якщо вона є предметом свідомості. Перетворена на предмет апперцепції, первинна апперцепція припиняє бути апперцепцією: вона вже не є суб'єктом, а об'єктом, вже не є Я, а не-Я. Саме це становить помилку Барклі, яка пояснює його нездатність розв'язати проблему. А тому його ідеалізм є *емпіричним*.

Трансцендентальна точка погляду заторкує реальність нашого мислення, коли його розглядають не як завершений акт, а, сказати б, майже як *акт в акті*. Акт, який годі абсолютно трансцендувати, тому що цей акт є нашою власною суб'єктивністю, тобто нами самими. Акт, який неможливо якось об'єктивувати. Далєбі, нова точка погляду, до якої треба пристати, – це точка погляду *актуальності* Я, яка унеможливує розуміння Я як предмета для себе самого. Дотепер можна помітити, що будь-які спроби об'єктивувати Я, мислення, нашу внутрішню активність, в якій полягає наша духовність, є спробами, приреченими на поразку, спробами, які завжди оминають саме те, що хотіли б охопити. Позаяк під час визначення нашої власної мислинневої активності як предмета, детермінованого якоюсь нашою думкою, ми завжди маємо пам'ятати, що визначення можливе завдяки тому, що наша мислиннева активність лишається не об'єктом, а суб'єктом нашого власного визначення, хай би як ми розуміли поняття нашої мислинневої активності. Справжня мислиннева активність є не та, яку ми визначаємо, а є тим мисленням, яке визначає.

7. Актуальність будь-якого духовного факту

Це поняття може видатися заплутаним. А втім, це поняття, на підставі якого ми живемо, завжди має певний сенс духовного життя. Це звичне спостереження, що кожного разу, коли ми маємо зрозуміти щось, що має духовну цінність і що можна назвати *духовним фактом*, нам треба дивитися на такий предмет нашого дослідження не як на щось нам протилежне, що ми намагаємося збагнути, а радше як на таку річ, що тотожна нашій духовній активності. Неважливо, що іноді ми розуміємо душі, з якими не погоджуємося, адже ми можемо реалізувати наше розуміння як у згоді, так і у

² В оригіналі ми маємо до діла із грою слів: lo spettatore (глядач) і lo spettacolo (вистава), тобто Дженгіле натякає, що активність духу не упредметнює саму себе, тобто не перетворює глядача вистави на саму виставу. Іншими словами, активність духу односпрямована. – *Прим. пер.*

dissentendo; ma queste non sono due possibilità parallele, delle quali possa realizzarsi or l'una or l'altra, indifferentemente: esse piuttosto sono due possibilità coordinate e successive; una delle quali necessariamente dev'essere grado all'altra. Il primo grado evidentemente è l'assentimento, l'approvazione. E perciò si dice che prima di giudicare bisogna intendere; e la verità è che quando s'intende e non ancora si giudica, non si giudica bensì per riprovare, ma si giudica intanto, provvisoriamente, per consentire. Condizione, perciò, fondamentale per intendere gli altri è quella di penetrare nella loro realtà spirituale; e la prima adesione spirituale è la fiducia, senza di cui non c'è penetrazione spirituale, non c'è intendimento di vita morale e mentale.

Senza il consenso, senza l'unificazione del nostro spirito, di questa nostra attività pensante che deve sforzarsi di intendere, con l'altra anima, con cui essa vuol entrare in rapporto, non è possibile aver nessuna intelligenza, e nè anche cominciare ad avvertire o scorgere qualche cosa che avvenga in un'altra anima. Ogni rapporto spirituale, ogni comunicazione tra la nostra e l'altrui realtà interiore, è essenzialmente unità.

Questa unità profonda noi sentiamo ogni volta che possiamo dire di comprendere il nostro prossimo: in tutti quei momenti, in cui non siamo più semplice intelligenza, e abbiamo bisogno di amare; non ci si contenta di quell'attività astratta che si chiama mente, ma ci occorre, si dice, la buona disposizione spirituale, quello che si chiama comunemente cuore, buona volontà, carità, simpatia, apertura d'anima, calore di affetto.

Ora, che significa questa unità, questo consenso, che è la condizione essenziale d'ogni comunicazione spirituale, cioè della conoscenza dello spirito, tanto diversa da quella che mettiamo in opera quando tocchiamo, per esempio, una pietra, e tanto differente, in genere, dalla conoscenza della semplice natura, della così detta natura materiale? Noi abbiamo bisogno di unificarci coll'anima che vogliamo conoscere, perchè la realtà di quell'anima consiste nella nostra anima medesima; e quell'anima non si può nè anche incontrare dentro alla nostra anima stessa se non come la nostra propria soggettività: vita della nostra vita, la dove, dentro la nostra anima, non distinguiamo niente che le si opponga. Giacché, si badi, anche dentro all'anima nostra noi ci possiamo trovare in quella situazione spirituale, in cui ci troviamo di fronte a un'altra anima quando la dobbiamo intendere e ancora non l'intendiamo; possiamo cioè trovare questa sproporzione e incongruenza non pure tra l'anima nostra e le altre (quando le altre anime ci

nezгоді. Але це не дві паралельні можливості, з яких можна реалізувати лише одну, й то байдуже яку. Вони є радше двома узгодженими й послідовними можливостями, одна з яких необхідно має бути сходинкою до іншої. Очевидно, що першою сходинкою є згода, схвалення. А тому кажуть, що спочатку треба зрозуміти, а потім оцінювати. Істина ж полягає у тім, що коли розуміють і ще не оцінюють, то роблять це не задля спростування чи підтвердження, натомість оцінюють тимчасово задля згоди. А втім, фундаментальна умова розуміння інших полягає в прориненні до їхньої духовної реальності, а першим духовним дотиком є довіра, без якої не буває духовного проринення, не буває розуміння морального й умового життя.

Без згоди, без об'єднання нашого духу, цієї нашої мислинневої активності, яка має намагатися розуміти, із іншою душею, з якою вона хоче вступити у зв'язок, неможливо мати розум (інтелігенція), або почати помічати чи розрізняти щось, що відбувається в іншій душі. Будь-який духовний зв'язок, будь-яка взаємодія між нашою та іншою внутрішньою реальністю присутньо являє собою єдність.

Ми відчуваємо що глибинну єдність щоразу, коли можемо сказати, що розуміємо нашого ближнього, тобто в усіх тих випадках, коли ми вже є не просто розумом, а маємо потребу кохати. Нас не задовольняє та абстрактна активність, яку називають умом, а нам потрібен, сказати б, добрий духовний настрій, який зазвичай називають серцем, доброю волею, милосердям, симпатією, душевною щирістю, теплом почуття.

Тож що означає ця єдність, ця згода, що є істотною умовою будь-якої духовної взаємодії, тобто умовою пізнання духу, яке дуже відрізняється від пізнання, до якого ми вдаємося, коли, приміром, торкаємося каменя, і яке в цілому дуже відмінне від пізнання простої природи, так званої матеріальної природи? Нам треба об'єднатися із душею, яку ми прагнемо пізнати, тому що реальність цієї душі полягає у нашій власній душі. Й ту душу годі зустріти усередині самої нашої душі в якийсь інший спосіб, окрім як нашу власну суб'єктивність: життя нашого життя, тоді як усередині нашої душі ми не розрізняємо чогось їй протилежного. Адже зважмо, що усередині нашої душі ми також можемо знайти себе у тій духовній ситуації, в якій ми протистоїмо іншій душі, коли ми маємо її розуміти та ще не розуміємо. Отже, ми можемо знайти цю диспропорцію та нескладність не лише між нашою душею та іншими душами, коли вони іноді здаються нам німими й незбагненими, на кшталт скель і сліпих сил

appariscono talora mute e impenetrabili, come i sassi e le forze cieche della natura), ma anche tra l'anima nostra e la nostra anima stessa, o quello che fu anima nostra, o che noi possiamo pensarne (ma non quello che noi possiamo realizzare nell'anima nostra): quello che è uno stato nostro, come vedremo, non l'atto.

Capitolo II LA REALTÀ SPIRITUALE

1. – *Soggettività dell'oggetto in quanto spirito*

Intendere, anzi conoscere la realtà spirituale, è assimilarla a noi che la conosciamo. È una legge, si può dire, della conoscenza della realtà spirituale, che *l'oggetto si risolve nel soggetto*. Niente per noi ha valore di spirito, se non finisce con l'essere risolto in noi che lo conosciamo.

Gli oggetti spirituali della nostra cognizione si sogliono distinguere in due classi: o si tratta di uomini, esseri intelligenti, soggetti: o non si tratta propriamente di soggetti, ma di ciò che presuppone un soggetto spirituale, e che noi diciamo fatto spirituale, opera dello spirito. Questa distinzione empirica svanisce appena ci si rifletta un po' su; non, beninteso, con la riflessione che è propria dell'empirismo, ma con quella che è propria della filosofia, ossia di quel pensiero che comincia dalla scepisi sulle ferme credenze del pensiero comune. La detta distinzione, infatti, non è più ammissibile appena si consideri la natura di codesti fatti spirituali che noi distinguiamo dai veri e propri soggetti. Noi distinguiamo, p. e., la scienza degli uomini, – quella scienza che è determinata storicamente, appartenente a un soggetto via via determinato nella storia, – dalla scienza in sè. Così la lingua, pur essendo un prodotto storico, si comincia a distaccare da ogni soggetto particolare che è unico, e di cui è, momento per momento, un linguaggio unico; si estende a un popolo. Si stacca mentalmente anche da tutti i popoli; e parliamo, non più di una determinata lingua, ma del linguaggio in generale, mezzo, come si dice, di espressione degli stati d'animo, forma del pensiero. La lingua, così concepita e fissata dalla nostra mente, pare si liberi da ogni contingenza o particolare determinazione, e si liberi nel mondo dei concetti, che non è soltanto il mondo che si realizza, ma anche il mondo che, semplicemente, si può realizzare. La lingua allora diventa un fatto ideale.

Ed ecco, da una parte, la lingua sonante sulle labbra dell'uomo, che è un uomo vivo, in carne e

природи, а й також у самій нашій душі, чи в тому, чим вона була, або в тому, про що ми можемо думати, але не ми можемо реалізувати в нашій душі, або, як ми надалі побачимо, у тому, що є нашим станом, а не актом.

Глава II ДУХОВНА РЕАЛЬНІСТЬ

1. – *Суб'єктивність об'єкта як духу*

Розуміти, пізнавати духовну реальність означає уподібнювати її до нас, до тих, хто її пізнає. Можна сказати, що закон пізнання духовної реальності полягає у тім, що *об'єкт розчиняється у суб'єкті*. Ніщо не має для нас духовної цінності, якщо не розчиняється у нас, тих, хто пізнає.

Духовні об'єкти нашого пізнання зазвичай поділяють на два класи: йдеться або про людей, розумних істот, суб'єктів, або не безпосередньо про суб'єктів, а про те, що передбачає духовного суб'єкта й що ми називаємо духовним фактом, витвором духу. Цей емпіричний поділ зникне, щойно ми поміркуємо трохи глибше. Але, певна річ, ми вдамося не до міркування, властивого емпіризмові, а до притаманного філософії, чи до думки, яка починає зі скепсису щодо усталених переконань посполитого мислення. Справді-бо, згаданий поділ вже неприпустимий, щойно ми зважимо на природу цих духовних фактів, які ми відрізняємо від справжніх суб'єктів. Наприклад, ми розрізняємо людську науку, яка історично детермінована та стосується суб'єкта, детермінованого історією, від науки самої по собі. Таким чином мова, будучи історичним продуктом, починає відокремлюватися від будь-якого окремого, унікального суб'єкта, чийм мовленням вона на певний момент є. Мова поширюється на народ. Вона також починає ідеальним чином відокремлюватися від усіх народів. Тож ми говоримо вже не про визначену мову, а про мову взагалі, як то кажуть, про засіб вираження станів душі, про форму мислення. Таким чином зрозуміла й зафіксована нашим умом мова здається вільною від всякої випадковості або партикулярного визначення, а також ширше у світі понять, який є не лише світом, що справджується, а й також світом, який лише може справдитися. Отже, мова перетворюється на ідеальний факт.

