



RUDOLF STEINER

LA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ

LINEE FONDAMENTALI
DI UNA MODERNA CONCEZIONE DEL MONDO

Risultati di osservazione animica
secondo il metodo scientifico



1992
EDITRICE ANTROPOSOFICA
MILANO

RUDOLF STEINER — LA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ

Titolo originale dell'opera:
Die Philosophie der Freiheit

Opera Omnia n. 4

Traduzione di Iberto Bavastro

Settima edizione italiana dalla tredicesima edizione tedesca del 1973

INDICE

Prefazione alla nuova edizione del 1918 pag. 7

LA SCIENZA DELLA LIBERTÀ

I - L'agire umano cosciente »	11
II - L'impulso fondamentale alla scienza . . . »	20
III - Il pensare al servizio della comprensione del mondo »	27
IV - Il mondo come percezione »	43
V - La conoscenza del mondo »	60
VI - L'individualità umana »	78
VII - Vi sono limiti alla conoscenza? »	84

LA REALTÀ DELLA LIBERTÀ

VIII - I fattori della vita »	101
IX - L'idea della libertà »	107
X - Filosofia della libertà e monismo »	128
XI - Scopo del mondo e scopo della vita »	136
XII - La fantasia morale »	141
XIII - Il valore della vita »	152
XIV - Individualità e specie »	176

GLI ULTIMI PROBLEMI

Le conseguenze del monismo »	180
Prima appendice alla seconda edizione del 1918 . . »	190
Seconda appendice »	197
Indice degli autori citati nel testo »	201
Opera omnia di Rudolf Steiner »	203

1^a edizione italiana: Laterza, Bari 1919

2^a edizione italiana: Laterza, Bari 1930

3^a edizione italiana: Bocca, Milano 1946

4^a edizione italiana: Ed. Antroposofica, Milano 1966

5^a edizione italiana: Ed. Antroposofica, Milano 1978

6^o edizione italiana: Ed. Antroposofica, Milano 1986

Tutti i diritti, anche di traduzione, riservati alla

Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach (Svizzera)

Copyright - Editrice Antroposofica srl - Milano, via Sangallo 34

ISBN 88-7787-005-2

PREFAZIONE ALLA NUOVA EDIZIONE DEL 1918

Questo libro è disposto in modo da esaminare due problemi fondamentali della vita psichica umana. Il primo è se esista una possibilità di esaminare l'entità umana in modo che tale esame si dimostri essere un sostegno per tutto ciò che giunge all'uomo attraverso esperienza o scienza, di cui egli ha però la sensazione che non possa sostenersi da sé e possa venir spinto dal dubbio e dal giudizio critico nella sfera dell'incertezza. L'altro problema è se l'uomo, in quanto essere che vuole, si possa attribuire la libertà, oppure se essa non sia una mera illusione che sorge in lui, perché non vede le fila della necessità alle quali è legato il suo volere, come lo è ogni evento naturale. Questo problema non deriva da una costruzione artificiosa di pensieri. Esso si presenta del tutto naturalmente dinanzi all'anima in una determinata disposizione psichica. Si può anzi sentire che, rispetto a quel che l'anima dovrebbe essere, una sua parte andrebbe perduta se non si vedesse posta con la massima serietà possibile di fronte alle due possibilità: libertà o necessità del volere. Questo libro dovrà mostrare che le esperienze dell'anima, che l'uomo può fare riguardo al secondo problema, dipendono dall'impostazione che egli può dare al primo. Verrà fatto il tentativo di indicare che vi è una concezione dell'entità umana capace di sorreggere ogni altra conoscenza e di indicare inoltre che con tale concezione si dà piena giustificazione all'idea della libertà del volere, purché prima si trovi la sfera dell'anima sulla quale possa svilupparsi il libero volere.

La concezione della quale si parla qui per i due problemi ricordati è tale che, una volta acquisita, può diventare una parte della stessa viva vita dell'anima. Non verrà data una risposta teorica che, una volta acquisita, si porti con sé come una convinzione conservata dalla memoria. Per il modo di pensare che è alla base di questo libro, una simile risposta sarebbe solo apparente. Non verrà data una risposta compiuta, finita, ma si indicherà un campo di esperienze dell'anima nel quale, in ogni momento in cui lo si desideri, attraverso l'attività interiore

dell'anima il problema riceva di nuovo una risposta vivente. A chi una volta abbia trovato il campo dell'anima in cui si sviluppano tali problemi, il reale esame di quel campo gli offre appunto quel che gli necessita per quei due enigmi della vita, affinché con quanto ha conquistato egli possa continuare ad esplorare l'ampiezza e le profondità della vita misteriosa nelle quali lo spingono necessità e destino. Sembra così indicata una conoscenza che mostra la sua giustificazione e il suo valore grazie a una vita propria e all'affinità di tale vita con tutta la vita psichica umana.

Così pensavo in merito al contenuto di questo libro, quando lo scrissi venticinque anni fa. Anche oggi devo scrivere le stesse frasi, se voglio caratterizzarne i pensieri e gli scopi. Nella stesura di allora mi limitai a non dire nulla di più di quanto, nel senso più stretto, non fosse in relazione con i due problemi fondamentali indicati. Se qualcuno dovesse meravigliarsi di non trovare ancora nel libro alcun accenno al campo dell'esperienza spirituale che è stata esposta in miei scritti successivi, deve pensare che allora io non volevo dare una descrizione di risultati dell'esperienza spirituale, ma solo costruire la base sulla quale quei risultati potessero poggiare. La filosofia della libertà non contiene alcuno di quegli speciali risultati, così come non contiene alcuno speciale risultato scientifico; chi però aspira alla certezza di quelle conoscenze, a mio parere non potrà fare a meno di ciò che contiene il libro. Quel che in esso viene detto può venir accettato anche da chi, per ragioni valide per lui, non vuole aver nulla a che fare con i risultati della mia indagine scientifico-spirituale. Per chi invece li consideri come qualcosa verso cui egli tende, potrà anche essere importante quel che qui si è cercato, e cioè il mostrare come uno studio passionato, esteso solo ai due indicati problemi fondamentali di ogni conoscere, conduca alla concezione che l'uomo vive inserito in un reale mondo spirituale. In questo libro si tende a giustificare una conoscenza della sfera spirituale prima di entrare nell'esperienza spirituale. Tale giustificazione viene però ricercata in modo che nell'esposizione non sia mai necessario richiamarsi

alle esperienze da me descritte in seguito per trovare accettabile quanto vien qui detto, sempre che si voglia o si possa approfondire questo modo di esporre.

Questo libro mi pare quindi che da un lato occupi un posto del tutto a parte rispetto ai miei scritti di vera e propria scienza dello spirito, mentre dall'altra vi sia anche strettamente legato. Tutto questo mi ha spinto ora, dopo venticinque anni, a ripubblicare il contenuto del libro in sostanza quasi del tutto invariato. Ho solo fatto delle aggiunte abbastanza lunghe a molti capitoli. Le esperienze che ho fatto per male intese interpretazioni di quel che avevo detto, mi fecero apparire necessarie tali esaurienti aggiunte. Ho solo modificato là dove oggi mi appare mal detto quello che avevo inteso dire un quarto di secolo fa. (Soltanto chi sia malevolmente disposto sarà spinto a dire, da quel che ho così modificato, che io abbia cambiato le mie convinzioni fondamentali).

Il libro è già esaurito da molti anni. Sebbene mi sembri da quel che ho appena detto che ancora oggi debba venir espresso in modo uguale ciò che dissi venticinque anni fa in merito ai problemi caratterizzati, ho ritardato a lungo la preparazione di questa nuova edizione. Mi chiedevo sempre se in questo o quel punto non avrei dovuto confrontarmi con le numerose concezioni filosofiche venute alla luce da quando apparve la prima edizione del libro. Dal farlo in un modo per me desiderabile venni impedito dai recenti impegni derivanti dalle mie indagini di scienza dello spirito. Dopo un esame quanto più possibile profondo del lavoro filosofico contemporaneo, mi sono però convinto che, per quanto tale confronto sia in sé affascinante, esso non debba venir inserito nel mio libro per quel che il libro stesso deve dire. Riguardo agli argomenti prospettati nella Filosofia della libertà, ciò che mi parve necessario dire in merito ai moderni indirizzi filosofici si trova nel secondo volume dei miei Enigmi della filosofia.

LA SCIENZA DELLA LIBERTÀ

I

L'AGIRE UMANO COSCIENTE

Nel suo pensare ed agire è l'uomo un essere spiritualmente libero, oppure si trova sotto la costrizione di una ferrea necessità di leggi puramente naturali? A pochi problemi è stato rivolto tanto acume quanto a questo. L'idea della libertà del volere umano ha trovato un gran numero di caldi sostenitori e di ostinati oppositori. Vi sono persone che nel loro *pathos* morale chiamano spirito limitato chi possa negare un fatto così palese come la libertà. Di fronte a queste ve ne sono altre che vedono il colmo della non-scientificità nel credere interrotta la necessità delle leggi di natura nel campo dell'agire e del pensare umani. Una stessa cosa viene così in pari tempo dichiarata il più prezioso bene dell'umanità oppure la peggiore illusione. Infinito acume è stato impiegato per chiarire come la libertà umana sia compatibile con l'agire della natura, alla quale anche l'uomo appartiene. Non minore è l'impegno col quale dall'altra parte si è tentato di rendere comprensibile come sia potuta sorgere una simile idea errata. Che qui si abbia a che fare con uno dei più importanti problemi della vita, della religione, della pratica e della scienza, sente chiunque non abbia per tratto saliente del suo carattere il contrario della profondità. È anzi un triste segno della superficialità del pensare odierno che un libro che vorrebbe forgiare una «nuova fede» in base ai risultati della moderna ricerca sulla natura (David Friedrich Strauß: *La vecchia e la nuova fede*), su questo problema non contenga che le parole: «Qui non dobbiamo occuparci del problema della libertà della volontà umana. La presunta indifferente libertà di scelta è stata sempre riconosciuta come un vuoto fantasma da ogni filosofia degna di questo nome; la determinazione del valore morale delle azioni e delle intenzioni umane rimane comunque impregiudicata da

quel problema». Non cito questo passo perché stimi che il libro in cui si trova abbia una speciale importanza, ma perché il passo mi sembra esprimere l'opinione alla quale possa innalzarsi la maggioranza dei contemporanei pensanti in merito a questo problema. Ognuno che ritenga di aver superato i primi elementi della scienza, sembra oggi sapere che la libertà non può consistere in una scelta del tutto arbitraria fra due azioni possibili. Si ritiene che vi sia sempre una ben determinata causa per cui, fra più azioni possibili, se ne esegue una soltanto.

Questo sembra evidente. Tuttavia fino ad oggi i principali attacchi degli oppositori della libertà si rivolgono solo contro la libertà di scelta. Così Herbert Spencer, le cui vedute guadagnano ogni giorno terreno, dice nei *Principi della psicologia*: «Che ognuno possa desiderare o non desiderare qualcosa a suo piacimento, il che in sostanza è il principio basilare del dogma del libero arbitrio, viene negato sia dall'analisi della coscienza, sia dal contenuto dei capitoli precedenti (della *Psicologia*)». Nella medesima prospettiva muovono anche altri nel combattere il concetto del libero arbitrio. In germe, tutte le considerazioni al riguardo si trovano già in Spinoza. Quel che egli aveva esposto in modo chiaro e semplice contro l'idea della libertà, fu da allora ripetuto innumerevoli volte, solo nascosto spesso nelle più sofisticate teorie, rendendo così difficile riconoscere il semplice filo del pensiero, il solo che conta. In una lettera dell'ottobre o del novembre 1674, Spinoza scrive: «In sostanza io chiamo libera una cosa che esiste e agisce per semplice necessità della sua natura, e chiamo forzata quella che viene determinata all'esistere e all'agire in modo preciso e fisso da qualcosa d'altro. Così esiste per esempio Dio, anche se necessario però libero, perché egli esiste solo per necessità della sua natura. Così Dio conosce liberamente se stesso e ogni altra cosa, perché deriva solo dalla necessità della sua natura che egli tutto conosca. Vedete quindi che non faccio consistere la libertà in una libera decisione, ma in una libera necessità.

Vogliamo ora scendere alle cose create che in modo fisso e

preciso vengono tutte determinate da cause esterne al loro esistere ed agire. Per capire meglio il problema, consideriamo un caso semplicissimo. Per esempio una pietra, che abbia ricevuto da una spinta esterna una certa quantità di moto, continua di necessità a muoversi anche in seguito, quando sia cessata la spinta esterna. Il persistere della pietra nel suo moto è quindi forzato e non necessario, perché deve venir definito dalla spinta di una causa esterna. Ciò che qui vale per la pietra, vale per ogni altra singola cosa, per quanto possa essere complicata e variamente adatta; ogni cosa viene cioè in modo fisso e preciso determinata da una causa esterna al suo esistere ed agire.

Immaginate ora per favore che, mentre si muove, la pietra pensi e sappia che sta sforzandosi per quanto può a continuare nel movimento. Tale pietra, ora cosciente solo del suo sforzo e per nulla indifferente nel suo comportamento, crederà di essere del tutto libera e di continuare nel suo moto per nessun'altra ragione se non perché lo vuole. È questa la libertà umana che tutti ritengono di possedere, e che consiste solo nel fatto che gli uomini sono coscienti dei loro desideri, ma non conoscono le cause dalle quali sono determinati. Così crede il bambino di desiderare liberamente il latte, il ragazzo irato di pretendere liberamente la vendetta, e il codardo la fuga. Crede inoltre l'ubriaco di dire per libera decisione ciò che, ritornato sobrio, vorrebbe non aver detto; poiché tale pregiudizio è innato in tutti gli uomini, non è facile potersene liberare. Se infatti anche l'esperienza insegna a sufficienza che gli uomini possono dominare pochissimo i loro desideri, e che mossi da opposte passioni vedono il meglio ma eseguono il peggio, pure si ritengono liberi: proprio perché essi desiderano meno alcune cose, e perché altri desideri possono con facilità venir frenati dal ricordo di altri a cui si pensa spesso».