Отож, з одного боку, мова лунає у вустах живої людини з плоті й кісток. Реальність цієї

ossa: lingua la cui realtà consiste nell'uomo stesso che parla; e dall'altra parte, la lingua in sè, che può essere parlata, ma che è quel che è, anche se nessuno la parli.

2. – Concretezza dello spirito

La verità è che la lingua, quando la si voglia conoscere in concreto, si presenta come lo svolgimento della lingua; ed è la lingua che suona sulla bocca degli uomini che la usano. La quale lingua non si stacca più dal soggetto, non è un fatto spirituale che si possa distinguere dallo spirito in cui avviene. Quest'atto spirituale, che si chiama linguaggio, è appunto lo spirito nella sua concretezza. Così quando, anzi che parlare di una lingua storica, crediamo parlare della lingua come fatto psicologico, o come fatto ideale concepibile fuori della storia, quasi inerente alla stessa natura dello spirito quale idealmente è da ricostruire quando se ne sia inteso il principio; anche in questo caso, noi crediamo di esserci distaccati dall'individuo, che è quello che parla a volta a volta un determinato linguaggio; e invece non facciamo altro se non, nel nostro concetto del linguaggio, ricostruire un momento della nostra coscienza, della nostra esperienza spirituale. Tolto il filosofo che ricostruisce il linguaggio, il linguaggio stesso come momento dello spirito vien meno: poiché questo linguaggio, per quanto ideale, trascendente e posto fuori del tempo e dello spazio, è il linguaggio così concepito dall'uomo, dall'individuo, che non può effettivamente rappresentarsi altrimenti che parlandolo: e tanto se lo rappresenterà, quanto lo parlerà.

Distinguiamo pure la Divina Commedia da Dante che la scrisse e da noi che la leggiamo; ma avvertiamo poi che questa Divina Commedia, che così distinguiamo da noi, è da noi ed in noi, dentro la nostra mente, pensata come distinta da noi. È cioè, essa stessa, in noi, malgrado la distinzione: in noi, in quanto la pensiamo. Sicché non è nulla di estraneo a noi che la pensiamo.

Staccare, dunque, i fatti dello spirito dalla vita reale di questo, è come perderli di vista e non ravvisarli più nella loro intima natura, per quel che essi sono quando si realizzano.

3. – Il soggetto come atto

Chi dice fatto spirituale, dice spirito. E dire spirito è dire sempre individualità concreta, storica: soggetto che non è *pensato* come tale, ma *attuato* come tale. Non dunque spirito e fatto spirituale è la realtà spirituale, oggetto del nostro conoscere: ma, puramente e semplicemente, spirito, come soggetto. E come tale essa non è

movi полягає у самому мовцеві. З іншого боку, існує мова сама по собі, яка може бути розмовною, але лишається тим, чим є, навіть якщо ніхто нею не говорить.

2. – Конкретність духу

Істина полягає у тім, що мова, коли її прагнуть пізнати конкретно, дається взнаки як розвиток. Вона є мовою, що лунає з вуст мовців. Таку мову вже не відокремити від суб'єкта й вона також не є духовним фактом, який можна відрізнити від духу, в якому він має місце. Цей духовний акт, який називають мовленням, якраз і є духом в його конкретності. Тож коли ми віримо, що говоримо не про історичну мову, а про мову як психологічний або ідеальний факт, який розуміють за межами історії і який ніби властивий самій природі духу, а тому його треба ідеально реконструювати, хай би як розуміли його принцип, то й у цьому випадку ми віримо у відокремлення від індивіда, який час від часу говорить детермінованим мовленням. Але у цьому нашому понятті мовлення ми робимо ніщо інше, як реконструюємо момент нашої свідомості, нашого духовного досвіду. Якщо усунути філософа, який реконструює мовлення, тоді зникне саме мовлення як момент духу. Адже це мовлення, попри ідеальність, трансцендентність, позачасовість й позাপросторовість, є мовленням, яке таким чином розуміє людина, індивід, який насправді не може її репрезентувати інакше, ніж говорячи нею. І він репрезентує її остільки, оскільки говорить нею.

Чи ж ми не відрізняємо «Божественну комедію» від Данте як автора й від нас як читачів? Але зважмо, що ця «Божественна комедія», яку ми таким чином відрізняємо від себе, існує з нами й у нас, усередині нашого ума, де ми її мислимо як щось окреме від нас. Й, попри розрізнення, саме вона існує у нас, оскільки ми її мислимо. Як наслідок, для нас не існує нічого зовнішнього з того, що ми мислимо.

Отже, відокремлювати факти духу від його реального життя все одно, що проочувати їх і не помічати їхньої внутрішньої природи, у згоді з якою вони існують тоді, коли справджуються.

3. – Суб'єкт як акт

Хто говорить про духовний факт, той говорить про дух. Казати про дух завжди означає казати про конкретну, історичну індивідуальність, про суб'єкта, якого не просто *мислять*, а *актуалізують* як такого. Отже, духовною реальністю, яка становить предмет нашого пізнання, є не дух і духовний акт, а лише дух як суб'єкт.

conosciuta se non al patto che s'è detto: in quanto la sua oggettività si risolve nell'attività reale del soggetto che la conosce.

4. – *Gli altri e noi*

Un mondo spirituale è concepibile soltanto in questo modo: che non si contrapponga all'attività di chi lo concepisce, se ha da concepirlo veramente come spirituale. *Altri*, oltre di noi, non ci può essere, parlando a rigore, se noi lo conosciamo, e ne parliamo. Conoscere è identificare, superare l'alterità come tale. *L'altro* è semplicemente una tappa attraverso la quale dobbiamo passare, se dobbiamo obbedire alla natura immanente del nostro spirito. Passare, non fermarci. Quando ci troviamo dinanzi a quest'essere spirituale come a qualche cosa di diverso da noi, da cui ci dobbiamo distinguere, e che presupponiamo anteriore alla nostra nascita, e tale che, se anche noi non ci pensiamo più, rimanga pur sempre, possesso, almeno possibile, degli altri uomini: allora è segno che noi non siamo ancora propriamente in presenza di quest'essere come essere spirituale, e non ne scorgiamo propriamente la spiritualità.

5. – *L'io empirico e i problemi morali*

Ma questa proposizione, che il mondo spirituale è concepibile soltanto come la realtà stessa della mia attività spirituale, sarebbe evidentemente assurda se non si tenesse ben ferma la distinzione richiamata nel precedente capitolo, tra *io trascendentale* e *io empirico*⁽¹⁾; e non si tenesse egualmente ben fermo il concetto, che la realtà del primo è la realtà fondamentale, fuori della quale non è possibile pensare la realtà del secondo. Giacché, se si guarda l'io empirico, la proposizione non ha senso. Empiricamente, io sono un individuo non solo contrapposto a tutte le cose materiali, ma a tutti egualmente gli individui a cui attribuisco valore spirituale: poiché tutti gli oggetti dell'esperienza, quale si sia il loro valore, sono non pure distinti, ma separati tra loro, in modo che ognuno d'essi esclude assolutamente da sé, a causa della sua particolarità, tutti gli altri. E sul terreno dell'esperienza tutti i nostri problemi morali sorgono appunto da questa opposizione assoluta in cui l'io empiricamente si distingue da tutte le persone, e deve tuttavia instaurare, come suprema aspirazione del suo proprio essere, un'armonia, un'unità, con tutti gli altri e con tutto l'altro. Sorgono, s'intende, in quanto avvertiamo l'irrealtà del nostro essere concepito empiricamente come io che si opponga alle

Цю реальність можна пізнати як суб'єкта лише за наведеної вище умови: тією мірою, якою її об'єктивність розчиняється в реальній активності суб'єкта, який її пізнає.

4. – *Інші й ми*

Отож духовний світ можна зрозуміти лише у цей спосіб. Якщо той, хто його розуміє, справді має зрозуміти його як духовний світ, то не має протиставляти свою активність цьому світові. Строго кажучи, поза нами не може бути *інших*, якщо ми пізнаємо їх та говоримо про них. Пізнання полягає в ідентифікуванні, подоланні інакшості як такої. *Інших* є просто етапом, який ми маємо минути у згоді з іманентною природою нашого духу, але минути, не зупиняючися. Коли ми опиняємося перед духовним буттям інших як перед чимось, що нам протистоїть, від чого ми маємо відрізати себе та існування чого ми припускаємо до нашого народження, як щось, що лишається назавжди володінням інших людей, хай навіть можливим, навіть якщо ми вже не думаємо про нього, то це є ознакою того, що ми ще не перебуваємо у присутності інших як духовного буття й не помічаємо їхньої духовності.

5. – *Емпіричне Я та проблеми моралі*

Але твердження, що духовний світ можна зрозуміти лише як саму реальність моєї власної духовної активності, очевидно було б абсурдним, якби ми чітко не дотримувалися згаданого у попередній главі розрізнення між трансцендентальним Я та емпіричним я⁽¹⁾. І якби ми не обстоювали ідею, що реальність трансцендентального Я є фундаментальною й за його межами неможливо мислити реальність емпіричного я. А тому, якщо розглядати емпіричне я, то це твердження не має сенсу. З емпіричної точки погляду я є індивідом, що протистоїть не лише усім матеріальним речам, а й так само усім іншим індивідам, яким властива духовна цінність. Адаже усі об'єкти досвіду, хай якою є їхня цінність, не лише відрізняються одне від одного, а й відокремлені у такий спосіб, що кожен із них через свою винятковість виключає з себе усі інші об'єкти. Тому у площині досвіду усі наші проблеми моралі випливають саме із цієї абсолютної протилежності, в якій я емпірично відрізняється від усіх інших осіб, а все-таки, у згоді із найвищим прагненням його власного буття, має утворювати гармонію, єдність з усіма іншими я й з усім іншим світом. Ці проблеми виникають тією мірою, якою ми помічаємо нерезальність нашого буття, яке розуміють емпірично як

persone diverse e alle cose che lo circondano, e in cui pure si attua la sua vita. Sorgono, per altro, i problemi morali su tale terreno; ma non si risolvono, se non quando l'uomo arrivi a sentire i bisogni altrui come bisogni propri, e la propria vita, quindi, non chiusa nell'angusta cerchia della sua empirica personalità, ma intesa sempre ad espandersi nell'attuosità di uno spirito superiore a tutti gli interessi particolari, e pure immanente al centro stesso della sua personalità più profonda.

6. – *Unità dell'Io trascendentale e molteplicità dell'io empirico*

Non si creda tuttavia che il concetto di questa più profonda personalità, della Persona che non ha plurale, escluda ed annulli affatto ogni concetto dell'io empirico. L'idealismo non vuol essere misticismo. L'individuo particolare non svanisce nel seno dell'io assolutamente e veramente reale. Perché questo Io assoluto, che è uno e in sé unifica ogni io particolare ed empirico, unifica, non distrugge. La realtà dell'io trascendentale importa pure la realtà di quello empirico; di cui malamente e indebitamente si parla soltanto quando si prescinda dal suo rapporto immanente con l'io trascendentale.

7. – *Processo costruttivo dell'Io trascendentale*

Affinchè si possa intendere la natura di questo stesso soggetto che risolve sempre ogni oggettività degli esseri spirituali, e non è possibile che si arresti dinanzi a un essere spirituale diverso da sé, e non ha perciò dinanzi a sé se non se medesimo, bisogna prima di tutto considerare che questo soggetto unico e unificatore non è un essere o uno stato, ma un *processo costruttivo*. Il nostro Giambattista Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) disse una profonda verità in quel suo famoso motto: *verum et factum convertuntur*. Il concetto della verità coincide con quello del fatto.

Vero è quel che si fa: il vero della natura è, secondo il Vico, per l'intelligenza divina che è creatrice della natura stessa; e il vero per l'uomo non può essere quello della natura, che non è fatta da lui, e nei cui segreti perciò non è dato a lui penetrare. Possiamo vederne solamente i fenomeni nei loro legami estrinseci di fatto (come dirà indi a poco David Hume), ma non possiamo sapere perchè un fenomeno debba succedere a un altro, nè in generale perchè quel che è, sia. Dentro alla natura non vediamo se non buio, mistero. Di tutto quello invece che noi intendiamo come

я, що протистоїть різним особам і довоколишнім речам, в яких актуалізується його життя. Зрештою, ці проблеми виникають у такій площині, але розв'язати їх можна лише у тому разі, якщо людині вдається відчутти проблеми інших як власні проблеми, а отже, вона не замикає своє власне життя у вузькому колі своєї емпіричної особистості, натомість завжди намагається сягнути вищого за усі партикулярні інтереси та іманентного духу в самому осередді своєї глибшої особистості.

6. – *Єдність трансцендентального Я та розмаїття емпіричного я*

А прецінь, не віриться, що поняття цієї глибшої особистості, Особи, яка не має множини, виключає та анулює будь-яке поняття емпіричного я. Іdealізм не прагне бути містицизмом. Партикулярний індивід не зникає в глибинах абсолютно й істинно реального Я. Позаяк це абсолютне Я, що є єдиним та об'єднує в собі будь-яке партикулярне й емпіричне я, об'єднує, а не руйнує. Саме реальність трансцендентального Я надає реальності емпіричному я, про яке безпідставно кажуть лише у тих випадках, коли абстрагуються від його зв'язку із трансцендентальним Я.

7. – *Конструювальний процес трансцендентального Я*

Задля розуміння природи самого цього суб'єкта, який завжди розчиняє будь-яку об'єктивність духовних сутностей, а тому неможливо, щоби він зупинився перед однією, окремою від нього духовною сутністю, а отже, не мав перед собою себе самого, передусім треба зважити, що цей єдиний та об'єднувальний суб'єкт не є буттям або станом, натомість він є *конструювальним процесом*. Наш Джамбаттиста Віко, в *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), висловив глибоку істину в цьому своєму відомому гаслі: *verum et factum convertuntur*. Поняття істини збігається з поняттям факту.

Істинним є те, що робиться: істина природи існує, згідно з Віко, для божественного розуму, який є творцем самої природи. Істина природи не може бути істиною для людини, адже вона не витворена людиною, а тому людина не може осягнути її таємниць. Ми можемо побачити феномени лише в їхніх зовнішніх фактичних зв'язках (як трохи згодом скаже Девід Г'юм), проте не можемо знати, ані чому один феномен має йти за іншим, ні взагалі, чому є те, що є. Усередині природи ми бачимо якщо не темряву, то загадку. Натомість критерій усього того, що

opera nostra, evidentemente il criterio della verità sta dentro di noi. Che cosa è, per esempio, la linea retta? Noi lo sappiamo perchè siamo noi a costruirla per mezzo della nostra stessa fantasia, nel seno stesso del pensiero. La retta non è in natura, e noi la intendiamo mentalmente, non immediatamente, sibbene costruendola.

Così nella *Scienza nuova* (1725) lo stesso Vico dirà che può la mente umana conoscere la legge dell'eterno processo storico (ossia dello svolgimento dello spirito), perchè nella stessa mente umana è la causa e la prima origine di tutti gli avvenimenti storici.

8. – *Lo spirito come concreto svolgimento*

Il maggiore sforzo che noi si possa fare, sempre secondo il Vico, per entrare nell'interno dei processi naturali è l'*esperimento*, in cui noi stessi disponiamo le cause alla produzione degli effetti; ma anche in tal caso il principio efficiente rimane nella natura stessa, delle cui forze ci sarà d'uopo servirci senza poterne conoscere l'interno modo di operare. E anche per l'esperimento la nostra cognizione si arresta alla semplice constatazione di nesso di fatto, nei quali ci sfugge quell'intima attività del reale, che dovrebbe essere il vero e proprio oggetto da conoscere. Operazione estrinseca alla natura, il nostro esperimento non può nè anch'esso dar luogo se non ad una cognizione superficiale. La cui superficialità (o difetto di verità) meglio si vede quando la scienza della natura si paragoni con le matematiche, o, meglio ancora, con la scienza del mondo umano (*mondo delle nazioni*, come il Vico diceva). Giacché le cose studiate dalle matematiche (numeri e grandezze) sono costruite da noi, ma non sono vera e propria realtà, si piuttosto finzioni, supposizioni, entità meramente postulate; laddove la storia è realtà vera ed effettuale: e quando noi l'abbiamo intesa, allora al di fuori della realtà da noi mentalmente ricostruita non rimane nulla, a cui ci si possa chiedere se tale realtà s'adequi o no.

Ebbene, qual è il significato di codesta dottrina del Vico? Essa c'insegna che noi possiamo dire di conoscere un oggetto soltanto se questo oggetto non è niente di *immediato*: niente che il pensiero nostro trovi innanzi a sè già incominciando a conoscerlo, reale perciò prima ancora che sia conosciuto. Immediata conoscenza è *contradictio in adiccto*. Volete sapere che cosa è una lingua? Ricordatevi dell'avvertenza geniale di Guglielmo Humboldt: la lingua vera non è *ἔργον* (*opus*), ma *ἐνέργεια* (*opera*): non è il risultato del processo linguistico, ma appunto questo processo, che è

mi rozumiemo jak наш витвір, очевидно перебуває усередині нас. Наприклад, що таке пряма лінія? Ми знаємо це, тому що сконструювали її за допомогою нашої фантазії, у глибині нашого мислення. Природа не містить лінії, затомість ми розуміємо її умом, а не безпосередньо, інакше кажучи, ми її конструємо.

Той самий Віко у *Новій науці* (1725) казатиме, що людський ум може пізнавати закон вічного історичного процесу або розвитку духу, тому що сам людський ум становить причину та першопочаток усіх історичних подій.

8. – *Дух як конкретний розвиток*

Згідно з Віко, найбільше зусилля, якого ми можемо докласти задля досягнення внутрішніх процесів природи, – це *експеримент*, під час якого ми самі налаштовуємо причини на продукування наслідків, але й в такому випадку принцип дії лишається у самій природі, силами якої нам треба користуватися, не маючи змоги пізнавати внутрішній спосіб її роботи. І навіть під час експерименту наше пізнання зупиняється на простій констатації фактичних зв'язків, в яких ми губимо ту інтимну активність реальності, яка мала б бути істинним і справжнім об'єктом пізнання. Зовнішнє оперування у природі, наш експеримент може дати привід лише для поверхового пізнання. Цю поверховість або брак істини можна краще побачити, якщо зіставити природознавство із математичними науками, або, ще краще, із наукою про людський світ (*світ націй*, як казав Віко). Оскільки питання, які досліджує математика (числа і величини), сконструйовані нами, але не становлять істинної й справжньої реальності, а є радше фікціями, припущеннями, просто постульованими сутностями, тоді як історія є істинною та справжньою реальністю. Коли ми її досягнули, реконструювавши умом її реальність, тоді окрім цієї реальності не лишається нічого, із чим ми могли б її зіставляти.

Якщо це так, тоді у чім полягає значення цього вчення Віко? Він вчив нас, що ми можемо казати про пізнання об'єкта лише тоді, якщо цей об'єкт не є чимось *безпосереднім*, чимось, що наше мислення подибує перед собою, починаючи його пізнавати, тобто щось реальне до його пізнання. Безпосереднє пізнання – *contradictio in adiccto*. Чи хочете ви знати, що таке мова? Згадайте геніальне зауваження Вільгельма Гумбольдта: істинна мова не є *ἔργον* (витвір), а *ἐνέργεια* (діяльність), тобто мова – це не результат мовленнєвого процесу, а якраз цей процес,

sviluppo in atto. Dunque, la lingua, qualunque essa sia, non si conosce, nel suo essere definitivo (che non ha mai), ma a grado a grado nel suo concreto svolgimento. E come la lingua, tutto che sia realtà spirituale; e che voi conoscerete sì, come s'è detto, risolvendolo nella vostra attività spirituale; ma a grado a grado instaurando quella medesimezza o unità, in cui la cognizione consiste. Distruggete i gradi dello svolgimento, e avrete distrutto lo svolgimento, ossia la stessa realtà che si tratta di realizzare, e d'intendere.

Vero è che il fatto, con cui si converte il vero, essendo la stessa realtà spirituale che realizza (o che intende realizzando) se stessa, non è propriamente un fatto, ma un farsi. Sicché piuttosto dovrebbe dirsi: *verum et fieri convertuntur*.

Capitolo III

L'UNITÀ DELLO SPIRITO E LA MOLTEPLICITÀ DELLE COSE

1. – *Verum factum quatenus fit*

Il soggetto che risolve in sé l'oggetto, almeno quando quest'oggetto è realtà spirituale, non è essere, né stato dell'essere: non è niente d'immediato, come dicemmo, ma processo costruttivo. Processo costruttivo dell'oggetto in quanto processo costruttivo dello stesso soggetto. E perciò, invece di *verum et factum convertuntur*, si dovrebbe dire, come s'è notato, *verum et fieri convertuntur*, ovvero: *verum est factum quatenus fit*. Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, in quanto si costituisce soggetto del suo atto rispettivo. Questo è uno dei concetti vitali della nostra dottrina, e del quale occorre acquistare sicuro possesso, se non si vuol cadere negli equivoci grossolani di cui van gloriosi molti facili critici di questo idealismo.

2. – *Incongruenza di essere e spirito*

L'idealismo è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione. Per l'idealismo, volendo attribuire alle parole il loro più rigoroso significato, non C'È né uno spirito,

che è rozgortанням в акті. Отже, мову, хай там чим вона є, не пізнають в її визначеному бутті, якого вона й не має, а поступово в її конкретно-му розвитку. З усією іншою духовною реальністю справи стоять так само, як із мовою, яку ви можете пізнавати, розчиняючи її у вашій духовній активності й поступово встановлюючи ту тотожність або єдність, в якій полягає пізнання. Якщо ж ви зруйнуєте етапи розвитку, то водночас зруйнуєте й розвиток, або саму реальність, яку треба реалізувати й зрозуміти.

Правда у тім, що факт, з яким узгоджують істину, будучи тією самою духовною реальністю, що сама себе реалізує (або розуміє, реалізуючи), якраз і не є фактом, а робленням. Тому слід було б радше сказати: *verum et fieri convertuntur*³.

Глава III

ЄДНІСТЬ ДУХУ І РОЗМАЇТТЯ РЕЧЕЙ

1. – *Verum factum quatenus fit*

Суб'єкт, який розчиняє у собі об'єкт, щонайменше коли цим об'єктом є духовна реальність, не є ні буттям, ні станом буття, тобто він не щось дане безпосередньо, натомість являє собою конструювальний процес. Він є конструювальним процесом об'єкта як об'єкт становить конструювальний процес самого суб'єкта. А тому, замість *verum et factum convertuntur*, варто казати, як ми вже зазначали, *verum et fieri convertuntur*, або *verum est factum quatenus fit*. Оскільки суб'єкт конститує себе своїм актом, він завжди є суб'єктом певного об'єкта. Це одне з вітальних понять нашого вчення, яке треба надійно зафіксувати, щоби уникнути величезних непорозумінь, якими живиться проста критика цього ідеалізму.