Poiché qui abbiamo un concetto chiaro e ben espresso, sarà anche facile scoprire l'errore fondamentale che vi si nasconde. Come è necessario che la pietra compia un certo movimento a seguito di una spinta, così l'uomo deve di necessità eseguire



un'azione se vi è spinto da una causa qualsiasi. Solo perché l'uomo ha coscienza della sua azione, egli se ne riterrebbe il libero autore. Non vedrebbe però che ve lo spinge una causa che egli deve senz'altro seguire. L'errore di questo ragionamento è presto trovato. Spinoza e tutti quelli che pensano come lui non vedono che l'uomo non solo ha coscienza delle sue azioni, ma che può averne anche delle cause dalle quali viene guidato. Nessuno contesta che il bambino non sia libero quando desidera il latte, che non lo sia l'ubriaco quando dice cose di cui più tardi si pentirà. Entrambi nulla sanno delle cause che sono attive nelle profondità del loro organismo e sotto la cui incontrastabile costrizione essi si trovano. Ma è giustificato mettere assieme azioni di questo tipo con altre nelle quali l'uomo è cosciente non solo della sua azione, ma anche delle ragioni che ve lo spingono? sono forse le azioni degli uomini di un unico tipo? l'azione del combattente sul campo di battaglia, quella dello scienziato nel laboratorio, o dell'uomo di Stato nelle complicate questioni diplomatiche, possono scientificamente venir messe sul medesimo piano di quella del bambino quando chiede il latte? È certo vero che si tenta nel modo migliore la soluzione di un problema dove il caso è più semplice, ma già spesso la mancanza di discernimento ha portato a confusioni senza fine. Vi è comunque una differenza profonda se io so perché faccio qualcosa, oppure se non lo so. A prima vista questa sembra essere una verità evidente. Pure, dagli avversari della libertà non viene mai chiesto se un motivo del mio agire, che io riconosca e compenetri, rappresenti per me una coercizione, come lo è il processo organico che spinge il bambino a gridare per il latte.

Eduard von Hartmann, a pag. 451 della sua *Fenomenologia della coscienza morale*, sostiene che il volere umano dipende da due fattori principali: dai motivi e dal carattere. Considerando gli uomini tutti uguali o irrilevantemente diversi, il loro volere appare come determinato da fuori, vale a dire determinato dalle circostanze che loro si presentano. Se invece si considera che uomini diversi prendono una rappresentazio-

ne a motivo del loro agire solo se il loro carattere è tale da suscitare un desiderio a seguito di un'adeguata rappresentazione, allora l'uomo appare determinato da dentro e non da fuori. L'uomo crede dunque di essere libero, vale a dire indipendente da motivi esterni, perché egli, in conformità al suo carattere, deve prima prendere a motivo una rappresentazione impostagli dal di fuori. Secondo Eduard von Hartmann, la verità è però che: «se anche noi stessi eleviamo le rappresentazioni a motivi, lo facciamo non arbitrariamente, ma secondo la necessità della nostra disposizione di carattere, quindi in modo tutt'altro che libero». Anche qui non si tiene conto della differenza esistente fra motivi che faccio agire su di me dopo averli compenetrati con la mia coscienza, e motivi che seguo senza averne una chiara conoscenza.

Questo ci porta direttamente nella prospettiva dalla quale la cosa deve qui venir considerata. Si può in generale porre unilateralmente da solo il problema della libertà della nostra volontà? e se no, con quale altro deve essere di necessità collegato?

Se vi è una differenza fra un motivo cosciente del mio agire e una spinta inconscia, allora il primo determinerà un'azione che dovrà venir giudicata diversamente da un'altra derivata da un cieco impulso. Il problema di questa differenza sarà dunque da esaminare per primo. E dal risultato dipenderà la posizione da prendere rispetto al vero e proprio problema della libertà.

Che cosa significa conoscere i motivi del proprio agire? Si è badato poco a questo problema, perché purtroppo si è sempre diviso in due quello che è un tutto indivisibile: l'uomo. Si distingue l'uomo agente dall'uomo conoscente, perdendo così di vista quello che importa innanzi tutto: l'uomo che agisce in base alla conoscenza.

Si dice: «L'uomo è libero se è soltanto sotto il dominio della sua ragione, e non sotto quello degli impulsi animali». Oppure anche: «Libertà significa poter determinare la propria vita e il proprio agire in base a fini e decisioni».

Con affermazioni di questo genere nulla però si guadagna. Il problema è infatti se la ragione, se fini e decisioni esercitano sull'uomo una costrizione uguale a quella degli impulsi animali. Se senza la mia partecipazione una decisione ragionevole sorge in me, proprio con la stessa necessità di fame e sete, allora io posso solo essere obbligato a seguirla, e la mia libertà è un'illusione.

Oppure viene detto: «Esser libero non significa poter volere ciò che si vuole, ma poter fare ciò che si vuole». Questo è il pensiero acutamente espresso dal filosofo poeta Robert Hamerling nella sua *Atomistica della volontà* (a pag. 213 del vol. 2°): «L'uomo può certo fare quel che vuole, ma non può volere quel che vuole, perché la sua volontà è determinata da motivi! Non può volere quel che vuole? Esaminiamo un momento più da vicino queste parole. Vi è contenuto un senso ragionevole? La libertà del volere dovrebbe cioè consistere nel poter volere qualcosa senza ragione, senza motivo? Ma che altro significa volere se non avere una ragione, fare o desiderare una cosa piuttosto che un'altra? Volere qualcosa senza ragione, senza motivo, significa volere qualcosa senza volerlo. Col concetto del volere è inseparabilmente legato quello del motivo. Senza un motivo determinante, la volontà è una vuota possibilità: solo attraverso il motivo essa diviene attiva e reale. È quindi giustissimo dire che la volontà umana non è libera, in quanto la sua direzione è sempre determinata dal più forte fra i motivi. D'altro lato va però ammesso che è assurdo, di fronte a questa 'non-libertà', parlare di una pensabile 'libertà' del volere che consisterebbe nel poter volere quel che non si vuole».

Anché qui si parla solo di motivi in generale senza distinguere fra motivi inconsci e coscienti. Se un motivo agisce su di me, e io sono costretto a seguirlo perché esso si dimostra il «più forte» fra altri simili, allora il pensiero della libertà cessa di avere un senso. Che significato può avere per me che io faccia o meno qualcosa, se dal motivo io sono obbligato a farlo? Innanzi tutto il problema non è se io possa fare o no qualcosa quando il motivo ha agito su di me, ma se vi siano solo motivi

che agiscono con necessità vincolante. Se io devo volere qualcosa, in linea di massima mi è del tutto indifferente che io possa poi anche farlo. Se a causa del mio carattere o di circostanze esterne dominanti attorno a me, mi venisse imposto un motivo che al mio pensare si mostrasse irragionevole, dovrei anzi essere contento di non poter fare quel che voglio.

Quello che importa non è se io possa eseguire una decisione presa, ma come sorga in me la decisione.

Ciò che distingue l'uomo da ogni altro essere organico è il suo pensare razionale. Egli ha in comune con altri organismi la possibilità di essere attivo. Nulla si guadagna se, per chiarire il concetto della libertà, si cercano analogie nel regno animale con l'agire dell'uomo. La scienza moderna ama simili analogie. E quando le riesce di trovare negli animali qualcosa di somigliante al comportamento umano, essa crede di aver toccato i più importanti problemi della scienza dell'uomo. A quali malintesi conduca questa opinione risulta per esempio nel libro di Paul Rée, *L'illusione del libero arbitrio* (ed. 1885, pag. 5) nel quale sulla libertà è detto: «È facile spiegare che il movimento della pietra ci appaia necessario, e la volontà dell'asino no. Le cause che muovono la pietra sono esterne e visibili. Invece le cause in base alle quali l'asino vuole sono interne e invisibili: fra noi e la sede della loro attività si trova il cranio dell'asino... Non si vede il legame causale e quindi si pensa che non esista. Si dichiara che il volere è sì la causa del girarsi (dell'asino), ma che il volere stesso è però incondizionato, è un inizio assoluto». Dunque anche qui si sorvola semplicemente sulle azioni dell'uomo nelle quali egli ha coscienza dei motivi del suo agire, perché Rée spiega che «fra noi e la sede della loro attività si trova il cranio dell'asino». In base alle sue parole Rée non sospetta che vi siano azioni non dell'asino, ma dell'uomo per le quali fra noi e l'azione si trovi il motivo divenuto cosciente. Poche pagine più avanti egli lo riconferma con le parole: «Noi non vediamo le cause dalle quali è determinato il nostro volere, e crediamo quindi in generale che esso non sia causalmente condizionato».

Ma basta ora con gli esempi; essi mostrano che molti combattono contro la libertà, senza sapere in sostanza che cosa sia la libertà.

È del tutto evidente che non può essere libera un'azione della quale il suo autore non sa perché egli la compia. Ma che avviene delle azioni di cui si conoscono i motivi? Questo ci porta alla domanda: «Qual'è l'origine e il significato del pensare?» Senza la conoscenza dell'attività pensante dell'anima non è infatti possibile un concetto del conoscere qualcosa, e quindi anche del conoscere un'azione. Quando sapessimo che cosa in generale significhi il pensare, sarebbe anche facile comprendere la funzione del pensare nell'agire umano. «Il pensare fa sì che l'anima, di cui anche l'animale è dotato, divenga spirito», dice Hegel con ragione, e di conseguenza il pensare darà la sua impronta caratteristica anche all'agire umano.

In nessun caso si deve affermare che tutto il nostro agire derivi soltanto dalla calma riflessione della nostra ragione. Sono ben lontano dal considerare «umane» nel senso più alto solo le azioni che derivano da un giudizio astratto. Ma non appena il nostro agire si solleva dalla sfera del soddisfacimento di desideri puramente animali, i nostri motivi sono sempre compenetrati da pensieri. Amore, compassione, patriottismo sono impulsi all'azione che non si possono risolvere in freddi concetti razionali. Si dice: qui il cuore e l'anima fanno valere i loro diritti. Senza dubbio. Ma il cuore e l'anima non creano i motivi dell'agire. Li presuppongono e li accolgono nella loro sfera. Nel mio cuore si presenta la compassione quando nella mia coscienza è comparsa la rappresentazione di una persona che desta compassione. La via del cuore passa attraverso la testa. Non fa eccezione neppure l'amore. Quando non è la semplice estrinsecazione dell'impulso sessuale, esso riposa sulle rappresentazioni che ci facciamo dell'essere amato. E quanto più idealistiche sono le rappresentazioni, tanto più beatificante è l'amore. Anche qui il pensiero è padre del sentimento. Si dice: l'amore rende ciechi per le debolezze dell'essere amato. La cosa può anche venir rovesciata, e si può

allora dire: l'amore apre gli occhi per i meriti dell'essere amato. Molti passano distrattamente accanto a quei meriti senza avvedersene. Uno li vede, e appunto per questo si desta l'amore nella sua anima. Che altro ha fatto, se non formarsi una rappresentazione che cento altri non hanno? Essi non hanno l'amore, perché manca loro la rappresentazione.

Possiamo considerare la cosa come vogliamo: dovrà esserci sempre più chiaro che il problema dell'essenza dell'agire umano presuppone quello dell'origine del pensare. Mi occuperò dunque prima di questo problema.

II

L'IMPULSO FONDAMENTALE ALLA SCIENZA

*Il mio sen due diverse anime serra
E quella vuolsi separar da questa;
La prima coi tenaci organi afferra
Il mondo, e stretta con ardor vi resta.
L'altra fugge le tenebre, e la vedi
Levarsi altera alle paterne sedi.*

Con questi versi Goethe esprime una caratteristica profondamente radicata nella natura umana. L'uomo non è un essere organizzato unitariamente. Egli richiede sempre più di quanto il mondo gli dà spontaneamente. La natura ci ha dato dei bisogni; fra questi ve ne sono alcuni per la cui soddisfazione essa si rimette alla nostra attività. Abbondanti sono i doni che ci furono largiti, ma ancora più abbondanti sono i nostri desideri. Sembriamo nati all'insoddisfazione. Il nostro impulso alla conoscenza è solo un caso particolare di tale insoddisfazione. Per esempio guardiamo un albero due volte: la prima volta vediamo i suoi rami fermi, e la seconda in movimento. Non siamo soddisfatti dell'osservazione. Perché l'albero ci si presenta una volta fermo e l'altra in movimento? Così ci chiediamo. Ogni sguardo alla natura produce in noi una somma di domande. Con ogni fenomeno che ci si presenta ci viene insieme posto un compito. Ogni esperienza diventa per noi un enigma. Vediamo uscire da un uovo un essere simile alla madre, e ci chiediamo la ragione della somiglianza. In un essere vivente osserviamo crescita e sviluppo fino a un certo compimento, e ricerchiamo le condizioni di questa esperienza. Non siamo mai soddisfatti di quello che la natura dispiega innanzi ai nostri sensi. Cerchiamo dappertutto quella che chiamiamo la spiegazione dei fatti.

Il di più che noi cerchiamo nelle cose, rispetto a ciò che in esse ci è dato immediatamente, divide in due parti tutto il nostro essere; diventiamo coscienti di opporci al mondo. Ci

opponiamo al mondo come esseri indipendenti. L'universo ci appare in due parti contrapposte: io e il mondo.

Erighiamo questo muro divisorio fra noi e il mondo appena la coscienza riluce in noi. Ma non perdiamo mai il sentimento che apparteniamo al mondo, che esiste un legame che ci unisce ad esso, che non siamo un essere al di fuori, ma dentro l'universo.

Questo sentimento produce l'aspirazione a superare la contrapposizione. Nel superamento di tale contrapposizione si ha in sostanza tutto l'anelito spirituale dell'umanità. La storia della vita spirituale è una continua ricerca dell'unità fra noi e il mondo. Religione, arte e scienza perseguono in ugual misura questo scopo. Il credente cerca nella rivelazione che Dio gli ha comunicato la soluzione degli enigmi universali che gli ha proposto il suo io, insoddisfatto del solo mondo dell'apparenza. L'artista cerca di imprimere nella materia le idee del suo io, per riconciliare col mondo esterno quel che vive nel suo intimo. Anch'egli si sente insoddisfatto del solo mondo dell'apparenza, e cerca di insufflare in esso il di più, rispetto al mondo, che il suo io nasconde. Il pensatore cerca le leggi dei fenomeni, e pensando cerca di compenetrare quello che sperimenta nell'osservazione. Ritroveremo il nesso dal quale noi stessi ci siamo sciolti, solo se del contenuto del mondo avremo fatto il contenuto del nostro pensiero. Vedremo in seguito che questo fine può venir raggiunto solo se il compito dello scienziato viene inteso molto più profondamente di quanto spesso non avvenga. Tutta la condizione che qui ho esposta ci appare storicamente nella contrapposizione fra la concezione unitaria del mondo, o monismo, e la teoria dei due mondi, o dualismo. Il dualismo rivolge lo sguardo solo alla separazione compiuta dalla coscienza dell'uomo fra io e mondo. Tutto il suo sforzo è un'inutile lotta per conciliare queste antitesi che chiama ora spirito e materia, ora soggetto e oggetto, ora pensiero e fenomeno. Ha il sentimento che debba esservi un ponte fra i due mondi, ma non è in grado di trovarlo. In quanto l'uomo si sperimenta come «io», egli non può pensare l'«io» che dalla parte dello spirito; e in quanto

contrappone il mondo all'io, egli deve assegnare al primo il mondo delle percezioni date dai sensi, vale a dire il mondo materiale. L'uomo stesso si inserisce così nella contrapposizione spirito e materia. Deve farlo, tanto più in quanto il suo corpo appartiene al mondo materiale. L'«io» è così parte dello spirituale; le cose e i processi materiali, che vengono percepiti dai sensi, appartengono al «mondo». L'uomo deve ritrovare nell'enigma fondamentale del proprio essere tutti gli enigmi che si riferiscono a spirito e materia. Il monismo guarda invece solo all'unità e cerca di negare o cancellare le antitesi comunque esistenti. Nessuna delle due concezioni può soddisfare, perché esse non corrispondono ai fatti. Il dualismo vede spirito (io) e materia (mondo) come due entità sostanzialmente diverse, e quindi non può capire come possano agire l'una sull'altra. Come deve lo spirito sapere che cosa avviene nella materia, se gli è del tutto estranea la di lei natura caratteristica? o come può in tali condizioni agire su di essa, in modo che le proprie intenzioni si trasformino in azioni? Vennero esposte le più acute e assurde ipotesi per risolvere questi problemi. Ma anche con il monismo fino ad oggi non si sta molto meglio. Finora ha cercato di cavarsela in tre modi: o nega lo spirito e diventa materialismo; o nega la materia per cercare la sua salvezza nello spiritualismo; oppure sostiene che già nel più semplice essere del mondo materia e spirito sono indivisibilmente legati, e che quindi non ci si deve meravigliare se nell'uomo si presentano questi due aspetti dell'esistenza che in nessun posto sono separati.

Il materialismo non può mai fornire una soddisfacente spiegazione del mondo, perché ogni tentativo di spiegazione deve cominciare formandosi dei pensieri sui fenomeni del mondo. Il materialismo inizia quindi col pensiero della materia o dei processi materiali, e con ciò ha già dinanzi a sé due diversi gruppi di fatti: il mondo materiale, e i pensieri su di esso. Il materialista cerca di comprendere i secondi considerando processi puramente materiali. Crede che nel cervello il pensare si produca press'a poco come la digestione negli organi

animali. Come attribuisce alla materia qualità meccaniche o organiche, in determinate condizioni le riconosce anche la facoltà di pensare. Dimentica che così ha solo spostato il problema. Invece che a se stesso, attribuisce alla materia la facoltà di pensare. E con questo è di nuovo al suo punto di partenza. Come arriva la materia a riflettere sul proprio essere? perché semplicemente non si accontenta di se stessa e non accetta la sua esistenza? Il materialista ha distolto lo sguardo dal soggetto determinato, dal nostro io, ed è giunto a una costruzione indefinita e nebulosa; e qui gli si ripresenta lo stesso problema. La concezione materialistica non può risolvere il problema, ma solo spostarlo.

Come si presenta la concezione spiritualistica? Lo spiritualista puro nega la materia nella sua esistenza indipendente e la considera solo come prodotto dello spirito. Se però applica la sua concezione del mondo alla spiegazione della propria entità umana, si trova ai ferri corti. All'io, che può essere messo dalla parte dello spirito, di punto in bianco sta di fronte il mondo sensibile. A questo non sembra aprirsi un accesso spirituale; il mondo deve venir percepito e sperimentato dall'io attraverso processi materiali. L'io non trova in sé tali processi materiali, se vuole venir riguardato come entità spirituale. In ciò che esso elabora spiritualmente non è mai inserito il mondo dei sensi. L'io deve ammettere che il mondo gli rimane chiuso, se non si mette in relazione con esso in modo non spirituale. Passando poi alla sfera dell'agire, dobbiamo del pari trasformare i nostri propositi in realtà con l'aiuto di sostanze e di forze materiali. Siamo cioè indirizzati al mondo esterno. Il più estremo spiritualista, o se si vuole il pensatore che per il suo idealismo assoluto si presenta come il più estremo spiritualista, è Johann Gottlieb Fichte. Egli cercò di derivare dall'io l'intera costruzione del mondo. Quel che però gli è riuscito veramente è un grandioso insieme di pensieri sul mondo, senza alcun contenuto di esperienza. Come al materialista non è possibile annullare lo spirito, così allo spiritualista non è possibile annullare il mondo esterno materiale.

Poiché l'uomo, quando dirige la conoscenza sull'io, percepisce innanzi tutto l'azione dell'io nello sviluppo concettuale del mondo delle idee, la concezione del mondo indirizzata spiritualisticamente, nel considerare l'entità umana, può sentirsi tentata di riconoscere dello spirito solo quel mondo delle idee. In questo modo lo spiritualismo diventa idealismo unilaterale. Non riesce a cercare un mondo spirituale attraverso il mondo delle idee; vede il mondo spirituale nel mondo stesso delle idee. Di conseguenza con la sua concezione del mondo viene spinto a dover rimanere come legato entro l'attività dell'io stesso.

Una singolare sottospecie dell'idealismo è la concezione di Friedrich Albert Lange, da lui sostenuta nella sua molto letta *Storia del materialismo*. Egli ritiene che il materialismo ha molta ragione quando dichiara che tutti i fenomeni del mondo, compreso il nostro pensiero, sono il prodotto di processi solo materiali; solo che a loro volta la materia stessa e i suoi processi sono di nuovo un prodotto del nostro pensare. «I sensi ci danno gli effetti delle cose, e non immagini fedeli o addirittura le cose stesse. Di questi semplici effetti fanno però anche parte i sensi stessi, compreso il cervello e i movimenti molecolari in esso pensati». Vale a dire, il nostro pensare viene prodotto dai processi materiali, e questi dal pensare dell'«io». La filosofia di Lange non è quindi altro che la storia, tradotta in concetti, del prode Münchhausen che si sostiene libero nell'aria attaccato al proprio codino.

La terza forma del monismo è quella che vede già riunite nell'essere più semplice, l'atomo, le due entità: materia e spirito. Ma anche così non si raggiunge altro, se non trasportare in un'altra sede il problema che in realtà sorge nella nostra coscienza. Come arriva l'essere più semplice a manifestarsi in modo duplice, se è un'unità indivisa?

Di fronte a tutte queste opinioni si deve mettere in evidenza che l'antitesi fondamentale e originaria ci viene innanzi tutto incontro nella nostra coscienza. Siamo noi stessi che ci stacciamo dal grembo materno della natura e che ci contrapponiamo come «io» al «mondo». Goethe esprime classicamente

questo pensiero nel suo scritto *La natura*, anche se il suo modo di esprimersi può sembrare non del tutto scientifico: «Noi viviamo in mezzo alla natura e le siamo estranei. Essa parla ininterrottamente con noi e non ci confida il suo segreto». Ma Goethe conosce anche il lato opposto: «Gli uomini sono tutti in lei, ed essa è in tutti».

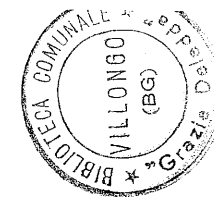
Come è vero che ci siamo estraniati dalla natura, così è vero che noi sentiamo di essere in lei e di appartenerele. Può essere solo il suo agire che vive anche in noi.

Dobbiamo ritrovare il cammino per ritornare alla natura. Una semplice riflessione può indicarcelo. Ci siamo sì strappati dalla natura, ma dobbiamo pure aver portato qualcosa nel nostro essere. Dobbiamo ricercare in noi quell'essere della natura, e allora ritroveremo anche il nesso. Il dualismo non ci riesce. Esso ritiene l'interiorità dell'uomo un essere spirituale del tutto estraneo alla natura, e cerca di legarglielo insieme. Nessuna meraviglia che non possa trovare il mezzo. Possiamo trovare la natura fuori di noi, solo se prima la conosciamo in noi. Quanto le è simile nella nostra interiorità ci sarà di guida. Così la nostra strada è già tracciata. Non vogliamo fare speculazioni sulla reciproca azione fra natura e spirito. Vogliamo invece scendere nelle profondità del nostro essere per trovarvi gli elementi che abbiamo portato con noi nella nostra fuga dalla natura.

Lo studio del nostro essere ci deve portare la soluzione dell'enigma. Dobbiamo giungere a un punto in cui potremo dirci: qui non siamo più solo «io», qui vi è qualcosa che è più di «io».

Sono rassegnato al fatto che qualcuno, che mi ha letto fin qui, non trovi la mia esposizione adeguata allo «stato attuale della scienza». Posso solo rispondergli che fino ad ora non ho voluto aver a che fare con nessuno dei risultati scientifici, ma con la semplice descrizione di ciò che ognuno può sperimentare nella propria coscienza. Che siano scivolte nel discorso anche singole frasi relative ai tentativi di conciliare la coscienza con il mondo, aveva solo lo scopo di precisare i fatti. Non ho quindi

dato alcun valore all'impiego di particolari espressioni, come «io», «spirito», «mondo», «natura» e così via nel preciso significato corrente in psicologia e in filosofia. La coscienza quotidiana non conosce le acute differenze della scienza, e fino ad ora si trattava solo di appurare fatti di tutti i giorni. Non mi interessa come la scienza ha interpretato la coscienza fino a oggi, ma come quest'ultima si manifesta di minuto in minuto.



III

IL PENSARE AL SERVIZIO DELLA COMPrensIONE DEL MONDO

Quando osservo come una palla da biliardo che venga colpita trasmetta il moto a un'altra, io rimango senza alcuna influenza sullo svolgimento del processo osservato. La direzione e la velocità della seconda palla sono determinate dalla direzione e dalla velocità della prima. Finché io mi comporto solo da osservatore, saprò dire qualcosa sul moto della seconda palla soltanto quando esso sarà avvenuto. Diverso è se comincio a riflettere sul contenuto della mia osservazione. La mia riflessione ha lo scopo di formare concetti in merito al fenomeno osservato. Io collego il concetto di una palla elastica con determinati altri concetti della meccanica, e considero le particolari circostanze che agiscono nel caso esaminato. Al fenomeno che si svolge senza il mio intervento, cerco dunque di aggiungere un secondo che si svolge nella sfera concettuale. Quest'ultimo dipende da me. Ciò risulta dal fatto che io posso accontentarmi dell'osservazione e rinunciare ad ogni ricerca di concetti, se non ne sento il bisogno. Se però tale bisogno esiste, io mi acquieto solo dopo aver collegato i concetti di palla, elasticità, moto, urto, velocità e così via, in modo che il fenomeno osservato vi si inserisca. Come è certo che il fenomeno si svolge indipendentemente da me, così è certo che il processo concettuale non può svolgersi senza il mio intervento.

Sarà oggetto di un successivo esame chiarire se questa mia attività derivi veramente dal mio essere autonomo, o se abbiano invece ragione i fisiologi moderni quando dicono che noi non possiamo pensare come vogliamo, ma che dobbiamo pensare come stabiliscono i pensieri e i collegamenti di pensieri appunto esistenti nella nostra coscienza (cfr. Ziehen: *Guida alla psicologia fisiologica*, Jena 1893, pag. 171). Per ora vogliamo solo stabilire che noi ci sentiamo di continuo forzati a cercare concetti e collegamenti di concetti che siano in una certa relazione con gli oggetti e i fenomeni che ci sono dati senza il nostro

intervento. Non occupiamoci per ora di stabilire se questo comportamento sia davvero nostro, o se lo seguiamo per un'immutabile necessità. È fuori di dubbio che in un primo tempo appaia come nostro. Sappiamo benissimo che con gli oggetti non ci vengono dati assieme anche i relativi concetti. Potrà forse derivare da un'illusione che chi agisce sia io, ma in ogni caso l'osservazione immediata presenta così la cosa. Il problema è ora: che cosa ci guadagniamo a ritrovare un riscontro concettuale per ogni fenomeno?

Vi è una differenza profondissima fra il modo in cui per me le parti di un fenomeno si comportano reciprocamente, prima e dopo il ritrovamento dei relativi concetti. La sola osservazione può seguire le parti di un dato processo nel suo svolgersi; il loro nesso rimane però oscuro prima di aver chiesto aiuto ai concetti. Io vedo la prima palla da biliardo muoversi in una certa direzione e con una determinata velocità verso la seconda; devo però attendere per sapere che cosa avverrà dopo l'urto, e anche allora posso di nuovo solo seguire i fatti con gli occhi. Immaginando che al momento dell'urto qualcuno mi nasconda il campo sul quale si svolge il fenomeno, quale semplice osservatore io non so più che cosa avverrà dopo. Diverso è se io avevo trovato i concetti corrispondenti al susseguirsi dei fenomeni prima che mi venisse nascosto il campo. In tal caso potrò indicare che cosa avverrà, anche se cessa la possibilità dell'osservazione. Processi o oggetti solo osservati nulla dicono di per sé sul loro nesso con altri processi o oggetti. Tale nesso appare soltanto se l'osservazione si collega col pensare.

Osservazione e pensiero sono i due punti di partenza per ogni aspirazione spirituale dell'uomo, in quanto egli ne sia cosciente. Le realizzazioni del comune intelletto umano e le più complicate indagini scientifiche riposano su questi due pilastri del nostro spirito. I filosofi sono partiti da diverse antitesi di base: idea e realtà, soggetto e oggetto, fenomeno e cosa in sé, io e non-io, idea e volontà, concetto e materia, energia e sostanza, coscienza e inconscio. È però facile mostrare che tutte queste antitesi devono essere precedute da quella di osservazione e

pensiero, la più importante per l'uomo.

Qualsiasi principio noi vogliamo stabilire, dobbiamo indicarlo come da noi osservato, oppure esporlo in forma di un chiaro pensiero che altri possa ripensare. Ogni filosofo che cominci a parlare dei suoi principi di base deve servirsi della forma concettuale, e quindi del pensare. Ammette così indirettamente di dover premettere il pensare alla sua attività. Qui ancora non si stabilisce se l'elemento principale dell'evoluzione del mondo sia il pensare o qualcos'altro. Fin da ora è però chiaro che il filosofo, senza il pensare, non può conseguire alcun sapere. Per il nascere dei fenomeni del mondo il pensare avrà forse una parte secondaria, ma per il nascere di una conoscenza degli stessi al pensare spetta certo una parte principale.

Per quanto riguarda l'osservazione, è una caratteristica della nostra organizzazione di averne bisogno. Il nostro pensare un cavallo e l'oggetto cavallo sono due cose che ci appaiono separate. E l'oggetto ci è accessibile solo attraverso l'osservazione. Come non possiamo farci un concetto di cavallo soltanto osservandone uno, così non siamo in grado di suscitare l'oggetto corrispondente mediante il solo pensare.

Nel tempo l'osservazione precede anzi il pensare, perché dobbiamo imparare a conoscere il pensare attraverso l'osservazione. Era in sostanza la descrizione di un'osservazione quel che abbiamo esposto all'inizio di questo capitolo, come cioè il pensare si accenda in presenza di un processo, e come vada al di là del dato senza il suo intervento. Diventiamo consapevoli solo mediante l'osservazione di tutto ciò che entra nel cerchio delle nostre esperienze. Ci vengono dati mediante l'osservazione il contenuto di sensazioni, di percezioni e di concezioni, i sentimenti, gli atti volitivi, le immagini del sogno e della fantasia, le rappresentazioni, i concetti e le idee, tutte le illusioni e le allucinazioni.