2. – *Невідповідність буття і духу*

Отож ідеалізм являє собою заперечення будь-якої реальності, яка протистоїть мисленню як його передумова. Ба більше, ідеалізм становить також заперечення самого мислення як активності, якщо його розуміють як вже конституївану реальність поза його розвитком, як незалежну від свого реального прояву субстанцію. Для ідеалізму, якщо вже надавати словам стро-

³ Цю формулу Джентіле протиставляє цитованій вище: «*verum et factum convertuntur*», тобто «істина узгоджується із фактом». Як бачимо, Джентіле істотно зсуває акценти: «*verum et fieri convertuntur*», себто «істина узгоджується із робленням/становленням».

нè lo Spirito: perchè *essere e spirito* sono termini contraddittori, e uno spirito (una realtà spirituale, un poeta, p. es., o una poesia) pel fatto stesso di *essere*, non sarebbe spirito. Che *sia* si può dire infatti quello che lo spirito oppone a sè come termine della sua attività trascendentale. Quando diciamo che è egli stesso, noi vogliamo dire soltanto, se ne abbiamo un concetto filosofico, che è il suo svolgimento, cioè, propriamente, che questo suo svolgimento si attua.

3. – *Natura e spirito*

La pietra è, perchè essa è già quel che può essere: ha realizzato la sua essenza. È la stessa pianta, lo stesso animale, in quanto tutte le loro determinazioni sono una conseguenza necessaria e preordinata della loro natura, la quale è tutto quello che può essere, e non può liberamente determinarsi in nuove manifestazioni imprevedibili, ossia non derivanti da quella che costituisce già il contenuto della loro natura, e quivi non implicitamente esistenti. Sono processi di realtà logicamente esauriti, quantunque non ancora del tutto attuati nel tempo. La loro esistenza idealmente è attuata; e le manifestazioni empiriche del loro essere vengono perciò concepite come chiuse dentro limiti già prescritti quasi termini invalicabili. Che è una conseguenza della posizione in cui ogni essere vien rappresentato rispetto allo spirito: quale realtà, il cui essere è presupposto dal sorgere dello spirito di fronte ad essa, cioè di quello spirito che la conosce. Lo spirito invece si sottrae, nella sua attualità, a ogni legge prestabilita, e non può essere definito come essere stretto a una natura determinata, in cui si esaurisca e concluda il processo della sua vita, senza perdere il suo proprio carattere di realtà spirituale, e confondersi con tutte le altre cose, alle quali egli deve invece contrapporsi; e in quanto spirito, infatti, si contrappone. Nel mondo della natura, tutto è *per natura*; nel mondo dello spirito, nessuno e nulla è per natura; ma è tutto quello che diviene per opera sua propria. Niente è già fatto, e perciò è, ma tutto è da fare sempre. E tutto quello che si è inteso, è nulla rispetto a quel che si vuole intendere e non s'è ancora inteso; a quel modo che tutti i meriti delle azioni più belle già compiute, non ci scemano d'un capello la somma dei doveri da compiere, e nel cui compimento consisterà tutto il valore della nostra condotta, onde noi continueremo a valere come esseri spirituali.

гого значення, не ІСНУЄ ані певного духу, ні Духу, тому що *буття і дух* являють собою протилежні терміни, а дух (духовна реальність, наприклад, поет чи поезія) завдяки самому фактові *буття* не був би духом. Далєбі, можна сказати, що *буття* є тим, що дух протиставляє собі як термін своєї трансцендентальної активності. Коли ми кажемо, чим є сам дух, то ми хочемо лише сказати, що ми маємо філософське поняття духу, його розвитку, тобто, власне, що цей його розвиток відбувається.

3. – *Природа й дух*

Камінь існує, тому що він вже є тим, чим може бути, тобто він реалізував свою сутність. Те саме стосується рослини, тварини, які існують тому, що усі їхні визначення є необхідним і передусталеним наслідком їхньої природи, яка є усім тим, що може бути, й не може визначатися в нових несподіваних проявах, або проявах, що незалежні від вже конституційованої їхньої природою та імпліцитно присутнього в ній. Вони є логічно вичерпаними процесами реальності, хоча ще не цілковито втіленими у часі. Їхнє існування втілене ідеально. Тому емпіричні прояви їхнього буття розуміють як замкнені у вже визначених межах, майже як нездоланні кордони. Це наслідок ситуації, в якій кожне буття репрезентується духом: як реальність, буття якої зумовлене виникненням духу на противагу їй, тобто духом, який її пізнає. Натомість дух, у своїй актуальності, звільняється від будь-якого передусталеного закону і його годі визначити як буття, стиснуте до детермінованої природи, яка вичерпує та вивершує процес його життя, не втрачаючи його власного характеру духовної реальності й сплутуючи його з іншими речами, яким він саме й має протистояти та, як дух, насправді й протистоять. У світі природи все існує *завдяки природі*, у світі духу ніхто й ніщо не існує завдяки природі, натомість все постає завдяки його власній роботі. У світі духу немає чогось вже зробленого, що через це існує, натомість все завжди треба робити. І все те, що зрозуміли, є нічим з огляду на те, що ми хочемо зрозуміти й ще не зрозуміли. Так само усі переваги найгарніших вже здійснених вчинків, аніскільки не зменшують тих обов'язків, які треба виконати й у виконанні яких полягатиме уся цінність нашої поведінки, через що ми продовжуватимемо мати вагу духовних істот.

4. – Spirito-sostanza e spirito-atto

Il nostro spirito, processo o atto, e non sostanza, non si può quindi confondere con lo spirito di cui parlava il vecchio spiritualismo, che, contrapponendolo alla materia, lo materializzava già quando l'intendeva come sostanza, o, in altri termini, come soggetto di un'attività dalla quale fosse indipendente e che potesse perciò realizzare e non realizzare, senza nè perdere nè guadagnare del proprio essere. Noi non conosciamo nessuno spirito che sia di là dalle sue manifestazioni; e consideriamo queste manifestazioni come la sua stessa interiore ed essenziale realizzazione. Il nostro spirito, possiamo anche dire, è solo lo spirito della nostra esperienza: badando bensì a non intendere per esperienza (come volgarmente s'intende, per un'interpretazione inesatta), il contenuto suo, ma l'atto stesso dell'esperienza, o la nostra esperienza pura: ciò che v'ha di più vivo, anzi che solamente è vivo e reale, nella nostra esperienza⁴.

5. – Contro le insidie del linguaggio

Non ci si lasci irretire nelle maglie del linguaggio meccanicisticamente analizzato, in cui il nome non solo si distingue dal verbo, ma si stacca anche da esso come significativo di un concetto separabile e pensabile quasi per sè stante. Come l'amore è l'amare e l'odio l'odiare, così l'anima che ama o odia, non è altro che l'atto dell'amare o dell'odiare. L'*intellectus* è lo stesso *intelligere*, e la dualità grammaticale del giudizio «*intellectus intelligit*», è analisi dell'unità reale dello spirito: il quale non intendendo non è intendimento. E nulla rimane dentro di noi, spenta che sia la fiamma viva in cui l'atto spirituale consiste, finché la fiamma stessa non si riaccenda: in guisa che a immaginarci semplici spettatori passivi dell'anima nostra, pur dopo una vita spirituale intensamente vissuta, e alte opere e creazioni possenti, noi, spettatori inerti, ci troveremo dentro il vuoto, il nulla più assoluto. Tanto di spirito, insomma, tanto di ricchezza spirituale, quanto di vita spirituale in atto. La memoria che non rinnova e perciò crea *ex novo*, non ha nulla, assolutamente nulla da ricordare. Anche ad aprire gli occhi per guardarsi dentro, quando meno ci paia di fare, occorre lavoro, attività, alacrità, vita insomma. Arrestarsi, è chiudere gli occhi: non rimanere già anima inoperosa, ma cessar di essere anima, morire.

4. – Дух-субстанція та дух-акт

Отже, наш дух, який є процесом чи актом, але не субстанцією, не можна плутати із духом, про який казав старий спірітуалізм. Протиставляючи дух матерії, спірітуалізм матеріалізував його, коли розумів дух як субстанцію. Інакше кажучи, він розумів дух як суб'єкта активності, від якої він не залежить, а тому може її реалізувати чи не реалізувати, ані втрачаючи, ані набуваючи власного буття. Ми не пізнаємо духу поза його проявами, а вважаємо ці прояви внутрішнім світлом духу та його посутньою реалізацією. Ми також можемо сказати, що наш дух є лише духом нашого досвіду. Щоправда, під досвідом треба розуміти не його зміст (як уважають завдяки хибним інтерпретаціям), а сам акт досвіду, або наш чистий досвід: тобто те, що є найживішим, чи, краще, лише і є живим та реальним у нашому досвіді.

5. – Проти підступів мови

Та спробуймо не заплутатися в тенетах механічно витлумаченої мови, в якій іменник не лише відрізняється від дієслова, а й також відокремлюється від нього й позначає ніби окреме та самостійно мислиме поняття. Наприклад, кохання означає кохати, ненависть – ненавидіти, тому душа, яка кохає чи ненавидить, являє собою ніщо інше, як акт кохання чи ненависті. *Intellectus* – це те саме, що й *intelligere*, а граматична подвійність судження «*intellectus intelligit*» становить аналіз реальної єдності духу: якщо дух не розуміє, то й не є розумінням. Якщо згасає живе полум'я, в якому полягає духовний акт, то усередині нас не лишається нічого, аж поки те саме полум'я знову не запалає. Якщо ми уявимо себе простими пасивними глядачами нашої душі, навіть після інтенсивно прожитого духовного життя, шляхетних вчинків і потужних творів, то ми, як інертні глядачі, опинимося усередині порожнечі, абсолютного ніщо. Як наслідок, ми можемо казати про дух, про духовне багатство тоді, коли говоримо про духовне життя в акті. Пам'ять, що не відновлює, а тому творить *ex novo*, нічого, абсолютно нічого не пригадує. Навіть розплющити очі, щоби подивитися усередину, коли нам здається, що не треба докладати зусиль, потребує праці, активності, жвавості, життя у цілому. Зупинитися, заплющити очі означає бути бездіяльною душею, тобто припинити бути душею, померти.

⁴ Si veda la mia prolusione: L'esperienza pura e la realtà storica (1915) nel volume: La Riforma della Dialettica hegeliana², Messina, Principato, 1923, pp. 249 e ss.

6. – *Contro la psicologia*

Quest'anima, non ci dovrebbe esser bisogno di notarla, non è l'oggetto della psicologia.