In quanto oggetto di osservazione, il pensare si distingue però in sostanza da ogni altra cosa. L'osservazione di una tavola o di un albero compare in me appena questi oggetti si

presentano all'orizzonte delle mie esperienze. Però non osservo contemporaneamente il pensare su quegli oggetti. Io osservo la tavola ed eseguo il pensare sulla tavola, ma non osservo quest'ultimo nello stesso istante. Devo prima trasferirmi in un punto al di fuori della mia attività se, accanto alla tavola, voglio osservare anche il mio pensare sulla tavola. Mentre l'osservare gli oggetti e i processi, e il pensare su di essi sono condizioni usuali che riempiono la mia vita nel suo svolgersi, l'osservazione del pensare è una specie di condizione eccezionale. Di questo fatto va tenuto debito conto quando si tratta di determinare il nesso del pensare con tutti gli altri contenuti dell'osservazione. Deve essere chiaro che, osservando il pensare, viene usato un procedimento che costituisce la condizione normale per lo studio di tutto il rimanente contenuto del mondo, ma che non si applica mai al pensare stesso nel corso delle condizioni normali.

Qualcuno potrebbe obiettare che quel che ho fatto notare qui per il pensare, vale anche per il sentire e per le altre attività spirituali. Se per esempio abbiamo il sentimento del piacere, anch'esso si accende a causa di un oggetto, ed io osservo sì l'oggetto, ma non il sentimento del piacere. Una simile obiezione si basa però su un errore. Il piacere non sta affatto col suo oggetto nello stesso rapporto del concetto formato dal pensare. Io sono nettamente cosciente che il concetto di una cosa viene formato per attività mia, mentre il piacere viene prodotto in me da un oggetto, così come per esempio è la modificazione provocata in un oggetto da una pietra cadutavi sopra. Per l'osservazione, il piacere è dato proprio nello stesso modo del processo che lo produce. Non così per il concetto. Posso domandare perché un determinato processo produca in me il sentimento del piacere, ma non posso certo domandare perché un processo produca in me una determinata somma di concetti. Non avrebbe semplicemente alcun senso. Quando rifletto su di un processo non si tratta affatto di un'azione sopra di me. Non posso apprendere nulla di me per il fatto di conoscere i concetti relativi alle modificazioni determinate da un sasso lanciato

contro il vetro di una finestra. Apprendo invece molto della mia personalità, conoscendo il sentimento che un determinato processo desta in me. Quando di fronte a un oggetto osservato io dico: «Questa è una rosa», non dico proprio niente riguardo a me stesso; ma se della stessa cosa dico che essa mi dà il sentimento del piacere, io non ho caratterizzato solo la rosa, ma anche me stesso nella mia relazione con la rosa.

Non si può quindi parlare di una posizione uguale del pensare e del sentire rispetto all'osservazione. Lo stesso si potrebbe dedurre con facilità anche per le altre attività dello spirito umano. Rispetto al pensare, esse fanno parte di un'altra categoria di oggetti e processi osservati. È proprio della speciale natura del pensare il fatto di essere un'attività che si rivolge solo all'oggetto osservato e non alla persona che pensa. Ciò si manifesta già nel modo in cui esprimiamo i nostri pensieri su di una cosa, in confronto a come manifestiamo i nostri sentimenti o i nostri atti volitivi. Quando vedo un oggetto e lo riconosco per una tavola, in genere non dirò: «Io penso riguardo a una tavola», ma: «Questa è una tavola». Dirò invece: «Mi piace questa tavola». Nel primo caso non mi importa affatto di dire che io entro in relazione con la tavola; nel secondo caso mi interessa proprio quella relazione. Con la frase: «Io penso a una tavola», entro già nello stato eccezionale sopra caratterizzato in cui diviene oggetto dell'osservazione qualcosa che è sempre contenuto nella nostra attività spirituale, ma non come oggetto osservato.

La caratteristica natura del pensare è che chi pensa dimentica il pensare mentre lo esercita. Non lo occupa il pensare, ma l'oggetto del pensare, quello che egli osserva.

La prima osservazione che facciamo sul pensare è quindi che esso è l'elemento inosservato della nostra ordinaria vita dello spirito.

La ragione per la quale non osserviamo il pensare nella vita quotidiana dello spirito, è proprio che il pensare si basa sulla nostra attività. Quel che non produco io stesso si presenta come qualcosa di oggettivo nel mio campo di osservazione. Di

fronte ad esso mi vedo come qualcosa sorto senza di me; viene verso di me; devo accettarlo come il presupposto del mio pensare. Mentre rifletto sull'oggetto io ne sono assorbito, il mio sguardo è rivolto ad esso. Questa occupazione è appunto l'osservazione pensante. La mia attenzione è rivolta non alla mia attività, ma all'oggetto dell'attività stessa. Con altre parole: mentre io penso non vedo il mio pensare che io stesso produco, ma l'oggetto del pensare che io non produco.

Sono anzi nella medesima condizione quando faccio intervenire lo stato di eccezione e penso sul mio stesso pensare. Non posso mai osservare il mio pensare presente, ma fare in seguito oggetto del pensare solo le esperienze che ho fatto sul mio processo di pensiero. Se volessi osservare il mio pensare presente dovrei dividermi in due persone: una che pensa, e l'altra che osserva se stessa mentre pensa. Ma non posso farlo. Posso compierlo solo in due atti distinti. Il pensare che deve venir osservato non è mai quello che si trova in attività, ma un altro. Ed è indifferente se a questo scopo io faccio le mie osservazioni sul mio stesso precedente pensare, o se seguo il processo di pensiero di un'altra persona, oppure se finalmente, come nel caso esaminato per il moto delle palle di biliardo, io presuppongo un processo fittizio di pensiero.

Due cose non si conciliano: produzione attiva e contrapposizione riflessiva. Lo sapeva già la *Genesi*. Nei primi sei giorni della creazione Dio fa sorgere il mondo, e solo quando esso esiste vi è la possibilità di guardarlo: «E Dio guardò tutto quel che aveva fatto, ed ecco, era molto buono». Così è anche per il nostro pensare. Deve prima esistere, se vogliamo osservarlo.

La ragione che ci rende impossibile osservare il pensare nel suo presente e attuale svolgimento è la stessa che ce lo fa riconoscere come più diretto e intimo di ogni altro processo del mondo. Appunto perché lo produciamo noi stessi, conosciamo l'elemento caratteristico del suo svolgimento e il modo in cui si svolge quel che va considerato. Per il pensare sappiamo in modo del tutto diretto ciò che nei rimanenti campi di osservazione può venir trovato solo per via indiretta: il nesso

oggettivo e il rapporto dei singoli oggetti. Io non so senz'altro dalla mia osservazione perché il tuono segua il lampo; so invece direttamente, dai contenuti dei due concetti, perché il mio pensare colleghi il concetto di tuono con quello di lampo. Naturalmente non ha alcuna importanza che abbia i giusti concetti di lampo e tuono. I nessi fra quelli che ho mi sono chiari, proprio per loro stessi.

Questa trasparente chiarezza relativa al processo del pensare è del tutto indipendente dalla nostra conoscenza delle basi fisiologiche del pensare stesso. Parlo qui del pensare in quanto esso risulta dall'osservazione della nostra attività spirituale. Non considero affatto come un processo materiale del mio cervello ne influenzi o ne determini un altro, mentre io eseguo un'operazione di pensiero. Ciò che osservo nel pensare non è quale processo nel mio cervello colleghi il concetto del lampo con quello del tuono, ma che cosa mi spinga a mettere i due concetti in una certa relazione fra loro. La mia osservazione mostra che per le mie connessioni di pensiero mi baso solo sul contenuto dei miei pensieri; che non mi baso sui processi materiali nel mio cervello. Per un'epoca meno materialistica della nostra questo rilievo sarebbe del tutto superfluo. Ma oggi, quando vi è gente che crede che, conoscendo che cosa è la materia, si saprà anche come la materia pensa, deve venir detto che si può parlare del pensare senza scontrarsi subito con la fisiologia del cervello. Oggi risulta difficile per molti afferrare il concetto del pensare nella sua purezza. Chi contrappone subito la frase del Cabanis alla rappresentazione che qui ho sviluppato del pensare, e cioè: «Il cervello secerne pensieri, come il fegato secerne fiele e le ghiandole salivari saliva», costui semplicemente non sa di che cosa io parli. Egli cerca di trovare il pensare attraverso un semplice processo di osservazione, come facciamo per gli altri oggetti del mondo. Ma non può trovarlo per questa via perché, come ho dimostrato, esso si sottrae appunto alla normale osservazione. Chi non può superare il materialismo, manca della capacità di mettersi nel ricordato stato eccezionale che gli porta a coscienza quel che

rimane incosciente in ogni altra attività dello spirito. Con chi non ha la buona volontà di mettersi in questa prospettiva si può parlare del pensare altrettanto poco, quanto di colori con un cieco. Egli non deve però credere che noi reputiamo che processi fisiologici siano pensare. Egli non spiega il pensare, soprattutto perché non lo vede.

Per chi abbia invece la capacità di osservare il pensare, e la possiede ognuno che sia normalmente organizzato se ha buona volontà, tale osservazione è la più importante che egli possa fare, perché così osserva qualcosa che egli stesso produce; non si trova di fronte a un oggetto in un primo tempo estraneo, ma alla propria attività. Sa come nasce quel che osserva. Vede i nessi e i rapporti. È così acquisito un punto fermo dal quale egli può cercare con fondata speranza la spiegazione dei rimanenti fenomeni del mondo.

Il sentimento di avere un punto fermo del genere indusse il fondatore della filosofia moderna, Renato Cartesio, a basare tutto il sapere umano sulla frase: «Io penso, dunque sono». Ogni altra cosa, ogni altro divenire esiste senza di me; non so se come verità o come illusione o sogno. Solo di una cosa io sono del tutto incondizionatamente sicuro, perché la porto io stesso alla sua sicura esistenza: il mio pensare. Se anche la sua esistenza ha un'altra origine, se viene da Dio o da qualche altra parte, esso esiste certamente nel senso in cui io stesso lo produco. Cartesio non aveva alcuna giustificazione per dare un altro senso alla sua frase. Egli poteva solo intendere che entro il contenuto del mondo io mi afferro nel mio pensare come nella mia più originaria attività. È stato molto discusso che cosa dovesse significare la conclusione: «... dunque sono». Può avere però un senso solo ad un'unica condizione. La più semplice affermazione che io posso fare di una cosa è che essa è, che esiste. Come poi tale esistenza sia da determinare più esattamente, non si può mai dire subito per nessuna delle cose che entrano nell'orizzonte delle mie esperienze. Ogni oggetto dovrà prima venir esaminato nella sua relazione con gli altri, per poter determinare in che senso si può parlare della sua esisten-

za. Un processo sperimentato può essere una somma di percezioni, ma anche un sogno, un'allucinazione o altro ancora. In breve, io non posso dire in che senso esso esista. Non potrò mai dedurlo dal processo stesso, ma lo sperimenterò considerandolo in relazione con altre cose. Ma anche allora non potrò andare oltre la relazione in cui esso si trova rispetto ad altre cose. La mia ricerca arriva su un terreno solido solo se trovo un oggetto per il quale io possa ricavare il senso della sua esistenza dall'oggetto medesimo. Tale sono io stesso in quanto pensatore, perché io do alla mia esistenza il contenuto preciso e poggiante in sé dell'attività pensante. Ora posso partire da qui e chiedere: «Esistono le altre cose nello stesso senso o in un altro?»

Prendendo il pensare a oggetto dell'osservazione, al rimanente contenuto osservato del mondo si aggiunge qualcosa che altrimenti sfugge all'attenzione; non si cambia però il modo in cui l'uomo si contiene di fronte alle altre cose. Si aumenta il numero degli oggetti di osservazione, ma non il metodo dell'osservare. Mentre osserviamo le altre cose, al divenire del mondo, al quale ora aggiungo anche l'osservare, si mescola un processo che viene trascurato. Esiste qualcosa, diverso da ogni altro divenire, di cui non si tiene conto. Quando però considero il mio pensare, non esiste più tale elemento trascurato, perché quel che ora rimane sullo sfondo è di nuovo solo il pensare stesso. L'oggetto osservato è qualitativamente uguale all'attività che ad esso si indirizza. Questa è di nuovo un'altra proprietà caratteristica del pensare. Quando lo rendiamo oggetto dell'osservazione non ci vediamo obbligati a farlo con l'aiuto di qualcosa di qualitativamente diverso, ma possiamo rimanere nello stesso elemento.

Quando inserisco nella trama del mio pensare un oggetto esistente senza la mia partecipazione, io vado al di là della mia osservazione, e ci si può chiedere che cosa mi autorizzi a farlo. Perché non faccio semplicemente agire l'oggetto su di me? in che modo è possibile che il mio pensare abbia un nesso con l'oggetto? Sono tutte domande che deve porsi chiunque rifletta sui propri processi di pensiero. Esse cadono quando si riflette

sul pensare stesso. Non aggiungiamo nulla di estraneo al pensare, e non dobbiamo quindi neppure giustificare una simile aggiunta.

Schelling dice: «Conoscere la natura significa creare la natura». Chi prende alla lettera queste parole dell'ardito filosofo della natura dovrà certo rinunciare per tutta la vita a ogni conoscenza della natura, poiché essa già esiste e per crearla una seconda volta si devono conoscere i principi secondo cui è sorta. Per la natura che ora si volesse creare si dovrebbero guardare le condizioni attuali della sua esistenza. Questo esame, che dovrebbe precedere il rifacimento, sarebbe però la conoscenza della natura, persino nel caso in cui, dopo eseguito l'esame, si rinunziasse del tutto al rifacimento. Si potrebbe creare solo una natura non ancora esistente, senza prima conoscerla.

Quel che è impossibile con la natura, il creare prima del conoscere, viene fatto da noi col pensare. Se volessimo attendere col pensare fino a quando lo abbiamo conosciuto, non arriveremo mai a pensare. Dobbiamo risolutamente pensare per arrivare poi alla sua conoscenza per mezzo dell'osservazione di ciò che noi stessi abbiamo fatto. Creiamo prima noi stessi un oggetto per l'osservazione del pensare. Per l'esistenza di tutti gli altri oggetti è stato provveduto senza la nostra partecipazione.

Alla mia frase: «Noi dobbiamo pensare, prima di poter osservare il pensare stesso», qualcuno potrebbe con uguale giustificazione contrapporre un'altra: «Anche per il digerire non possiamo attendere di aver osservato il processo del digerire». Sarebbe un'obiezione simile a quella che faceva Pascal a Cartesio, affermando che si potrebbe anche dire: «Io vado a spasso, dunque sono». Certamente devo anche digerire bene prima di studiare i processi fisiologici della digestione; sarebbe però possibile fare questo paragone con l'osservazione del pensare, se io non studiassi poi la digestione col pensiero, ma la volessi mangiare e digerire. Non è poi senza ragione il fatto che il digerire non può diventare oggetto del digerire, mentre il

pensare può essere oggetto del pensare.

È dunque indubbio che nel pensare teniamo il divenire del mondo per un lembo in cui dobbiamo essere presenti, se qualcosa deve prodursi. E questo è proprio quel che importa. La ragione per cui le cose mi stanno di fronte in modo tanto enigmatico è appunto che io non prendo parte alcuna al loro prodursi. Me le trovo semplicemente davanti; per il pensare io so invece come viene prodotto. Di conseguenza non vi è altro punto originario di partenza, diverso dal pensare, per lo studio di tutto il divenire del mondo.