La psicologia si propone di essere la scienza naturale dei fenomeni psichici, e perciò si pone di fronte a tali fenomeni in quello stesso atteggiamento in cui ogni scienza della natura si pone di fronte alla classe di oggetti, che prende arbitrariamente a studiare. Questo oggetto posto così dinanzi al naturalista, allo psicologo, è un oggetto, che è quello che è. E però la realtà che studia lo psicologo non richiede per essere analizzata che egli la riviva. Anzi egli è (o almeno, crede e si propone di essere) olimpicamente sereno dinanzi all'oggetto, termine della sua osservazione; e deve osservare il tumulto delle emozioni con quella stessa imperturbabilità che conserva il matematico dinanzi alle sue figure. Si tratta di intendere; e qui si resta perfettamente impassibili anche per quella realtà che è per se stessa passione. Ma la passione, che così lo psicologo analizza senza commuoversi, è realtà spirituale? È un certo fenomeno che pure piglia posto nel mondo degli oggetti che noi possiamo pensare; e perciò la psicologia si può fare; e si vedrà in seguito a che titolo; ma se si domanda: – Questa realtà che è innanzi alla mente che la deve analizzare, e che è quindi un presupposto di questa mente, possiamo noi considerarla come realtà spirituale? – bisogna rispondere subito: No. Se l'oggetto è una realtà spirituale, e se quello che abbiamo detto della conoscenza della realtà spirituale è vero, esso si deve risolvere nel soggetto: il che significa, che quello che noi consideriamo come attività di altri, dev'essere la nostra stessa attività. Invece, l'analisi dello scienziato, dello psicologo, che da un punto di vista empirico o naturalistico presuppone il suo oggetto come altro dall'attività che analizza, intende di sottrarsi a questa legge. L'antropologo che fa l'antropologia criminale non vuol divenire nè anche per un momento il delinquente, per risolvere così l'oggetto nel soggetto. Ebbene, noi vogliamo dire che la realtà che egli studia, appunto perchè psicologica (in senso naturalistico), non è una realtà spirituale; e cioè, potrà avere quella faccia, ma nel suo fondo, in quello che essa è veramente, quella realtà sfugge all'analisi dello psicologo. E ogni volta che noi consideriamo qualsiasi aspetto della realtà spirituale da un punto di vista semplicemente empirico, e da psicologi empirici, noi possiamo esser certi, fin da principio, che ci teniamo alla superficie del fatto spirituale, ne guardiamo certi caratteri estrinseci, non entriamo nel fatto

6. – *Проти психології*

Ця душа, яку тут не треба згадувати, не становить предмета психології.

Психологія намагається бути природною наукою про психічні феномени, а тому застосовує щодо таких феноменів такий самий підхід, який будь-яка природнича наука застосовує щодо класів предметів, які вона довільно обирає для вивчення. Цей предмет, зафіксований таким побитом перед натуралістом, перед психологом, являє собою об'єкт, який є тим, чим він є. А втім, аналіз реальності, яку вивчає психолог, не вимагає від нього її відживлення. Навпаки, він зберігає (чи щонайменше вірить у це) олімпійський спокій стосовно предмета, який становить межу його спостереження. Психолог має спостерігати за сум'яттям емоцій із такою самою незворушністю, з якою математик спостерігає за своїми фігурами. Оскільки психологові йдеться про розуміння, то він залишається цілковито незворушним також і щодо тієї реальності, яка сама по собі є пристрасною. Та чи є духовною реальністю пристрась, яку психолог так незворушно аналізує? Це певний феномен, який просто дістає місце у світі предметів, який ми можемо мислити, а тому психологія може перейматися цим. Згодом ми побачимо, на якій підставі вона це робить. Але якщо ми запитаємо себе: чи можемо ми вважати духовною реальністю цю реальність, що перебуває перед умом, який має її аналізувати, і яка, отже, є передумовою цього ума? Треба негайно відповісти – Ні. Якщо об'єкт є духовною реальністю і якщо сказане про пізнання духовної реальності істинне, тобто що він має розчинитися в суб'єктові. А це значить, що те, що ми вважаємо активністю інших, має бути нашою власною активністю. Аналіз науковця, психолога, який дає емпіричну чи натуралістську точку погляду, що передбачає відмінність його об'єкта від активності, яка аналізує, навпаки, намагається звільнитися від цього закону. Антрополог, який переймається кримінальною антропологією, не хоче ані на мить стати злочинцем, тобто розчинити об'єкт у суб'єктові. Отже, ми хочемо сказати, що реальність, яку він досліджує, саме через її психологічність (у натуралістичному сенсі) не є духовною реальністю. Тобто вона може мати подобу духовної реальності, але у своїй суті, у своїй істині та реальність випадає з аналізу психолога. І щоразу, коли ми розглядаємо будь-який аспект духовної реальності суто із емпіричної точки погляду, ми можемо відпочатково бути певними, що перебуваємо на поверхні духовного факту, бачимо її певні зовнішні риси,

spirituale come tale, e non possiamo raggiungerne l'intima essenza.

7. – *Per trovare lo spirito*

Per trovare la realtà spirituale bisogna cercarla: e cercarla significa, non averla dinanzi a sé, ma lavorare, noi che la vogliamo trovare, per trovarla: e se per trovarla bisogna cercarla, e trovarla significa appunto cercarla, noi non l'avremo mai trovata, e l'avremo trovata sempre. Se vogliamo sapere quello che noi siamo, dobbiamo pensare, riflettere su quel che siamo; il trovare dura tanto quanto dura la costruzione dell'oggetto che si trova; tanto si trova quanto si cerca; quando si è cessato di cercare e si dice d'aver trovato, non si è trovato nulla, non si ha più niente! *Nolite indicare*, dice il Vangelo; perchè quando avrete giudicato un uomo, voi non lo considerate più come uomo, come spirito, ma vi siete collocati al punto di vista da cui si ravvisa bensì ciò che è materiale e appartiene al mondo naturale, ma non lo spirito che si sta facendo, e che non si può intendere se non guardato nell'atto, che non è atto compiuto, ma atto nel suo prodursi.

Della realtà spirituale è da dire ciò che i grandi scrittori cristiani han detto di Dio: che la trova chi la cerca, e vuole perciò trovarla, e pone tutto il proprio essere in questa ricerca, come per appagare il più profondo bisogno della propria vita. Il Dio che potete trovare è quello che voi dovete far essere; e perciò la fede è virtù, e suppone l'amore. E bene si considera come fatua la pretesa dell'ateo, che gli si dimostri l'esistenza di Dio senza che egli si scomodi, e si spogli del suo ateismo. Fatua del pari la pretesa del naturalista che invita il filosofo a mostrargli lo spirito... nella natura che ne è, per definizione, l'assenza! Stupendo il detto biblico: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*. Non lo poteva dire altro che lui, nel suo cuore di sciocco!

8. – *Il pericolo delle definizioni dello spirito*

Nè per liberarsi da tale insipienza, basta aver capito che lo spirito è realtà che si realizza, e si realizza, s'intende, come coscienza di sé: giacché questa realtà par si ribelli di continuo a tale definizione, arrestandosi e fissandosi come realtà realizzata, oggetto del pensiero. Tutti gli attribuiti onde noi distinguiamo lo spirito, ci traggono, anche nolenti, a sostanzializzare questo spirito. Abbiamo detto che esso è la verità, perchè *verum est factum quatenus fit*, ossia appunto esso lo spirito. Ebbene: che è la verità se non si contrappone all'errore, per modo che la verità sia

але не входимо до духовного акту як такого й не можемо досягнути його внутрішньої суті.

7. – *У пошуках духу*

Щоби знайти духовну реальність, її треба шукати, тобто не тримати її перед собою, а працювати задля того, щоби її знайти. А якщо задля того, щоби її знайти, треба її шукати, а знайти її якраз передбачає пошук, то ми ніколи й водночас завжди її знаходитимемо. Якщо ми хочемо знати, хто ми є, то ми маємо мислити, міркувати над тим, хто ми є. Пошук триває доти, доки триває конструювання об'єкта, який шукають. Його знаходять доти, доки шукають. Коли припиняють шукати й кажуть, що знайшли, то не знаходять нічого, вже нічого не мають! *Nolite indicare*, каже Євангеліє, тому що коли ви судитимете людину, ви вже не розглядатимете її як людину, як дух, а обійматимете точку погляду, з якої ви хоч і помічаєте те, що є матеріальним і належить природному світові, але не помічаєте духу, який відбувається й який годі зрозуміти поза актом. Але цей акт не є завершеним, а є актом в його творенні.

Про духовну реальність можна сказати те, що великі християнські письменники казали про Бога. Знаходить її той, хто її шукає, а тому хоче її знайти й покладає все своє існування в цей пошук, ніби шукаючи задоволення найглибиннішої потреби власного життя. Бог, якого ви можете шукати, є тим, чим ви повинні бути. А тому віра є чеснотою й передбачає любов. Поміркуймо добре, наскільки оманливою є вимога атеїста, довести йому існування Бога без втрати ним свого атеїзму. Однаково оманливою є вимога натураліста, який спонукає філософа продемонструвати йому дух... у природі, яка за визначенням є відсутністю духу! Чудовий біблійний вислів: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*. Лише сухоголовець міг таке сказати!

8. – *Небезпечність визначень духу*

Задля звільнення від цього невігластва не досить зрозуміти, що дух є реальністю, яка здійснюється, тобто здійснюється як свідомість себе. Тому що ця реальність постійно опирається такому визначенню, яке зупиняє й фіксує її як здійснену реальність, як об'єкт мислення. Усі риси, завдяки яким ми розрізняємо дух, навіть мимоволі схиляють нас до субстанціалізування цього духу. Ми сказали, що він є істиною, тому що *verum est factum quatenus fit*, інакше кажучи, саме тому дух є духом. Та чим є істина, якщо не протилежністю помилці у такий спосіб, в який

verità, e niente errore; e l'errore errore, e niente verità? Come definire e concepire la verità, senza chiuderla entro una forma limitata e circoscritta? Non la Verità, come somma di tutte le sue determinazioni, oggetto di uno spirito quantitativamente onnisciente; ma ogni verità determinata (come il teorema dell'equivalenza degli angoli interni d'un triangolo a due retti), ogni verità, in quanto oggetto, posizione di un atto spirituale concreto, come concepirla, se non per mezzo di un concetto fisso e chiuso in sè, esaurito nel suo processo formativo, irrimediabile e incapace di svolgimento? E tutta la vita spirituale che altro si può pensare che sia, se non la continua posizione di momenti determinati e fissi dello stesso spirito? Concretezza spirituale non è sempre essere spiritualmente in forme precise, esatte, circoscritte?

Questa difficoltà non è diversa, chi ben rifletta, da quella che, come s'è avvertito, sorge dalla necessità che ci trae a vederci in mezzo alla molteplicità degli uomini e delle cose. E non si elimina altrimenti da quella: facendo cioè ricorso alla viva esperienza della vita spirituale. Giacché nè la molteplicità, nè la determinatezza della realtà spirituale è esclusa dal concetto dell'unità progressiva dello spirito nel suo svolgimento. Ma, come la molteplicità è da subordinare e unificare nell'unità, così la determinatezza (che è la particolarità delle determinazioni, ciascuna delle quali è soltanto quella che è, e tutte reciprocamente si escludono; e quindi, in fondo, essa stessa è molteplicità) deve intendersi nella concretezza del sistema di tutte le determinazioni, che è la vita attuale dello spirito. Anche la menzionata verità, dell'equivalenza degli angoli interni d'un triangolo a due retti, soltanto per astrazione è un che di chiuso e per sè stante; in realtà si articola nel processo della geometria attraverso tutte le menti, in cui questa geometria nel mondo si attua.

9. – *L'intuizione dello spirito*

La conclusione è, che il concetto dello spirito come processo è un concetto difficile. Contro il quale operano di continuo tutte le astrazioni fissate dal pensiero comune e dalla scienza (che per sua natura si muove sempre nell'astratto) affollandosi incessantemente al nostro intelletto e traendolo di qua e di là, e non lasciandogli mantenere senza un'aspra fatica l'esatta intuizione della vita spirituale. Quella intuizione da cui pure si attinge, in tutti i momenti più vivaci di essa, norma e ispirazione verso la scienza e la virtù, che tanto più ci riempiono l'animo, quanto più forte fan vibrare le corde tese dai nostri sforzi interiori.