Voglio ora rilevare ancora un diffusissimo errore riguardante il pensare. Esso consiste nel dire: «Il pensare in se stesso non ci è dato in nessun luogo. Il pensare che collega le osservazioni delle nostre esperienze e che le tesse in una rete di concetti non è affatto uguale a quello che più tardi estraiamo dagli oggetti dell'osservazione e facciamo oggetto del nostro studio. Quel che in un primo tempo intessiamo inconsciamente nelle cose è del tutto diverso da ciò che poi di nuovo liberiamo con la coscienza».

Chi così conclude non capisce che in questo modo non gli è proprio possibile sfuggire al pensare. Non posso affatto uscire dal pensare, se voglio osservare il pensare. Distinguendo un pensare pre-cosciente da un pensare in seguito cosciente, non si deve dimenticare che tale distinzione è del tutto esteriore, che nulla ha a che fare con la cosa stessa. Non rendo assolutamente una cosa diversa per il fatto di considerarla col pensiero. Posso pensare che un essere con organi sensori del tutto diversi e con un'intelligenza funzionante diversamente, abbia di un cavallo una rappresentazione del tutto diversa dalla mia, ma non posso immaginarmi che il mio pensare diventi diverso per il fatto che io l'osservo. Osservo quel che io stesso produco. Ora non si parla di come il mio pensare appaia a un'intelligenza diversa dalla mia, ma di come esso appare a me. In ogni caso l'immagine del mio pensare non può essere però più vera in un'altra intelligenza diversa dalla mia. Solo se non fossi io stesso l'essere pensante, e il pensare mi si presentasse come

attività di un essere a me estraneo, potrei dire che la mia immagine del pensare si presenta sì in un modo determinato; non potrei però sapere come sia in se stesso il pensare di quell'essere.

Per il momento non vi è per me alcun motivo di considerare il mio pensare in un'altra prospettiva. Io considero tutto il resto del mondo con l'aiuto del pensare. Perché dovrei fare eccezione per il mio pensare?

Con ciò ritengo giustificato a sufficienza se parto dal pensare nel mio studio sul mondo. Quando Archimede ebbe inventato la leva credette col suo aiuto di poter sollevare l'intero cosmo dai suoi cardini, solo se avesse trovato un punto sul quale poter appoggiare il suo strumento. Aveva bisogno di qualcosa che si reggesse su se stesso e non su qualcos'altro. Nel pensare abbiamo un principio che esiste per se stesso. Si cerchi dunque da qui di comprendere il mondo. Possiamo afferrare il pensare attraverso il pensare stesso. Il problema è ora se attraverso di esso possiamo afferrare anche qualcosa d'altro.

Finora ho parlato del pensare senza tener conto del suo portatore, la coscienza umana. La maggior parte dei filosofi contemporanei mi obietterà: «Prima che vi sia un pensare, deve esservi una coscienza. Di conseguenza si parta dalla coscienza e non dal pensare. Non vi è pensare senza coscienza». A ciò devo ribattere: «Se voglio chiarire quale rapporto vi sia fra pensare e coscienza, devo riflettere sul problema. Metto così prima il pensare». Certo si può rispondere: «Se il filosofo vuole comprendere la coscienza, egli si serve del pensare; in questo senso lo premette; nel corso ordinario della vita il pensare sorge però entro la coscienza, e quindi la presuppone». Se questa risposta venisse data al creatore del mondo, che intende creare il pensare, senza dubbio essa sarebbe giustificata. Naturalmente non si può far nascere il pensare senza prima aver creato la coscienza. Per il filosofo non si tratta però di creare il mondo, ma di comprenderlo. Quindi egli deve cercare non i punti di partenza per la creazione, ma per la comprensione del mondo. Mi sembra stranissimo rimproverare al filosofo di

preoccuparsi anzitutto della giustezza dei suoi principi, e non anche subito degli oggetti che egli vuole comprendere. Il creatore del mondo doveva anzitutto sapere come trovare un portatore per il pensare, ma il filosofo deve cercare una base sicura per poter comprendere ciò che esiste. Che cosa ci serve partire dalla coscienza e sottoporla all'analisi pensante, se prima nulla sappiamo della possibilità di ottenere una spiegazione sulle cose mediante l'analisi pensante?

Dobbiamo prima studiare il pensare in modo del tutto neutrale, senza relazione con un soggetto pensante o un oggetto pensato, perché nel soggetto e nell'oggetto abbiamo già concetti che sono formati mediante il pensare. Non si può negare che prima di poter comprendere ogni altra cosa si deve comprendere il pensare. Chi lo nega non si accorge che, in quanto uomo, egli non è il primo elemento della creazione, ma l'ultimo. Al fine della spiegazione del mondo mediante concetti, non si può quindi partire dagli elementi cronologicamente primi dell'esistenza, ma da ciò che ci è dato di più vicino e intimo. Non possiamo trasportarci con un salto all'inizio del mondo per cominciare lì il nostro studio, ma dobbiamo partire dal momento attuale e vedere se possiamo risalire dall'elemento più recente al più antico. Fino a che la geologia ha parlato di immaginarie rivoluzioni per spiegare lo stato attuale della Terra, essa ha brancolato nel buio. Solo quando ha cominciato a indagare quali processi ancora oggi si svolgano sulla Terra, e da questi ha fatto deduzioni su quelli passati, essa ha conquistato un terreno sicuro. Anche la filosofia resterà sospesa nell'aria fino a quando adotterà tutti i possibili principi, come atomo, moto, materia, volontà, inconscio. Solo quando il filosofo riguarnerà l'assolutamente ultimo come suo primo, potrà arrivare alla mèta. L'assolutamente ultimo cui ha portato l'evoluzione del mondo è però il pensare.

C'è gente che dice: «Non possiamo però stabilire con sicurezza se il nostro pensare sia in sé giusto o no. Quindi il nostro punto di partenza rimane in ogni caso dubbio». L'osservazione è altrettanto ragionevole quanto sollevare il dubbio se un

albero sia in sé giusto o no. Il pensare è un fatto; e non ha senso parlare della giustezza o della falsità di un fatto. Al massimo io posso avere dubbi se il pensare venga giustamente impiegato, come posso dubitare se un determinato albero dia il legname adatto per l'oggetto da costruire. Sarà appunto compito di questo libro mostrare quanto sia giusta o falsa l'applicazione del pensare al mondo. Io posso comprendere che qualcuno sollevi dubbi se si possa risolvere qualcosa riguardo al mondo; mi è però incomprendibile come qualcuno possa dubitare della giustezza del pensare in sé.

Aggiunta alla nuova edizione del 1918 - Nelle precedenti considerazioni viene indicata la significativa differenza tra il pensare e tutte le altre attività dell'anima, come un fatto che risulta a un'osservazione davvero imparziale. Chi non tende a una simile osservazione imparziale sarà tentato di opporre a questi ragionamenti delle obiezioni come le seguenti: «Se io penso su di una rosa, esprimo ancora solo un rapporto fra il mio 'io' e la rosa, così come sento la bellezza della rosa. Nel pensare vi è cioè un rapporto fra 'io' e oggetto, come per esempio nel sentire o nel percepire». Chi fa questa obiezione non considera che solo nell'attività del pensare l'«io», fino in tutte le ramificazioni dell'attività, si riconosce come un essere con l'elemento attivo. Non è così proprio in alcun'altra attività dell'anima. Se per esempio si sente piacere, una sottile osservazione può benissimo distinguere fino a che punto l'«io» si sappia tutt'uno con l'elemento attivo, e fino a che punto vi sia in lui un elemento passivo, in modo tale che il piacere sorga spontaneamente per l'«io». Così è anche per le altre attività dell'anima. Non bisognerebbe però confondere l'aver immagini di pensieri con l'elaborare pensieri mediante il pensare. Immagini di pensieri possono sorgere nell'anima come sogni, come vaghi suggerimenti. Questo non è pensare. Per altro qualcuno potrebbe ora dire: se il pensare è inteso così, in esso vi è nascosto il volere, e si ha allora a che fare non solo col pensare, ma anche col volere del pensare. Questa osservazione sarebbe però giu-

stificata soltanto se si intende che il vero pensare deve sempre essere voluto. Il che non ha nulla a che fare con la definizione del pensare, quale è intesa in questa esposizione. Se anche l'essenza del pensare rende necessario che esso sia voluto, quel che importa è che nulla sia voluto che, compendosi, non appaia assolutamente davanti all'«io» come propria attività, da esso controllabile. Si deve anzi dire che, per l'essenza del pensare qui caratterizzato, esso appare all'osservatore interamente voluto. Chi si dà pena di compenetrare tutto ciò che va considerato per giudicare il pensare, non potrà fare a meno di notare che questa attività dell'anima ha la proprietà di cui qui si è parlato.

Da una persona, che l'autore di questo libro stima molto come pensatore, gli è stato obiettato che non si potrebbe parlare del pensare come qui avviene, perché sarebbe solo apparenza il pensare attivo che si crede di osservare. In realtà si osserverebbero solo i risultati di un'attività non cosciente che è a base del pensare. Solo perché appunto non verrebbe osservata tale attività non cosciente, sorgerebbe l'illusione che il pensare osservato sussista per se stesso, così come si crede di vedere un movimento nel rapido susseguirsi di luci date da scintille elettriche. Anche questa obiezione poggia soltanto su un'osservazione imprecisa dello stato di fatto. Chi la fa non tiene conto che è l'«io» stesso che osserva la sua attività, stando nel pensare. L'«io» dovrebbe trovarsi fuori del pensare, per poter venir ingannato come nel rapido susseguirsi di luci date da scintille elettriche. Si potrebbe piuttosto dire: chi fa un simile paragone s'inganna moltissimo, più o meno come chi, vedendo una luce in movimento, volesse dire senz'altro che essa viene riaccesa di nuovo da mano ignota in ogni punto dove appare. No, chi nel pensare vuol vedere qualcosa di diverso da ciò che è prodotto dall'«io» stesso come attività osservabile, deve prima rendersi cieco per il semplice stato di fatto che si presenta all'osservazione, per poter quindi mettere un'attività ipotetica a base del pensare. Chi non si rende cieco a quel modo, deve riconoscere che tutto quanto egli così «aggiunge» al pen-

sare porta lontano dall'essere del pensare stesso. L'osservazione imparziale mostra che all'essere del pensare nulla si può attribuire che non si trovi nel pensare stesso. Non si può arrivare a qualcosa che produca il pensare, uscendo dalla sfera del pensare.

IV

IL MONDO COME PERCEZIONE

Attraverso il pensare sorgono concetti e idee. Che cosa sia un concetto non può venir detto con parole. Le parole possono solo far notare all'uomo che egli ha dei concetti. Quando qualcuno vede un albero, il suo pensare reagisce alla sua osservazione, all'oggetto si aggiunge una controparte ideale, ed egli considera l'oggetto e la controparte ideale come appartenentisi reciprocamente. Quando l'oggetto scompare dal suo campo d'osservazione, ne rimane solo la controparte ideale. Quest'ultima è il concetto dell'oggetto. Quanto più si allarga la nostra esperienza, tanto maggiore diventa la somma dei nostri concetti. I concetti non rimangono però isolati. Si riuniscono in un tutto ordinato. Per esempio il concetto «organismo» si unisce con altri quali: «sviluppo ordinato, crescita». Altri concetti formati da cose singole si fondono completamente in uno. Tutti i concetti che mi formo del leone si fondono nel concetto generale di «leone». In tal modo i singoli concetti si collegano in un sistema concettuale chiuso in cui ognuno di essi ha il suo posto particolare. Qualitativamente le idee non sono diverse dai concetti. Sono concetti, ma solo più ricchi di contenuto, più saturi, più vasti. Devo attribuire particolare valore a che qui si badi che come punto di partenza io ho indicato il pensare e non concetti e idee che possono venir conquistati soltanto mediante il pensare. Essi presuppongono il pensare. Non si potrà quindi semplicemente trasporre sui concetti quel che ho detto a proposito della natura del pensare poggiante su se stesso e da nulla determinato. (Faccio espressamente questa osservazione, perché qui vi è la differenza fra Hegel e me. Egli pone il concetto come elemento primo e originario).

Il concetto non può venir ricavato dall'osservazione. Questo risulta già dalla circostanza che il bambino forma lentamente e gradatamente i concetti degli oggetti che lo circondano. I concetti vengono aggiunti all'osservazione.

Un filosofo contemporaneo molto letto, Herbert Spencer,

descrive così il processo spirituale che noi compiamo di fronte all'osservazione: «Se in un giorno di settembre, camminando attraverso i campi, udiamo un fruscio a pochi passi davanti a noi e vediamo l'erba muoversi nella parte del fossato da cui sembrava che provenisse il fruscio, probabilmente noi ci dirigiamo verso quel punto per vedere che cosa produceva il fruscio e il movimento. Al nostro avvicinarsi una pernice vola nel fossato, e così la nostra curiosità è appagata: abbiamo quella che chiamiamo una spiegazione dei fenomeni. Si noti che tale spiegazione deriva da queste considerazioni: poiché in vita nostra abbiamo spessissimo sperimentato che un'alterazione dello stato di riposo di piccoli corpi accompagna il moto di altri corpi che sono tra loro, e poiché di conseguenza abbiamo generalizzato i rapporti fra tali alterazioni e tali moti, riteniamo spiegata quella particolare alterazione appena troviamo che essa rappresenta un esempio appunto di quei rapporti». Guardato con maggior precisione, il fenomeno si presenta diversamente da come qui è descritto. Quando odo il fruscio io cerco anzitutto il concetto per l'osservazione fatta. Solo quel concetto mi orienta in merito al fruscio. Chi non rifletta oltre, ode appunto il fruscio e ne è soddisfatto. Grazie al mio riflettere mi è però chiaro che devo considerare il fruscio come effetto. Dunque solo collegando il concetto di effetto con la percezione del fruscio, io vengo spinto a oltrepassare la singola osservazione e a cercare la causa. Il concetto di effetto suscita quello di causa, e io cerco allora l'oggetto-causa che trovo nella figura della pernice. Non potrò però mai arrivare ai concetti di causa ed effetto attraverso la semplice osservazione, anche estesa a numerosissimi casi. L'osservazione suscita il pensare, e soltanto questo mi indica la via per collegare la singola esperienza con un'altra.

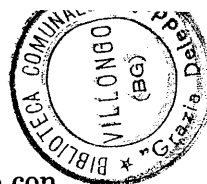
Quando si richiede da una «scienza rigorosamente oggettiva» che essa derivi il suo contenuto solo dall'osservazione, si deve in pari tempo richiedere che rinunci a ogni pensare, poiché questo per sua natura va oltre l'osservazione.

Ora è il momento di procedere dal pensare all'essere pen-

sante, perché attraverso di lui il pensare viene collegato con l'osservazione. La coscienza umana è la sede dove s'incontrano concetto e osservazione e dove essi vengono collegati fra loro. In tal modo la coscienza umana è in pari tempo caratterizzata: è l'intermediaria fra pensare e osservazione. In quanto l'uomo osserva un oggetto, questo gli appare come dato; in quanto pensa, egli appare attivo a se stesso. Considera la cosa come oggetto e se stesso come soggetto pensante. Poiché indirizza il suo pensare all'osservazione, ha coscienza degli oggetti; poiché indirizza il suo pensare su se stesso, ha coscienza di sé o autocoscienza. La coscienza umana deve di necessità essere anche autocoscienza, perché è coscienza pensante. Se infatti il pensare indirizza lo sguardo sulla propria attività, ha per oggetto la propria essenza originaria, vale a dire se stesso come soggetto.

Non si deve però dimenticare che solo con l'aiuto del pensare noi possiamo designarci come soggetti e contrapporci agli oggetti. Di conseguenza il pensare non può mai venir considerato un'attività puramente soggettiva. Il pensare è al di là di soggetto e oggetto. Esso forma anche questi due concetti come tutti gli altri. Quando, come soggetti pensanti, colleghiamo il concetto con un oggetto non dobbiamo considerare quel nesso come qualcosa soltanto soggettivo. Non è il soggetto che stabilisce il nesso, ma il pensare. Il soggetto non pensa perché è soggetto, ma appare a se stesso come un soggetto, perché è capace di pensare. L'attività che l'uomo esercita in quanto essere pensante non è quindi puramente soggettiva, ma non è né soggettiva né oggettiva; è al di là di questi due concetti. Non posso mai dire che il mio soggetto individuale pensa; esso vive piuttosto grazie al pensare. Il pensare è così un elemento che mi porta oltre me stesso e mi collega con gli oggetti. In pari tempo mi divide però da essi, in quanto mi contrappone ad essi come soggetto.

Su questo riposa la doppia natura dell'uomo: egli pensa e abbraccia così se stesso e il resto del mondo; ma per mezzo del pensare egli deve nello stesso tempo determinarsi come un individuo contrapposto alle cose.



Il prossimo passo è chiederci: come penetra nella coscienza l'altro elemento che finora abbiamo solo indicato come oggetto di osservazione e che si incontra col pensare nella coscienza stessa?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo togliere dal nostro campo di osservazione tutto ciò che già vi è stato portato dal pensare, perché il contenuto della nostra coscienza è di volta in volta sempre pervaso di concetti nei modi più diversi.

Dobbiamo pensare a un essere con intelligenza umana pienamente sviluppata che sorga dal nulla e si ponga di fronte al mondo. Ciò di cui egli si accorgerebbe, prima di mettere in attività il suo pensare, è il puro contenuto dell'osservazione. Il mondo gli mostrerebbe allora solo il semplice aggregato sconnesso di oggetti di sensazione: colori, suoni, sensazioni di pressione, di calore, di gusto, di olfatto; e poi sentimenti di piacere e di dispiacere. Tale aggregato è il contenuto della pura osservazione, priva di pensiero. Di fronte vi è il pensare che è pronto a sviluppare la sua attività, se trova un punto adatto di attacco. L'esperienza insegna presto che esso lo trova. Il pensare è in grado di tirare dei fili da un elemento di osservazione a un altro. Esso collega con questi elementi determinati concetti e li mette così in relazione fra loro. Qui sopra abbiamo appena visto come un fruscio venga collegato con un'altra osservazione per il fatto che indichiamo il primo come effetto della seconda.

Se ora ricordiamo che l'attività del pensare non ha assolutamente carattere soggettivo, non saremo nemmeno tentati di credere che abbiano solo un valore soggettivo i rapporti stabiliti mediante il pensare.

Si tratterà ora, per mezzo della riflessione pensante, di cercare il rapporto esistente fra il contenuto dell'osservazione prima indicato, datoci per via diretta, e il nostro soggetto cosciente.

Data l'incertezza del linguaggio corrente, mi sembra necessario intendermi col lettore in merito all'uso di una parola che in seguito dovrò impiegare. Chiamerò *percezioni* gli ogget-

ti diretti della sensazione di cui prima ho parlato, in quanto il soggetto cosciente ne prende conoscenza attraverso l'osservazione. Con questo nome non indico quindi il processo dell'osservazione, ma l'oggetto dell'osservazione stessa.

Non scelgo l'espressione «sensazione» perché in fisiologia essa ha un significato determinato che è più ristretto del mio concetto di percezione. Posso ben indicare come percezione un sentimento in me, ma non come sensazione, nel senso della fisiologia. Anche del mio sentimento io prendo conoscenza per il fatto che per me esso diventa percezione. E il modo in cui prendiamo conoscenza del nostro pensare mediante l'osservazione è tale che possiamo chiamare percezione anche il pensare, nel suo primo rivelarsi alla nostra coscienza.

L'uomo semplice considera le sue percezioni nel senso in cui gli appaiono immediatamente, come cose che hanno un'esistenza del tutto indipendente da lui. Quando vede un albero, egli pensa subito che esso sia nella forma in cui lo vede, con i colori che hanno le sue parti, e nel posto dove si indirizza il suo sguardo. Quando poi lo stesso uomo vede al mattino apparire il Sole all'orizzonte come un disco, e segue il corso di quel disco, egli è dell'opinione che tutto ciò esista e si svolga nel modo in cui egli lo osserva. Egli rimane fermo in tale opinione fino a quando incontra altre percezioni che contraddicono le prime. Il bambino che ancora non ha esperienze di distanze cerca di afferrare la Luna, e corregge ciò che alla prima apparenza aveva ritenuto reale, solo quando una seconda percezione si trova in contrasto con la prima. Ogni ampliamento della cerchia delle mie percezioni mi costringe a correggere la mia immagine del mondo. Questo avviene nella vita quotidiana e anche nell'evoluzione spirituale dell'umanità. L'immagine che gli antichi si facevano del rapporto della Terra col Sole e con gli altri corpi celesti dovette venir sostituita con un'altra da Copernico, perché non era più in armonia con percezioni che prima erano sconosciute. Dopo che il dottor Franz ebbe operato un cieco nato, questi disse che prima della sua operazione, attraverso le percezioni del suo tatto, si era fatta una tutt'altra

immagine della grandezza degli oggetti. Egli dovette rettificare le sue percezioni tattili mediante le sue percezioni visive.

Da che cosa deriva che noi siamo obbligati a tali continue rettifiche delle nostre osservazioni?

Una semplice riflessione dà la risposta a questa domanda. Quando mi trovo a un'estremità di un viale alberato, gli alberi all'altra estremità, lontana da me, mi appaiono più piccoli e più vicini fra loro che non quelli dove io mi trovo. La mia immagine percettiva si modifica se io cambio il posto dal quale faccio le mie osservazioni. L'aspetto in cui essa mi si presenta dipende quindi da una condizione che non è legata all'oggetto, ma a me che percepisco. Per un viale è del tutto indifferente il posto in cui mi trovo. Ma l'immagine che io ne ricevo ne dipende sostanzialmente. È altrettanto indifferente per il Sole e per il sistema planetario che gli uomini li guardino proprio dalla Terra. Ma l'immagine percettiva che si presenta agli uomini è condizionata dalla loro sede. La dipendenza dell'immagine percettiva dal nostro luogo di osservazione è la più facile da riconoscere. Più difficile diventa il problema quando impariamo a conoscere la dipendenza del nostro mondo percettivo dalla nostra organizzazione corporea e spirituale. La fisica ci mostra che nello spazio in cui udiamo un suono avvengono delle vibrazioni dell'aria, e che anche il corpo nel quale cerchiamo l'origine del suono presenta un movimento vibratorio delle sue parti. Noi percepiamo quel movimento come suono solo se abbiamo un orecchio normalmente organizzato. Senza di esso tutto il mondo rimarrebbe per noi sempre muto. La fisiologia ci insegna che vi sono persone che nulla percepiscono della splendida magnificenza di colori che ci circonda. La loro immagine percettiva mostra solo gradazioni di chiaro e scuro. Altri non percepiscono solo un determinato colore, per esempio il rosso. Alla loro immagine del mondo manca quel colore, e quindi essa è in effetti diversa da quella degli altri. Vorrei chiamare matematica la dipendenza della mia immagine percettiva dal mio posto di osservazione, e qualitativa quella dalla mia organizzazione. Mediante la prima vengono determinati i

rapporti di grandezza e le reciproche distanze delle mie percezioni, mediante la seconda le qualità delle stesse. Che io veda rossa una superficie rossa è una determinazione qualitativa che dipende dall'organizzazione del mio occhio.

Di primo acchito le mie immagini percettive sono dunque soggettive. La conoscenza del carattere soggettivo delle nostre percezioni può facilmente far dubitare se in genere vi sia qualcosa di oggettivo alla loro base. Quando sappiamo che una percezione, per esempio quella del rosso o di un certo suono, non è possibile senza una determinata conformazione del nostro organismo, si può arrivare a credere che la stessa percezione, prescindendo dal nostro organismo soggettivo, non abbia alcuna consistenza, e che senza l'atto del percepire, di cui essa è l'oggetto, non abbia alcuna specie di esistenza. Questa opinione ha trovato un classico sostenitore in George Berkeley; egli riteneva che l'uomo, dal momento in cui fosse diventato cosciente dell'importanza del soggetto per la percezione, non potesse più credere all'esistenza del mondo senza lo spirito cosciente. Egli dice: «Alcune verità sono tanto vicine ed evidenti che basta aprire gli occhi per vederle. Considero tale l'affermazione che tutto il coro dei cieli e tutto ciò che appartiene alla Terra, in una parola tutti i corpi che compongono il grandioso edificio del mondo, non hanno alcuna esistenza al di fuori dello spirito; che il loro esistere consiste nel venir percepiti o conosciuti, e che di conseguenza, fino a che non vengono realmente percepiti da me o non esistono nella mia coscienza o in quella di un altro spirito creato, essi non esistono affatto oppure esistono nella coscienza di uno spirito eterno». Secondo questa opinione non rimane più nulla della percezione, se si prescinde dal suo venir percepita. Non esiste colore se non lo si vede, non esiste suono se non lo si ode. E come colori e suoni, al di fuori dell'atto percettivo non esistono estensione, forma e moto. In nessun luogo vediamo soltanto estensione o forma, ma le vediamo sempre legate col colore o con altre proprietà indiscutibilmente dipendenti dalla nostra soggettività. Quando queste ultime scompaiono con la nostra percezione, lo stesso

deve avvenire anche per le prime che sono ad esse legate.

All'obiezione che anche se figura, colore, suono e così via hanno esistenza solo entro l'atto percettivo, debbano pur esservi cose che esistono senza la coscienza e a cui siano simili le immagini percettive coscienti, l'opinione prima esposta risponde: «Un colore può essere solo simile a un colore, una figura a una figura. Le nostre percezioni possono solo essere simili alle nostre percezioni, e a nessun'altra cosa. Anche quello che chiamiamo oggetto non è altro che un gruppo di percezioni che sono legate in un modo determinato. Se da una tavola tolgo forma, estensione, colore e così via, in breve ciò che è solo mia percezione, non rimane più nulla». Seguita fino in fondo, questa opinione porta all'affermazione: gli oggetti delle mie percezioni esistono soltanto attraverso me, cioè solo in quanto e fin tanto che io li percepisco; essi scompaiono assieme al percepire e non hanno alcun senso senza di esso. Al di fuori delle mie percezioni io non so né posso sapere di alcun oggetto.

Contro questa affermazione nulla si può obiettare finché io considero solo in generale la circostanza che la percezione è condizionata dall'organizzazione del mio soggetto. Essenzialmente diversa si porrebbe però la cosa se noi fossimo in grado di indicare quale sia la funzione del nostro percepire nel formarsi di una percezione. Sapremmo allora che cosa avviene nella percezione durante il percepire, e potremmo anche stabilire che cosa vi debba già essere prima che essa venga percepita.

La nostra osservazione viene trasferita dall'oggetto della percezione al soggetto che percepisce. Io non percepisco solo altre cose, ma percepisco me stesso. La percezione di me stesso ha anzitutto il contenuto che, di fronte alle immagini percettive che sempre vanno e vengono, io sempre rimango. La percezione dell'io può sempre sorgere nella mia coscienza, mentre ho altre percezioni. Se sono immerso nella percezione di un oggetto determinato, provvisoriamente ho solo coscienza di esso. Si può poi aggiungere la percezione del mio sé. Sono allora cosciente non solo dell'oggetto, ma anche della mia persona che è

di fronte all'oggetto e lo osserva. Non vedo soltanto un albero, ma so anche che sono io che lo vedo. So pure che in me avviene qualcosa mentre osservo l'albero. Quando l'albero scompare dal mio campo visivo, per la mia coscienza rimane una traccia di quel processo: un'immagine dell'albero. Durante la mia osservazione quell'immagine si è legata col mio sé. Esso si è arricchito; il suo contenuto ha accolto un nuovo elemento. Io chiamo quell'elemento la mia *rappresentazione* dell'albero. Non sarei mai in grado di parlare di rappresentazioni, se non le sperimentassi nella percezione del mio sé. Le percezioni verrebbero e andrebbero; io le lascerei passare. Solo per il fatto che io percepisco il mio sé e noto che con ogni percezione si modifica anche il suo contenuto, mi vedo costretto a mettere in relazione l'osservazione dell'oggetto col mio cambiamento di stato e a parlare della mia rappresentazione.