істина є істиною, а не помилкою, а помилка є помилкою, а не істиною? Як визначити й збагнути істину, якщо не замкнути її усередині обмеженої форми? Тобто йдеться не про Істину, як суму усіх своїх детермінацій, предмет духу, який усе кількісно знає, а про будь-яку детерміновану істину (на кшталт теореми про рівність внутрішніх кутів прямокутного трикутника), будь-яку істину як об'єкт, як ситуацію конкретного духовного акту. Отже, як збагнути таку істину, як не за допомогою зафіксованого й замкненого у собі поняття, що вичерпане у своєму формульованому процесі, незмінне й нездатне до розвитку? І як інакше можна мислити усе духовне життя, окрім як постійне позиціонування детермінованих і зафіксованих моментів того самого духу? Чи не є духовна конкретність завжди духовним буттям у точних і обмежених формах?

Якщо добре подумати, то ця складність не відрізняється від тієї, яка походить з необхідності, що спонукає нас бачити себе посеред розмаїття людей і речей. І цю складність годі усунути інакше, ніж звертаючись до живого досвіду духовного життя. Позаяк ні розмаїття, ні детермінованість духовної реальності не виключені з поняття прогресивної єдності духу в його розвитку. Але як розмаїття треба підпорядковувати та об'єднувати в єдність, так і детермінованість (особливість детермінацій у тім, що будь-яка з них є лише тим, чим є, й усі вони взаємно виключають одна одну, а тому, як наслідок, детермінованість є розмаїттям) треба розуміти у конкретності системи усіх детермінацій, що являє собою актуальне життя духу. Згадана істина про рівність внутрішніх кутів прямокутного трикутника є замкненою й самодостатньою також лише завдяки абстракції. У реальності ця істина артикулюється у процесі геометрії в усіх умах, в яких ця геометрія втілюється у світі.

9. – *Споглядання духу*

Як висновок: поняття духу як процесу є складним поняттям. Йому постійно протидіють усі абстракції, зафіксовані посполитим мисленням і наукою, яка за своєю природою завжди рухається в абстрактному, безуважно пригнічуючи наш інтелект і розхитуючи його врізнобіч, не дозволяючи йому без різкого напруження зберігати правильне споглядання духовного життя. Чим більше заповнює душу те споглядання, з якого, в усіх його найжвавіших моментах, дух черпає норму й натхнення щодо науки та чесноти, тим потужніше воно змушує вібрувати натужені струни наших внутрішніх сил.

10. – *L'unità dello spirito*

L'unità dello spirito, che vive in siffatta intuizione, è stata più o meno chiaramente avvertita da tutti i filosofi; ma non mai forse nettamente affermata qual'è: unità *immoltiplicabile ed infinita*.

L'unità dello spirito è *immoltiplicabile* perchè, qualunque sia la psicologia con cui ci sforziamo di analizzare e ricostruire la realtà spirituale, non è possibile mai pensare che questa realtà si scomponga in parti, ciascuna delle quali sia concepibile per sè, come unità chiusa, irrelativa alle altre. La psicologia empirica, mentre distingue vari fatti psichici concorrenti in un complessivo stato di coscienza e annovera elementi diversi come termini ultimi delle sue analisi, bada ad avvertire che tutti gli elementi si fondono in un tutto, e tutti i fatti hanno un centro comune di riferimento, in virtù del quale appunto assumono il loro essenziale carattere psicologico. Anche le vecchie psicologie speculative (anch'esse empiriche nel loro punto di partenza), distinguendo astrattamente le diverse facoltà dell'anima, riaffermavano sempre l'unità impartibile o la semplicità (come si diceva) dello spirito, quale fondamento comune e unica sostanza delle varie facoltà. La vita, la realtà, la concretezza dell'attività spirituale è nell'unità; e non si ha la molteplicità se non uscendo dalla vita, e fissando le morte astrazioni risultanti dall'analisi.

11. – *L'argomento dell'empirismo contro l'unità dello spirito*

L'empirismo moderno, tratto dalla sua stessa tendenza naturale verso la molteplicità, ha creduto di girare la posizione osservando che la coscienza è bensì centro unico di riferimento di tutti i fenomeni psichici di una data esperienza; e che perciò non v'è molteplicità dentro l'ambito di una coscienza; ma la molteplicità ci può essere e c'è quando si esorbita da questo ambito, e due o più coscienze coesistono nel medesimo soggetto empirico, nei così detti casi di *sdoppiamento della coscienza*, osservati dalla psicologia anormale. Ma questa stessa osservazione empirica riesce a confermare la nostra dottrina dell'unità immoltiplicabile dello spirito, perchè lo sdoppiamento consisterebbe nell'assoluta esclusione reciproca delle due coscienze. Ciascuna delle quali pertanto sarebbe coscienza a patto di non essere coscienza parziale, e parte di una coscienza più profonda totale; ma di essere essa stessa totale: e quindi non una tra due, ma unica.

10. – *Єдність духу*

Єдність духу, що живе у такому спогляданні, більш чи менш ясно помітили усі філософи. Проте, либонь, ніхто не увиразнив, що ця єдність є *непомножуваною та нескінченною*.

Хай там що запевняє психологія, за допомогою якої ми намагаємося аналізувати й реконструювати духовну реальність, єдність духу є *непомножуваною*, позаяк неможливо мислити, що ця реальність розкладається на частини, кожну з яких можна розуміти саму по собі, як замкнену, не пов'язану з іншими єдністю. Емпірична психологія, розрізняючи різні конкурентні психічні факти в рамках комплексного стану свідомості та перераховуючи різні елементи як остаточні терміни свого аналізу, продовжує стверджувати, що усі елементи стоплюються в одному цілому, а всі факти мають спільний центр пов'язання, силою якого вони якраз і набувають свого істотно психологічного характеру. Старі спекулятивні психології та в їхній відправній точці емпіричні психології, абстрактно розрізняючи різні здатності душі, також завжди вказували на неподільну єдність або на простоту духу, яка становить спільний ґрунт та єдину субстанцію різних здатностей. Життя, реальність, конкретність духовної активності являє собою єдність. А розмаїття є лише тоді, коли ми зрікаємося життя, фіксуючи мертві абстракції, породжені аналізом.

11. – *Аргумент емпіризму проти єдності духу*

Сучасний емпіризм, спонукуваний своєю природною тенденцією щодо розмаїття, вирішив змінити становище, зауважуючи, що хоча свідомість і становить єдиний центр пов'язання психічних феноменів даного досвіду, а тому всередині сфери однієї свідомості немає розмаїття, проте розмаїття може бути і є тоді, коли виходять за межі цієї сфери й дві чи більше свідомостей співіснують в одному емпіричному суб'єктові. Це стосується так званих випадків *роздвоєння свідомості*, які розглядає психологія аномального. Але це саме емпіричне спостереження здатне підтвердити нашу теорію про непомножувану єдність духу, тому що таке роздвоєння полягало би в абсолютному взаємному виключенні двох свідомостей. Як наслідок, кожна з таких свідомостей була б свідомістю лише за умови, що вона не є частковою свідомістю, тобто частиною глибиннішої тотальної свідомості, а сама становить таку тотальну свідомість. А отже, вона є не однією з двох, а єдиною свідомістю.

12. – *L'errore del pluralismo*

L'unità dello spirito è *infinita* in quanto lo spirito non può ritenere la propria realtà limitata da altre realtà. Quindi la sua unità è la sua infinità. Lo spirito non è molteplicità: non è parte di un tutto in sé molteplice. Già non potrebbe appartenere a un tutto molteplice senza essere in se stesso, intrinsecamente, molteplice; sicché la negazione della molteplicità intrinseca potrebbe bastare a chiarire d'assurdo il concetto dello spirito parte di una molteplicità. Ma atomisti e monadisti han creduto che si possa concepire il composto, e concepire insieme il semplice come elemento costitutivo del composto; e noi possiamo, in questo luogo, risparmiarci di discutere la solidità di questa tesi, e ammettere pure pel nostro scopo che essa abbia tutto il valore che le attribuisce infatti il pensiero comune. Poiché indipendentemente da ogni conseguenza del concetto dell'unità immoltiplicabile o intrinseca della coscienza, si può molto agevolmente mostrare l'infinità sua.

13. – *L'infinità della coscienza*

La coscienza infatti non si pone se non come una sfera il cui raggio è infinito; e qualunque sforzo si faccia per pensare o immaginare altre cose o coscienze al di là della nostra coscienza, quelle cose e coscienze rimangono dentro di essa, per ciò appunto che sono poste da noi, sia pure come esterne a noi. Questo fuori è sempre dentro. Designa cioè un rapporto tra due termini, che, esterni l'uno all'altro, sono tuttavia interni entrambi alla coscienza. Niente c'è per noi, senza che noi ci se n'accorga, e cioè che si ammetta, comunque definito (esterno o interno), dentro alla sfera del nostro soggetto.

Nè vale appellarsi all'ignoranza, in cui sappiamo per esperienza di essere stati noi stessi, o che altri sia ora, di realtà che, in quanto ignorate affatto, non sono poste dalla coscienza, e non rientrano pertanto nella sua sfera. È chiaro che la stessa ignoranza non è un fatto senza essere insieme una cognizione: ignoranti cioè siamo solo in quanto o noi stessi ci accorgiamo di non sapere, o se n'accorgono altri; sicché l'ignoranza è un fatto, a cui l'esperienza può appellarsi solo perchè esso è conosciuto. E, conosciuta l'ignoranza, è conosciuto anche l'oggetto dell'ignoranza come esterno appunto all'ambito di un dato sapere: ma, esterno o interno che sia, sempre in relazione, e quindi dentro, a una certa coscienza. La quale, in conclusione, non c'è modo di trascenderla.

12. – *Помилка плюралізму*

Єдність духу є *нескінченною*, оскільки дух не може мати власної реальності, коли його обмежують інші реальності. Отже, його єдність є його нескінченністю. Дух не є розмаїттям, тобто не є частиною розмаїттю у собі цілого. Адже не можна належати до розмаїттю цілого, не будучи й собі присутньо розмаїттям. Отож заперечення присутнього розмаїття могло б вистачити задля прояснення абсурдності поняття духу як частини розмаїття. Але атомісти й монадисти вірили, що можна розуміти сукупність і водночас розуміти одиничне як конститутивний елемент сукупності. Тут ми можемо заощадити на обговоренні ґрунтовності цієї тези й заради нашої мети просто припустити, що значення цієї тези насправді надає посполите мислення. Адже, незалежно від будь-якого наслідку поняття непомножуваної чи присутньої єдності свідомості, можна дуже легко довести її нескінченність.

13. – *Нескінченність свідомості*

Справді-бо, свідомість дається взнаки як сфера з нескінченим радіусом. І хай якого зусилля докладали б задля мислення чи уявлення інших речей чи свідомостей за межами нашої свідомості, ці речі чи свідомості залишатимуться усередині неї, тому що саме ми встановили їх як зовнішні щодо нас. Це зовні завжди є усередині. Тобто визначення зв'язку між двома термінами, які зовні одне щодо одного, все-таки передбачає їхню присутність у свідомості. Отже, для нас немає нічого, чого б ми не усвідомлювали, а тому, хай би як його визначали (зовнішньо чи внутрішньо), воно перебуває усередині сфери нашого суб'єкта.