Io percepisco la rappresentazione del mio sé, così come percepisco colori, suoni di altri oggetti. Ora posso anche distinguere: io chiamo mondo esterno gli altri oggetti che mi si pongono di fronte, mentre indico come mondo interiore il contenuto della percezione del mio sé. Il non aver rilevato i rapporti fra rappresentazione e oggetto ha portato ai maggiori equivoci nella filosofia moderna. Venne messa in evidenza la percezione di un mutamento, la modificazione sperimentata dal mio sé, e si perse del tutto di vista l'oggetto che provoca la modificazione. Si è detto: noi non percepiamo gli oggetti, ma solo le nostre rappresentazioni. Non devo sapere nulla della tavola in sé che è oggetto della mia osservazione, ma solo del mutamento che avviene in me mentre percepisco la tavola. Questa concezione non va confusa con quella prima citata di Berkeley. Questi afferma la natura soggettiva del mio contenuto percettivo, ma non dice che io possa conoscere solo le mie rappresentazioni. Egli limita il mio conoscere alle mie rappresentazioni, perché è dell'opinione che non vi siano oggetti al di fuori delle rappresentazioni. Nel senso di Berkeley, la tavola che io vedo non esiste più appena io non dirigo più il mio sguardo su di essa. Di conseguenza Berkeley fa sorgere le mie

percezioni immediatamente dalla potenza di Dio. Io vedo una tavola, perché Dio suscita in me tale percezione. Berkeley non conosce quindi altri esseri reali se non Dio e gli spiriti umani. Quel che noi chiamiamo mondo esiste solo entro gli spiriti. Per Berkeley non esiste quello che l'uomo semplice chiama mondo esterno, natura corporea. Di fronte a questa opinione sta la concezione oggi dominante di Kant; essa non limita la nostra conoscenza del mondo alle nostre rappresentazioni perché sia convinta che non possano esistere cose al di fuori di tali rappresentazioni, ma perché ci stima organizzati in modo da poter sperimentare solo le modificazioni del nostro sé e non le cose in sé che determinano quelle modificazioni. Dalla circostanza che io conosca solo le mie rappresentazioni, la concezione kantiana non deduce che non esista nessun'altra esistenza indipendente da quelle rappresentazioni, ma solo che il soggetto non può direttamente accogliere in sé tale esistenza, e non può altro, «per mezzo dei suoi pensieri soggettivi, che immaginarla, fingergliela, pensarla, conoscerla, forse neppure conoscerla» (O. Liebmann: *Per l'analisi della realtà* - pag. 28). Questa concezione crede di dire qualcosa di incondizionatamente certo, qualcosa che è direttamente chiaro senza alcuna dimostrazione. «La prima massima fondamentale che il filosofo deve portare a chiara coscienza consiste nel conoscere che in un primo tempo il nostro sapere non si estende al di là delle nostre rappresentazioni. Le nostre rappresentazioni sono l'unica cosa che noi sperimentiamo e viviamo direttamente; e appunto perché le sperimentiamo in modo diretto, anche il dubbio più radicale non può sottrarci la loro conoscenza. Non è invece protetto contro il dubbio il sapere che va al di là delle nostre rappresentazioni, e prendo ora questa espressione nel senso più vasto, comprendendovi ogni fatto psichico. All'inizio del filosofare deve quindi venir posto espressamente come dubbio ogni sapere che vada al di là delle rappresentazioni». Così comincia Volkelt il suo libro sulla *Gnoseologia di Immanuel Kant*. Ciò che così è esposto come se fosse una realtà diretta ed evidente è però in effetti il risultato di un ragionamento che si

svolge come segue: «L'uomo semplice crede che esistano anche al di fuori della sua coscienza gli oggetti, così come egli li percepisce. La fisica, la fisiologia e la psicologia sembrano però insegnare che per le nostre percezioni è necessaria la nostra organizzazione, e che di conseguenza noi possiamo conoscere delle cose soltanto quel che ci trasmette la nostra organizzazione. Le nostre percezioni sono quindi modificazioni della nostra organizzazione, non cose in sé». Eduard von Hartmann ha in effetti caratterizzato il ragionamento qui indicato come quello che deve condurci al convincimento che noi possiamo avere una conoscenza diretta soltanto delle nostre rappresentazioni (cfr. la sua opera: *Il problema fondamentale della gnoseologia* - pag. 16-40). Poiché fuori del nostro organismo noi troviamo vibrazioni dei corpi e dell'aria che ci si presentano come suono, se ne deduce che quel che chiamiamo suono non è altro che una reazione soggettiva del nostro organismo alle vibrazioni del mondo esterno. Allo stesso modo si trova che colori e calore sono soltanto modificazioni del nostro organismo. Si è anzi dell'opinione che questi due generi di percezioni siano suscitati in noi dall'azione di processi nel mondo esterno, processi che sono del tutto diversi dalle esperienze di calore e di colore. Quando tali processi eccitano i nervi cutanei del mio corpo, io ho la percezione soggettiva del calore, quando colpiscono il nervo ottico io percepisco luce e colore. I miei nervi sensori rispondono quindi allo stimolo esterno con luce, colore e calore. Anche il senso del tatto non mi fornisce gli oggetti del mondo esterno, ma solo le mie reazioni. Secondo la fisica moderna si deve pensare che i corpi consistano di particelle infinitamente piccole, le molecole, e che queste non siano direttamente a contatto, ma che siano distanti fra loro. Fra di esse vi è dunque lo spazio vuoto. Attraverso le distanze esse agiscono le une sulle altre a mezzo di forze di attrazione e repulsione. Quando avvicino la mia mano a un corpo, le molecole della mia mano non toccano affatto quelle del corpo, ma fra corpo e mano rimane una certa distanza; quella che sento come resistenza del corpo non è altro che l'effetto della forza di repulsione che le

sue molecole esercitano sulla mia mano. Io sono cioè al di fuori del corpo e percepisco solo la sua azione sul mio organismo.

A completamento di queste considerazioni interviene la teoria delle cosiddette energie specifiche dei sensi, esposta da J. Müller (1801-1858). Essa afferma che ogni senso ha la proprietà di rispondere a ogni stimolo esterno solo in un modo determinato. Esercitando un'azione sul nervo ottico, sorge una percezione luminosa, sia che l'eccitazione avvenga attraverso ciò che chiamiamo luce, sia che agisca sul nervo una pressione meccanica o una corrente elettrica. D'altra parte vengono suscitate percezioni diverse nei diversi sensi mediante gli stessi stimoli esterni. Sembra derivarne che i nostri sensi possono solo fornire ciò che in essi avviene, ma nulla del mondo esterno. Essi determinano le percezioni secondo la loro natura.

La fisiologia insegna che neppure si può parlare di una diretta conoscenza di ciò che gli oggetti provocano nei nostri organi sensori. Seguendo i processi del nostro corpo, il fisiologo trova che già negli organi di senso gli effetti del moto esterno vengono modificati nel modo più svariato. Lo vediamo con maggior precisione nell'occhio e nell'orecchio. Entrambi sono organi complicatissimi che modificano sostanzialmente lo stimolo esterno, prima di portarlo al nervo corrispondente. Dall'estremità periferica del nervo lo stimolo già modificato viene ora trasmesso al cervello. Qui devono a loro volta venir eccitati gli organi centrali. Se ne conclude che il processo esterno deve subire una serie di modificazioni, prima di arrivare alla coscienza. Quel che avviene nel cervello è legato col processo esterno attraverso tanti processi intermedi che non si può più pensare a una somiglianza col primo processo. Quelli che alla fine il cervello trasmette all'anima non sono né processi esterni, né processi negli organi di senso, ma solo processi entro il cervello. Ma l'anima non percepisce direttamente neppure questi ultimi. Ciò che alla fine abbiamo nella coscienza non sono processi cerebrali, ma sensazioni. La mia sensazione del rosso non ha alcuna somiglianza col processo che si svolge nel cervello quando io sento il rosso. Esso compare nell'anima

solo come effetto e viene solo causato dal processo cerebrale. Perciò Hartmann dice (*Il problema fondamentale della gnosologia* - pag. 37): «Il soggetto percepisce quindi sempre e soltanto modificazioni dei propri stati psichici e null'altro». Quando io ho le sensazioni, queste non sono ancora raggruppate in ciò che io percepisco come cosa. Mi possono venir trasmesse dal cervello solo singole sensazioni. Le sensazioni di durezza e morbidezza mi vengono trasmesse mediante il senso del tatto, quelle di colore e luce mediante la vista. Pure esse si trovano riunite in un unico e medesimo oggetto. La riunione deve quindi venir operata solo dall'anima stessa. Vale a dire l'anima compone in corpi le singole sensazioni trasmesse dal cervello. Il mio cervello mi fornisce isolatamente, e per vie del tutto diverse, le sensazioni visive, tattili e uditive che poi l'anima compone nella rappresentazione «tromba». Questo termine finale (rappresentazione della tromba) di un processo è ciò che è dato come assolutamente primo alla mia coscienza. In esso non si trova più nulla di quel che è fuori di me e che in origine ha esercitato un'impressione sui miei sensi. Lungo il cammino verso il cervello e dal cervello all'anima, l'oggetto esterno è andato completamente perduto.

Nella storia della vita spirituale umana è difficile trovare un'altra costruzione di pensieri che sia stata composta con maggiore acume e che pure precipiti nel nulla dopo un esame più preciso. Guardiamo un po' più da vicino come essa sorga. Si parte da ciò che è dato alla coscienza semplice dalla cosa percepita. Poi si mostra che tutto quanto si trova nella cosa stessa non esisterebbe per noi se non avessimo i sensi. Senza occhio, nessun colore. Quindi il colore non esiste ancora in ciò che agisce sull'occhio. Sorge soltanto dall'azione reciproca fra occhio e oggetto. Quest'ultimo è dunque privo di colore. Ma neppure nell'occhio vi è il colore, poiché nell'occhio esiste un processo chimico o fisico che soltanto attraverso il nervo viene guidato al cervello, e che ivi dà origine a un altro processo. Neppure esso è ancora il colore. Solo mediante il processo cerebrale il colore viene suscitato nell'anima. Qui non entra

ancora nella mia coscienza, ma dall'anima viene anzi trasportato verso l'esterno, sopra un corpo. In quest'ultimo credo finalmente di percepirlo. Abbiamo percorso un circolo completo. Siamo diventati coscienti di un corpo colorato. Questo è il primo risultato. Ora comincia l'operazione del pensiero. Se io non avessi occhi, per me l'oggetto sarebbe incolore. Non posso quindi collocare il colore nel corpo. Mi metto alla sua ricerca. Lo cerco nell'occhio: invano; nel nervo: invano; nel cervello: ancora invano; nell'anima: qui lo trovo, ma non unito col corpo. Ritrovo il corpo colorato soltanto là da dove ero partito. Il circolo è chiuso. Credo di riconoscere come prodotto della mia anima ciò che l'uomo semplice pensa esistere fuori nello spazio.

Finché ci si ferma qui, tutto appare nell'ordine più bello. Ma il processo va ricominciato ancora una volta da principio. Fino ad ora ho infatti trafficato con una cosa, con una percezione esterna della quale, da uomo semplice, avevo un'idea del tutto falsa. Ero dell'opinione che essa avesse un'esistenza oggettiva, così come io la percepivo. Ora noto che essa scompare assieme alla mia rappresentazione, che essa è solo una modificazione dello stato della mia anima. Ho dunque in generale il diritto, nelle mie considerazioni, di partire ancora dalla cosa? posso dire che essa agisce sulla mia anima? Da ora in poi dovrò trattare come una rappresentazione anche il tavolo del quale avevo creduto che agisse su di me e suscitasse in me una rappresentazione di se stesso. Di conseguenza sono allora puramente soggettivi anche i miei organi sensori e i processi relativi. Non ho diritto di parlare di un occhio reale, ma solo della mia rappresentazione dell'occhio. Altrettanto è per i nervi conduttori e per i processi cerebrali, e non meno per il processo nell'anima stessa mediante il quale devono venir costruite le cose, movendo dal caos delle molteplici sensazioni. Se percorro ancora una volta le parti del mio atto conoscitivo, presupponendo la giustezza del primo giro di pensieri, l'atto conoscitivo si mostra come una trama di rappresentazioni che, proprio in quanto tali, non possono agire le une sulle altre. Non posso dire che la mia rappresentazione dell'oggetto agisce sul-

la mia rappresentazione dell'occhio, e che da questa azione reciproca risulta la rappresentazione del colore. Ma non ne ho neppure bisogno, perché appena mi è chiaro che i miei organi sensori e la loro attività, che i miei processi nei nervi e nell'anima mi possono venir dati solo mediante la percezione, il descritto processo di pensiero si mostra in tutta la sua completa assurdità. È vero: per me non esiste percezione senza il corrispondente organo sensorio. E tanto meno esiste un organo sensorio senza percezione. Dalla mia percezione del tavolo posso passare all'occhio che lo vede e ai nervi della pelle che lo toccano; ma posso solo apprendere dalla percezione quel che avviene nell'occhio e nei nervi.

Qui rilevo subito che nel processo che avviene nell'occhio non vi è traccia di somiglianza con ciò che percepisco come colore. Non posso distruggere la mia percezione del colore mostrando il processo che avviene nell'occhio mentre vi si svolge la percezione. Altrettanto poco ritrovo il colore nei processi dei nervi e del cervello; collego solo nuove percezioni all'interno del mio organismo con le prime che l'uomo semplice trasferisce all'esterno del suo organismo. Passo solo da una percezione alle altre.

L'intera serie di deduzioni contiene inoltre un salto. Io sono in grado di seguire i processi del mio organismo fino a quelli del mio cervello, anche se i presupposti diventano sempre più ipotetici quanto più mi avvicino ai processi centrali del cervello. La via dell'osservazione *esteriore* cessa col processo nel mio cervello, e precisamente con quello che percepirei se potessi trattare il cervello con mezzi e metodi fisici e chimici. La via dell'osservazione *interiore* comincia invece con la sensazione e arriva fino alla costruzione delle cose mediante il materiale delle sensazioni stesse. Nel passaggio dal processo cerebrale alla sensazione la via dell'osservazione è interrotta.

La concezione caratterizzata, che in contrasto col punto di vista della coscienza ingenua che essa chiama realismo ingenuo si indica come idealismo critico, commette l'errore di prendere una percezione come rappresentazione, ma di pren-

dere le altre proprio nel senso del realismo ingenuo che essa in apparenza combatte. Vuole dimostrare il carattere rappresentativo delle percezioni, assumendo però ingenuamente le percezioni del proprio organismo come fatti di valore oggettivo; e inoltre non vede che confonde fra loro due campi di osservazione fra i quali non può trovare alcun legame.

L'idealismo critico può confutare il realismo ingenuo solo assumendo alla maniera di quest'ultimo l'organismo umano come oggettivamente esistente. Nell'istante in cui diviene cosciente della completa omogeneità delle percezioni del nostro organismo con quelle considerate oggettivamente esistenti dal realismo ingenuo, l'idealismo critico non può più appoggiarsi sulle prime come su un terreno sicuro. Dovrebbe considerare anche l'organismo umano soggettivo come semplice riunione di rappresentazioni. Andrebbe però così perduta la possibilità di pensare che il contenuto del mondo percepito sia ottenuto mediante l'organizzazione spirituale. Si dovrebbe supporre che la rappresentazione «colore» sia solo una modificazione della rappresentazione «occhio». Il cosiddetto idealismo critico non può venir dimostrato senza chiedere un prestito al realismo ingenuo. Quest'ultimo viene confutato solo mantenendo arbitrariamente valide le sue premesse in un altro campo.

Risulta quindi certo: mediante ricerche nel campo della percezione l'idealismo critico non può venir dimostrato, né la percezione può venir spogliata del suo carattere oggettivo.