Не варто покликатися на незнання, в якому на підставі досвіду, що його ми набули самі або інші набувають зараз, ми знаємо про реальності, не покладені свідомістю і, як наслідок, такі, що не входять до її сфери. Ясна річ, навіть саме незнання є фактом лише тому, що водночас є пізнанням. Тобто ми незнаючи лише тією мірою, якою або ми самі здогадуємося про незнання, чи про це здогадуються інші. Отож незнання є фактом, на який може покликатися досвід лише через його відомість. Тож якщо відоме незнання, тоді також відомий об'єкт незнання як зовнішній саме щодо царини даного знання, але цей об'єкт, байдуже зовнішній чи внутрішній, завжди пов'язаний із певною свідомістю, а отже, є внутрішнім. Як наслідок, не існує способу трансцендувати свідомість.

14. – *L'infinità del pensiero
secondo Spinoza*

Lo stesso Spinoza, che concepiva i due attributi della sostanza a noi noti, il pensiero e l'estensione come esterni l'uno all'altro, e opponeva *idea* e *res*, *mens* e *corpus*, non poteva poi non pensare che *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*⁵ perchè la *res*, e prima di tutto il nostro stesso corpo, non è altro che *obiectum mentis*, come dice lo stesso Spinoza⁶, termine della nostra coscienza o contenuto del primo atto suo: di quello che il Rosmini dirà *sentimento fondamentale* (senso che l'anima ha di quel primo sentito, che è a base di ogni sensazione, e che è il nostro corpo): *L'obiectum mentis* di Spinoza è bensì diverso dalla mente, ma legato alla mente e dalla mente stessa veduto come diverso da essa. Quindi con la posizione stessa del corpo (e di tutti i corpi) lo spirito non trascende realmente se stesso; e perciò Spinoza lo concepisce come attributo *infinito* della infinita sostanza: la quale, dal punto di vista del pensiero, è tutta pensiero.

Movendoci col pensiero lungo tutto il pensabile, noi non troviamo mai nè il margine del pensiero stesso, nè l'altro che sia di là dal nostro pensiero, e innanzi a cui perciò il nostro pensiero si arresti. Di guisa che lo spirito non solo è uno psicologicamente, in se stesso, ma è uno anche gnoseologicamente e metafisicamente considerato, non potendo riferirsi a un oggetto che gli sia esterno, nè potendo perciò concepirsi reale tra i reali, come una parte sola della realtà.

15. – *La molteplicità degli oggetti*

Ma ciò non basta. Noi abbiamo guardato finora un lato solo della questione; e una profonda esigenza, invincibile, ha fatto in ogni tempo arretrare la mente umana innanzi a quest'affermazione dell'unità immoltiplicabile e infinita dello spirito nella sua soggettività assoluta. Lo spirito non può staccare niente da sè nel suo proprio seno, e non può uscir da sè: ma intanto questo stesso concetto del Sè, di questo centro attorno al quale ognuno seco stesso raccoglie tutti gli oggetti della propria esperienza, reale o possibile, accenna a qualche cosa di diverso come a termine correlativo essenziale.

Chi dice *soggetto*, dice insieme *oggetto*. Nella stessa autocoscienza il soggetto oppone sè come oggetto a sè come soggetto: e se nel soggetto è l'attività della coscienza, l'oggetto suo, nella stessa

14. – *Нескінченність мислення
згідно зі Спінозою*

Той самий Спіноза, який розглядав два відомі нам атрибути субстанції – мислення й протяжність – як зовнішні одне щодо одного, та протиставляв *idea* й *res*, *mens* і *corpus*, а потім не міг не вважати, що *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, адже *res*, а передовсім саме наше тіло, є не чим іншим, як *obiectum mentis*. Тіло є межею нашої свідомості або змістом її першого акту. Це те, що Росміні назве *фундаментальним почуттям* (чуття, яке душа має щодо першого відчутного предмета, що закладає підвалини будь-якого відчуття і є нашим тілом). *Obiectum mentis* Спінози хоча й відрізняється від ума, але пов'язаний із ним і скеровуваний умом як відмінний від нього. Отже, сама позиція тіла (і усіх тіл) не призводить до реального трансцендування духом себе самого. А тому Спіноза розуміє дух як *нескінченний* атрибут нескінченної субстанції. З точки погляду мислення уся субстанція є мисленням.

Якщо ми рухатимемося разом із мисленням повз усе мислиме, то ми ніколи не знайдемо ні межі самого мислення, ні чогось поза нашим мисленням, перед чим наше мислення зупиняється. Так що дух є не лише психологічно єдиним, а й також гносеологічно та метафізично. Дух не у змозі стосуватися зовнішнього щодо нього об'єкта, а тому не може осягати себе реальним серед реальностей, лише як частину реальності.

15. – *Розмаїття об'єктів*

Але цього не достатньо. Дотепер ми розглянули лише один бік питання. Глибинна, нездоланна потреба за усіх часів змушувала людський ум уникати ствердження непомножуваної й нескінченної єдності духу в його абсолютній суб'єктивності. Дух нічого не може відокремити від себе самого й не може вийти за межі себе. А між іншим саме це поняття Себе, цього центру, довкола якого кожен сам збирає усі реальні чи можливі об'єкти власного досвіду, заторкує щось відмінне, що є його присутнім корелятивним терміном.

Хто каже *суб'єкт*, каже водночас *об'єкт*. У тій самій самосвідомості суб'єкт протистоїть собі як об'єкт протистоїть собі як суб'єктові. Якщо суб'єкт містить активність свідомості, то його об'єкт у тій самій самосвідомості проти-

⁵ Eth. II, 7.

⁶ Eth. II, 13, 21.

autocoscienza, gli si oppone come negazione della coscienza, ossia come realtà inconsapevole (relativamente, almeno, alla coscienza che è propria del soggetto). E sempre l'oggetto si contrappone al soggetto in guisa che, quantunque concepito come dipendente dalla stessa attività di questo, non gli sia dato partecipare alla vita ond'è animato il soggetto. Giacché questo è attività, ricerca, movimento verso l'oggetto; e l'oggetto, sia che si consideri come oggetto di ricerca, sia che si consideri come oggetto di scoperta e di conoscenza attuale, è inerte, sta.

Ne consegue che all'unità realizzata dall'attività del soggetto si oppone nell'oggetto la molteplicità propria del reale, appena si prescinda dalla forma sintetica che gli imprime il soggetto. Le cose infatti nella loro oggettività, termine presupposto dall'attività teoretica dello spirito, sono molte: essenzialmente molte, in guisa che una cosa sola non sia pensabile se non come risultante dalla composizione di molti elementi. Una cosa unica e infinita non sarebbe conoscibile; perchè conoscere è distinguere una cosa da un'altra: *omnis determinatio est negatio*. E tutta la nostra esperienza si libra tra l'unità del suo centro, che è lo spirito, e la infinita molteplicità dei punti costituenti la sfera de' suoi oggetti.

16. – Rapporto tra l'unità dello spirito e la molteplicità delle cose

E qui da rilevare con ogni cura il carattere del rapporto tra l'unità dello spirito e la molteplicità delle cose, a cui lo spirito come attività teoretica si riferisce. E prima di tutto si osservi, che se l'unità del primo fosse accanto e sullo stesso piano della molteplicità delle seconde, come Kant pensa quando presuppone alla sintesi dell'intuizione estetica la molteplicità incomposta dei dati, provenienti dal noumeno, l'unità dell'Io rimarrebbe un puro nome. Essa infatti si sommerebbe cogli altri fattori dell'esperienza e parteciperebbe quindi di quella totalità, che comprende la molteplicità dei dati; e verrebbe per tal modo ad essere parte. Uno tra molti non è veramente uno, poichè partecipa della natura dei molti.

Ma la molteplicità delle cose non sta accanto all'unità dell'Io; essa appartiene alle cose in quanto queste sono oggetto dell'Io, ossia in quanto tutte vengono raccolte nell'unità della coscienza. Le cose sono molte in quanto sono insieme, raccolte nell'unità della sintesi. Spezzata la sintesi, ognuna è soltanto se stessa, senza riferimento di sorta alle altre. E allora la coscienza non può più averne una per oggetto senza chiudersi dentro, e mettersi nell'impossibilità assoluta di passare ad altro. Il che vuol dire, che la

stoить суб'єктові як негация свідомості, або як несвідома реальність (щонайменше стосовно свідомості, що властива суб'єктові). Об'єкт завжди протистоить суб'єктові, тож хай там як розуміють його залежність від активності суб'єкта, не він бере участь у житті, яким одуховторений суб'єкт. Адже суб'єкт являє собою активність, пошук, рух стосовно об'єкта, натомість об'єкт, чи то як об'єкт дослідження, чи то як об'єкт відкриття та актуального пізнання є інертним, статичним.

З цього випливає, що єдності, реалізованій активністю суб'єкта, в об'єкті протистоить властиве реальності розмаїття, яке лише абстрагують від синтетичної форми, якої йому надав суб'єкт. Далєбі, існує багато речей в їхній об'єктивності, термінів, що передбачають теоретичну активність духу. Таких речей винятково багато, так що одну річ можна помислити лише як результат складання багатьох елементів. Ми не змогли б пізнати одну й нескінченну річ. Адже пізнання полягає у відрізнанні однієї речі від іншої: *omnis determinatio est negatio*. Й увесь наш досвід ширяє між єдністю центру речі, яким є дух, і нескінченим розмаїттям точок, що утворюють сферу його об'єктів.

16. – Стосунок між єдністю духу та розмаїттям речей

Тут ми маємо ретельно увиразнити характер стосунку між єдністю духу та розмаїттям речей, на який вказує дух як теоретична активність. Передусім зауважмо, що якби єдність духу була поряд і на тому самому рівні із розмаїттям речей, як уважає Кант, коли припускає, що хаотичне розмаїття даного надходить із ноумена до синтеза естетичного споглядання, тоді єдність Я лишалася б просто назвою. Справді-бо, ця єдність складалася би з іншими чинниками досвіду та, отже, брала б участь у тій тотальності, яка містить розмаїття даного. Таким чином вона перетворилася б на частину. Один серед багатьох не є насправді одним, тому що бере участь у природі багатьох.

Проте розмаїття речей не перебуває біля єдності Я. Єдність Я належить до речей тією мірою, якою ці речі є об'єктом Я, іншими словами, тією мірою, якою усі речі збираються в єдності свідомості. Речей багато тією мірою, якою вони існують разом, зібрані в єдності синтеза. Якщо зруйнувати синтез, тоді кожна річ є лише самою собою й не має жодного зв'язку із іншими. У такому разі свідомість вже не може мати річ як об'єкт, не замикаючися усередині неї й абсолютно унеможливаючи

cosa allora non è più una tra molte, ma unica.

Quindi, in tanto c'è molteplicità, in quanto c'è sintesi di molteplicità e di unità. La molteplicità, per essere quella molteplicità che è propria dell'oggetto della coscienza, implica la risoluzione della molteplicità stessa; implica cioè l'unificazione di questa nel centro a cui tutti i raggi infiniti della sfera convergono. La molteplicità insomma non si aggiunge all'unità, anzi è assorbita in questa. Non si ha $n + 1$, ma $n = 1$. Gli oggetti dell'esperienza non possono avere tra sé anche il soggetto, perchè sono tutti esso. E quando noi sentiamo la differenza (e la differenza sola) tra noi e le cose, e l'affinità delle cose tra loro, e noi come chiusi in una piccolissima parte del tutto, quasi granello di sabbia in fondo all'oceano immenso, noi guardiamo al noi empirico, non a quel Noi trascendentale, che solo è soggetto vero della nostra esperienza, e quindi è il solo vero Noi.

17. – *Apparente limite dello spirito come attività pratica*

Ma è così eliminata ogni difficoltà? Lo spirito non è soltanto legato alla molteplicità dell'oggetto e delle cose. Si suol dire che esso non è soltanto attività *teoretica*, in rapporto con le cose; si anche attività *pratica*, quando si pone in rapporto con le persone, ed è costretto quindi ad uscire dalla sua unità, e ad ammettere e riconoscere realtà trascendenti la sua.

Mettiamo bene in luce questa difficoltà, che è della maggiore importanza per le sue immediate conseguenze rispetto alla concezione morale della vita. Lo spirito, si badi, non è mai propriamente quella pura attività teoretica che si immagina in opposizione all'attività pratica: non è mai *teoria*, contemplazione della realtà, che non sia intanto azione, e però creazione di realtà. Infatti non c'è atto conoscitivo che non abbia un valore, ossia che non si giudichi, in *quanto appunto atto conoscitivo*, come conforme appunto a una sua legge, per esser riconosciuto o no quale dev'essere. Volgarmente pensiamo che si sia responsabili di quel che si fa, e non di quel che si pensa, quasi non si potesse pensare altrimenti da come si pensa, e noi fossimo bensì padroni della nostra condotta, non però delle nostre idee. Le quali sarebbero soltanto quelle che possono essere, quelle che la realtà le fa essere. Ma questa volgare credenza, quantunque accettata anche da filosofi insigni, è un errore gravissimo. Se noi non fossimo autori delle nostre idee, se cioè le nostre idee non fossero pure azioni nostre, esse non sarebbero *nostre*, e non si potrebbero giudicare,

perехід до іншої речі. А це значить, що у такому разі річ вже не є однією з багатьох, а єдиною.

Отже, розмаїття є тоді, коли є синтез розмаїття та єдності. Розмаїття, щоби бути тим розмаїттям, яке властиве об'єктові свідомості, імплікує розпад самого розмаїття, тобто імплікує уніфікацію розмаїття у центрі, в якому збігаються усі нескінченні радіуси сфери. Як наслідок, розмаїття не додається до єдності, а, навпаки, вбирається нею. Тобто ми маємо не $n + 1$, а $n = 1$. Об'єкти досвіду не можуть мати між собою ще й суб'єкта, бо усі вони є суб'єктом. А коли ми чуємо про відмінність (і лише відмінність) між нами й речами та про спорідненість речей між собою, про нас як про замкнених в одній маленькій частині цілого, ніби зернятка піску на дні неоссяжного океану, то ми дивимось на емпіричне ми, а не на Ми трансцендентальне, яке лише й становить істинний суб'єкт нашого досвіду, а отже, лише й є істинним Ми.

17. – *Позірні межі духу як практичної активності*

Та чи усунули ми таким чином будь-яку складність? Дух пов'язаний не лише із розмаїттям об'єктів і речей. Зазвичай кажуть, що він являє собою не лише теоретичну активність у зв'язку із речами, а й також активність практичну, коли вступає у зв'язок із особами, а тому змушений виходити зі своєї єдності та допускати й визнавати реальності, що трансцендентні щодо його реальності.

Прояснимо краще цю складність, безпосередні наслідки якої мають найбільшу важливість з огляду на моральну концепцію життя. Зауважмо, що дух ніколи не є лише тією чистою теоретичною активністю, яку уявляють на противагу практичній активності. *Теорія*, споглядання реальності є дією, а тому створенням реальності. Справді-бо, не буває пізнавального акту, який не має цінності, іншими словами, який не *оцінюють саме як пізнавальний акт*, тобто чи відповідає він своєму законові, щоби його визнавали чи не визнавали тим, чим він має бути. Зазвичай ми думаємо, що ми відповідальні за те, що робимо, а не за те, що мислимо, ніби ми не можемо мислити чогось іншого за те, що мислимо, тому хоча й ми пануємо над нашою поведінкою, проте не над нашими ідеями. Ідеями є лише те, що може бути, вони те, до чого їх змушує реальність. Але ця наївна віра, хоча й обстоювана відомими філософами, є величезною помилкою. Якби ми не були авторами наших ідей, тобто якби наші ідеї не були нашими чистими актами, тоді вони не були б *нашими*. У такому разі їх не можна було б

non avrebbero valore: non sarebbero nè vere nè false. Sarebbero, sempre e tutte, quelle certe idee che una necessità naturale e irrazionale le farebbe essere: tutte e sempre indistintamente concorrenti nella mente umana impotente a ogni discriminazione e scelta. Il che è assurdo: perchè questa stessa tesi scettica non si può pensare, se si vuole, se non ad un patto: che cioè la si tenga per vera, investita cioè d'un *valore* di verità, per cui essa *deve* pensarsi, e la sua contraria rifiutarsi.

Dunque, ogni atto spirituale (compreso quello che è ritenuto semplicemente teoretico) è pratico, in quanto ha un valore, essendo o non essendo quale dev'essere; e perciò è libero o *nostro*. Ogni atto, pertanto, è spirituale in quanto è governato da una legge, per la quale si chiede conto agli uomini non pure di quel che fanno, ma di quel che dicono o che potrebbero dire poichè lo pensano.

Si ponga mente bensì che questa legge non ha nulla che fare con le leggi proprie dei fatti naturali: le quali non sono altro che fatti, esse stesse; laddove una legge dello spirito è, come si dice, un ideale, ossia un'idea che lo spirito si rappresenta distintamente dal suo operare. E noi tutti si pensa che altro sia in fatti lo spirito, altro la legge che lo governa. Lo spirito è libertà; ma è anche, e appunto perciò, *legge*, che esso distingue da sè come superiore alla sua propria attività.

Ancora. La legge dello spirito è razionale: e in ciò si distingue pure dalla legge di natura. Quest'altra è quella che è, e non ci rimane che constatarla, essendo vano ricercarne un perchè. Il perchè d'un terremoto o di un altro *male fisico* qualsiasi lo chiediamo non alla natura, ma, se mai, a Dio, che ci può rendere intelligibile la natura come opera dello spirito, o atto di volontà. La legge spirituale, invece, in ogni sua determinazione, ha sempre un *perchè* determinato, che parla all'animo nostro il suo proprio linguaggio. Il poeta che corregge l'opera sua, obbedisce a una legge che gli parla il linguaggio del suo stesso genio; niente più familiare e più intimo al filosofo, della voce che lo ammonisce via via, impedendogli di insistere negli errori dei quali egli si accorga. Ogni legge che altri educatore o superiore, imponga alla nostra condotta, s'impone davvero ed efficacemente, quando ci riesca trasparente ne' suoi motivi e nella sua intrinseca razionalità, e così adeguata alla nostra concreta natura spirituale.

In conclusione, se lo spirito è libero in quanto limitato da leggi, queste leggi non sono a lui realtà diversa da quella che esso realizza, ma la realtà stessa. Lo spirito non si può concepire in libertà, col proprio valore, se non vedendosi al cospetto di

оцінювати, вони не мали б цінності, себто не були б ні істинними, ні хибними. Усі вони завжди були б тим, до чого їх змушувала би природна й ірраціональна необхідність. Усі вони завжди невивразно конкурували б в людському умі, який не зміг би їх виокремити чи обрати. А це абсурд, тому що, хочемо ми того чи ні, що скептичну тезу можна мислити лише за однієї умови, а саме: вважати її істинною, тобто надавати їй *цінності* істини, завдяки якій її *треба* мислити, а її протилежність відкидати.

Отже, будь-який духовний акт (разом із тим, який вважають суто теоретичним) є практичним тією мірою, якою він має цінність, позаяк він є чи не є тим, що має бути, а тому він є вільним чи *нашим* актом. Як наслідок, кожен акт є духовним остільки, оскільки ним керує закон, завдяки якому люди мають звітувати не лише за те, що вони роблять, а й за те, що вони говорять чи що вони могли б сказати, коли щось мислять.

Щоправда, цей закон не має нічого спільного із законами, що властиві природним фактам. Такі закони не є чимось іншим за звичайні факти, тоді як закон духу є, сказати б, ідеалом, або ідеєю, яку дух уявляє окремо від своєї діяльності. Усі ж ми думаємо, що дух є чимось іншим за закон, який ним керує. Дух є свободою. Але саме тому він також є *законом*, який він відрізняє від себе як щось вище стосовно його власної діяльності.

Ще раз. Закон духу є раціональним. Саме цим він відрізняється від закону природи. Закон природи є тим, чим він є, а ми лише можемо його констатувати. Марно шукати, чому цей закон є. Про причину землетрусу чи іншого *фізичного лиха* ми питаємо не у природи, а, якщо взагалі питаємо, у Бога, який може зробити природу зрозумілою як діяльність духу чи як акт волі. Натомість духовний закон в усіх своїх визначеннях завжди має визначену *причину*, яка звертається до нашої душі своєю власною мовою. Поет, який удосконалює свій твір, дотримується закону, який промовляє до нього мовою його генія. Немає чогось відомішого й ближчого для філософа за голос, який негайно дорікає йому, заважаючи йому наполягати на помилках, про які він здогадується. Будь-який закон, який інші – вихователі чи начальники – застосовують до нашої поведінки, застосовують ефективно й правильно тоді, коли він виявляється прозорим у своїх мотивах та у властивій йому раціональності. У такий спосіб він узгоджується із нашою конкретною духовною природою.

Як наслідок, якщо дух є вільним тією мірою, якою його обмежують закони, тоді ці закони не становлять для нього відмінну реальність від тієї, яку здійснює дух, а є тією ж реальністю. Дух

altri spiriti. L'io che, come soggetto di pura astratta conoscenza, ha bisogno del non-io, come libertà ha bisogno di un altro io. E ecco l'uomo pensare a Dio come autore della legge, che s'impone a lui e a tutti gli uomini particolari; ecco l'uomo cingersi di doveri, e porre intorno a sé tanti spiriti, tante persone, quanti soggetti occorrono ai diritti, che i suoi doveri riconoscono. E quando guardiamo dentro alla nostra stessa coscienza, al valore di quel che facciamo, di quel che diciamo a noi stessi, ci par quasi di vedere infiniti occhi aperti a guardare anch'essi lì dentro, per giudicarci. La necessità stessa della molteplicità delle cose, che abbiamo già chiarita, ci fa forza a concepire molteplici doveri, molti soggetti di diritto, molte persone. Il cui concetto non sorgerebbe mai da una pura esperienza teoretica, la quale non potrebbe farci pensare altro che un mondo di cose. Ma noi non siamo pura esperienza teoretica. Ed ecco il mondo popolarsi di spiriti, di persone.

Come mantenere l'unità infinita dello spirito, data questa necessità di trascenderla con una molteplicità di persone?

можна досягнути в його свободі, із притаманного йому цінності, якщо розглядати його перед іншими духами. Як суб'єкт чистого абстрактного пізнання потребує не-я, так само й свобода потребує іншого Я. Отож, людина мислить Бога як автора закону, що застосовується до неї та до усіх інших людей. Людина бере на себе обов'язки та оточує себе стількома духами, особами, скільки суб'єктів потрібно для прав, що визнають його обов'язки. Коли ми дивимося усередину нашої власної свідомості, на цінність того, що робимо, що говоримо собі самим, то нам здається, що ми бачимо ніби нескінченні очі, що пильнують за нами навіть усередині нас, оцінюючи нас. Сама необхідність розмаїття речей, яку ми вже висвітлили, змушує нас розуміти розмаїті обов'язки, багатьох суб'єктів права, багатьох осіб. Таке поняття не походить із чистого теоретичного досвіду, який не може нам дати мислити щось інше, окрім світу речей. Але ми не є чистим теоретичним досвідом. Отож світ заселений духами та особами.

Як зберегти нескінченну єдність духу з огляду на цю необхідність трансцендувати її за допомоги розмаїття осіб?

Переклад одержаний редакцією 18.08.2013