Ma ancor meno può venir posta come evidente per se stessa, e quindi da non dimostrare, la frase: «Il mondo percepito è una mia rappresentazione». Schopenhauer comincia la sua opera principale: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, con le parole: «Il mondo è una mia rappresentazione. Questa è una verità valida per ogni essere vivente e cosciente, benché soltanto l'uomo possa portarla nella riflessa coscienza astratta; facendolo realmente, in lui è già entrata la riflessione filosofica. Per lui diventa allora preciso e certo che egli non conosce né il Sole né la Terra, ma sempre e soltanto un occhio che vede il Sole e una mano che tocca la Terra, che il mondo che

lo circonda esiste solo come rappresentazione, vale a dire esiste solo rispetto a qualcuno che se lo rappresenta, cioè a se stesso. Se una qualsiasi verità può venir stabilita a priori, è proprio questa, poiché essa è l'espressione di quella forma di ogni possibile e pensabile esperienza, più generale di tutte le altre, quali tempo, spazio e causalità, perché tutte queste appunto già la presuppongono...». Tutto il discorso naufraga per la circostanza da me già prima indicata che l'occhio e la mano sono percezioni quanto il Sole e la Terra. Nel senso di Schopenhauer e usando il suo modo di esprimersi, di fronte al suo discorso se ne potrebbe mettere un altro: «Il mio occhio che vede il Sole e la mia mano che tocca la terra sono mie rappresentazioni, proprio come il Sole e la Terra stessi». Ma è senz'altro chiaro che così annullo tutto il suo discorso, perché solo il mio occhio reale e la mia mano reale, non le mie rappresentazioni di occhio e mano, possono avere in sé le rappresentazioni di Sole e Terra come loro modificazioni. L'idealismo critico può però parlare solo delle rappresentazioni.

L'idealismo critico è del tutto inadatto a fornire un'idea in merito al rapporto fra percezione e rappresentazione. Esso non può intraprendere la separazione, indicata alla pag. 50, fra ciò che avviene nella percezione durante il percepire, e ciò che deve già esservi nella percezione prima di venir percepita. A questo scopo si deve dunque battere un'altra strada.

LA CONOSCENZA DEL MONDO

Dalle considerazioni precedenti deriva l'impossibilità, mediante l'esame del contenuto delle nostre osservazioni, di raggiungere la dimostrazione che le nostre percezioni sono rappresentazioni. Tale dimostrazione deve in sostanza venir raggiunta mostrando che, se il processo della percezione avviene nel modo in cui lo si pensa in base alla concezione del realismo ingenuo, riguardo alla costituzione psicologica e fisiologica dell'individuo, non abbiamo allora a che fare con cose in sé, ma solo con le nostre rappresentazioni delle cose. Se quindi il realismo ingenuo, seguito logicamente, conduce a risultati che sono in diretto contrasto con le sue premesse, queste devono venir considerate inadatte per costruire una concezione del mondo, e quindi abbandonate. In ogni caso non è lecito rifiutare le premesse e conservare le deduzioni, come fa l'idealista critico che pone quella dimostrazione alla base della sua affermazione: il mondo è una mia rappresentazione. (Nel suo libro *Il problema fondamentale della gnoseologia*, Eduard von Hartmann dà un'ampia esposizione di tale dimostrazione).

Un problema è la giustezza dell'idealismo critico, un altro la forza di persuasione delle sue prove. Parleremo del primo più avanti nella nostra trattazione. La forza di persuasione delle sue prove è però uguale a zero. Quando si costruisce una casa e nel costruire il primo piano crolla il pianterreno, precipita insieme anche il primo piano. Il realismo ingenuo e l'idealismo critico si comportano come quel pianterreno nei confronti del primo piano.

Per chi è dell'opinione che tutto il mondo percepito sia solo rappresentazione, e precisamente l'effetto sulla mia anima di cose a me sconosciute, il vero e proprio problema della conoscenza non riguarda naturalmente solo le rappresentazioni esistenti nell'anima, ma anche le cose poste al di là della nostra coscienza e indipendenti da noi. Egli domanda: «Quanto possiamo conoscere indirettamente di queste ultime, dato che esse

non sono direttamente accessibili alla nostra osservazione?» Chi si pone in questa prospettiva si preoccupa non del legame interiore fra le sue percezioni coscienti, ma delle loro cause non più coscienti che hanno un'esistenza indipendente da lui, mentre, secondo la sua opinione, le percezioni scompaiono appena egli distoglie i suoi sensi dalle cose. In questa prospettiva la nostra coscienza agisce come uno specchio, le cui immagini di determinate cose scompaiono nel momento in cui la sua superficie riflettente non è più rivolta verso di esse. Chi però non vede le cose stesse, ma solo le loro immagini, deve dedurre indirettamente le proprietà delle prime dal comportamento delle seconde. In questa posizione sta la scienza moderna la quale usa le percezioni solo come ultimo mezzo per comprendere i processi della materia che si trovano dietro le percezioni e che soli sono veri. Quand'anche il filosofo, idealista critico, ammette un essere, si sforza allora di conoscere tale essere solo per mezzo dell'utilizzazione indiretta delle rappresentazioni. Il suo interesse salta al di là del mondo soggettivo delle rappresentazioni e si occupa di ciò che le origina.

L'idealista critico può però anche arrivare a dire: «Io sono rinchiuso nel mio mondo delle rappresentazioni e non posso uscirne. Se penso una cosa dietro le mie rappresentazioni, anche questo pensiero non è altro che una mia rappresentazione». Quell'idealista o negherà allora del tutto la cosa in sé, o almeno dichiarerà che per noi uomini essa non ha alcuna importanza, ossia che è come se non ci fosse perché non possiamo saperne nulla.

A un idealista critico di questa specie tutto il mondo appare come un sogno di fronte al quale ogni impulso conoscitivo sarebbe semplicemente privo di senso. Per lui possono esservi solo due generi di uomini: gli ingenui che ritengono cose reali le trame dei loro sogni, e i saggi che vedono la nullità di quel mondo di sogni e che a poco a poco devono perdere ogni piacere di occuparsene. In questa prospettiva anche la propria persona può diventare una semplice immagine di sogno. Proprio come fra le immagini del sogno appare anche la nostra immagine,

così nella coscienza di veglia alla rappresentazione del mondo esterno si aggiunge la rappresentazione del proprio io. Nella coscienza non abbiamo allora il nostro vero io, ma solo la nostra rappresentazione dell'io. Chi nega che vi siano cose, o almeno che noi possiamo saperne qualcosa, deve anche negare l'esistenza e comunque la conoscenza della propria personalità. L'idealista critico giunge così all'affermazione: «Tutta la realtà si trasforma in un sogno meraviglioso, senza una vita di cui si sogni e senza uno spirito che sogni; in un sogno che nel sogno dipende da se stesso». (Cfr. Fichte: *La missione dell'uomo*).

La vita stessa deve perdere ogni interesse scientifico, indifferentemente per chi crede di riconoscere la vita quotidiana come un sogno, dietro al quale nulla si supponga, oppure per chi riferisca le sue rappresentazioni a cose reali. Mentre però per chi crede esaurito nel sogno il tutto a noi accessibile ogni scienza è un non-senso, per chi si crede autorizzato a trarre conclusioni sulle cose dalle rappresentazioni, la scienza consiste nella ricerca delle «cose in sé». La prima di queste concezioni del mondo può venir indicata col nome di 'illusionismo assoluto', la seconda concezione è chiamata 'realismo trascendentale' dal suo più coerente rappresentante: Eduard von Hartmann (1).

Entrambe queste concezioni hanno in comune col realismo ingenuo il fatto che cercano di prender piede nel mondo attraverso un'analisi delle percezioni. Ma in questo campo non possono trovare un punto fermo in nessun luogo.

(1) Nel senso di questa concezione del mondo viene detta trascendentale una conoscenza la quale crede di sapere che sulle cose in sé non si possa direttamente dire qualcosa, ma che dal soggettivo noto trae invece indirettamente conclusioni sull'ignoto posto al di là del soggettivo (trascendente). Secondo questa concezione la cosa in sé è al di là della sfera del mondo per noi direttamente conoscibile, vale a dire è trascendente. Il nostro mondo può però venir riferito trascendentalmente al trascendente. La concezione di Hartmann si chiama realismo perché va al trascendente, reale, partendo dal soggettivo, ideale.

Un problema principale per il seguace del realismo trascendentale dovrebbe essere: «Come fa l'io a creare il mondo delle rappresentazioni, traendolo da se stesso?». Un tentativo serio di conoscenza si può occupare di un mondo di rappresentazioni datoci, che scompare appena chiudiamo i nostri sensi al mondo esterno, in quanto lo stesso mondo di rappresentazioni è il mezzo per indagare indirettamente il mondo dell'io, esistente di per sé. Se le cose della nostra esperienza fossero rappresentazioni, allora la nostra vita quotidiana assomiglierebbe a un sogno, e la conoscenza della vera realtà al risveglio. Anche le nostre immagini di sogno ci interessano fin che sogniamo, e di conseguenza non ne vediamo la natura di sogno. Nel momento del risveglio non ci occupiamo più del nesso interno delle nostre immagini di sogno, ma dei processi fisici, fisiologici e psicologici che ne stanno a base. Altrettanto poco può occuparsi del nesso interno dei fenomeni del mondo il filosofo che ritiene il mondo stesso una sua rappresentazione. Nel caso che egli ammetta in genere l'esistenza di un io, non si domanderà come si colleghi una delle sue rappresentazioni con un'altra, ma che cosa avvenga nell'anima, indipendentemente da lui, mentre la sua coscienza contiene una determinata serie di rappresentazioni. Se sogno di bere del vino che mi produce un bruciore in gola, e poi mi risveglio con uno stimolo di tosse (cfr. Weygandt: *Origine dei sogni*, 1893), nel momento del risveglio l'azione del sogno cessa per me di avere interesse. La mia attenzione è solo ancora rivolta ai processi fisiologici e psicologici attraverso i quali si manifesta simbolicamente nel sogno l'impulso della tosse. In modo analogo il filosofo, quando è convinto del carattere di rappresentazione del mondo dato, deve saltare subito da questo all'anima reale che vi si nasconde dietro. Peggio è poi se l'illusionismo nega del tutto l'io in sé dietro le rappresentazioni, o almeno lo considera inconoscibile. A un'idea simile può condurre con facilità l'osservazione che, se di fronte al sogno vi è lo stato di veglia nel quale abbiamo occasione di rilevare i sogni e di riferirli a nessi reali, non abbiamo alcuno stato che sia in un nesso simile con la vita

cosciente di veglia. A chi segue questa opinione sfugge che vi è qualcosa che nella realtà, rispetto al puro percepire, si comporta come l'esperienza nello stato di veglia rispetto al sogno. Questo qualcosa è il pensare.

All'uomo ingenuo non può venir imputata la mancanza di comprensione che qui viene indicata. Egli si abbandona alla vita e ritiene le cose reali, così come gli si presentano nell'esperienza. Il primo passo da muovere per superare questa opinione può però solo consistere nella domanda: «Come si comporta il pensare rispetto alla percezione?» Indifferentemente che la percezione continui a persistere o no nella forma a me data, prima e dopo la mia rappresentazione, se voglio dirne qualcosa, ciò può avvenire solo con l'aiuto del pensare. Se dico: «Il mondo è una mia rappresentazione», esprimo il risultato di un processo di pensiero, e se il mio pensare non è applicabile al mondo, tale risultato è un errore. Fra la percezione e ogni asserzione relativa ad essa si inserisce il pensare.

Abbiamo già visto la ragione per la quale viene di solito trascurato il pensare nello studio delle cose (cfr. a pag. 31 e seguenti). Essa consiste nel fatto che noi dirigiamo la nostra attenzione solo all'oggetto sul quale pensiamo, e non contemporaneamente anche al pensare. La coscienza ingenua tratta quindi il pensare come qualcosa che nulla ha a che fare con le cose, che ne rimane anzi del tutto in disparte e fa le sue riflessioni sul mondo. L'immagine che il pensatore forma dei fenomeni del mondo non appare come qualcosa che appartiene alle cose, ma che esiste solo nella testa dell'uomo; il mondo è completo anche senza quell'immagine. Il mondo è completo e finito in tutte le sue sostanze e forze, e l'uomo si fa un'immagine di tale mondo. A chi pensa così si deve solo domandare: con quale diritto dichiarate il mondo completo senza il pensare? non produce forse il mondo con la stessa necessità il pensare nella testa dell'uomo e i fiori sulla pianta? Mettete un seme nel terreno. Getterà radice e fusto. Svilupperà foglie e fiori. Mettetevi ora di fronte alla pianta: essa si lega nella vostra anima con un determinato concetto. Perché questo concetto apparter-

rebbe all'intera pianta meno della foglia e del fiore? Voi dite che foglie e fiori esistono senza un soggetto che percepisce, mentre il concetto appare soltanto quando l'uomo si pone dinanzi alla pianta. Certo, ma anche fiori e foglie nascono sulla pianta solo quando vi sia la terra in cui possa venir posto il seme, quando vi siano luce e aria in cui possano svilupparsi foglie e fiori. Proprio così nasce il concetto della pianta, quando una coscienza pensante si avvicina alla pianta.

È del tutto arbitrario considerare una totalità, un intero, la somma di ciò che sperimentiamo di una cosa mediante la sola percezione, e considerare quel che risulta mediante l'attività pensante come qualcosa di aggiunto, che nulla abbia a che fare con la cosa stessa. Se oggi ricevo un bocciuolo di rosa, l'immagine che si offre alla mia percezione è in sé conclusa solo in un primo tempo. Se metto il bocciuolo nell'acqua, domani avrò un'immagine tutta diversa del mio oggetto. Se non distacco gli occhi dal bocciuolo di rosa, vedrò trasformarsi lo stato odierno in quello di domani attraverso innumerevoli e continui passaggi intermedi. L'immagine che mi si presenta in un determinato istante è solo un ritaglio casuale dell'oggetto concepito in un continuo divenire. Se non metto il bocciuolo nell'acqua esso non sviluppa tutta una serie di stati che esistono in esso come possibilità. Domani potrebbe essermi impossibile osservare ulteriormente il fiore, e ne avrei quindi un'immagine incompleta.

È un'opinione del tutto fallace, legata a casualità, il dichiarare che l'immagine che si presenta in un determinato momento è la cosa.

Altrettanto poco è lecito considerare la cosa come la somma degli elementi percepiti. Sarebbe possibilissimo che uno spirito potesse ricevere il concetto, unito e contemporaneo con la percezione. A un tale spirito non verrebbe mai in mente di considerare il concetto come qualcosa di non appartenente alla cosa stessa. Dovrebbe attribuirgli un'esistenza legata inseparabilmente con la cosa.

Voglio essere ancora più preciso con un esempio. Se getto

una pietra in direzione orizzontale attraverso l'aria, io la vedo successivamente in diverse posizioni. Collego le posizioni con una linea. In matematica imparo a conoscere varie linee, fra cui anche la parabola. Conosco la parabola come una linea che risulta quando un punto si muove seguendo una determinata legge. Se esamino le condizioni in cui si muove la pietra gettata, trovo che la linea del suo moto è identica a quella che conosco come parabola. Che la pietra si muova proprio seguendo una parabola è la conseguenza delle condizioni date e ne deriva di necessità. La forma della parabola fa parte dell'intero fenomeno, come ogni altra cosa che in esso va considerata. Allo spirito sopra descritto, che non debba prendere la via del pensare, non sarebbe data solo una somma di sensazioni visive in diverse posizioni, ma, unito al fenomeno, anche la forma parabolica della traiettoria che noi aggiungiamo al fenomeno in seguito, mediante il pensare.

Non dipende dagli oggetti che essi ci siano dati in un primo tempo senza i relativi concetti, ma dalla nostra organizzazione spirituale. La nostra entità complessiva funziona in modo che, per ogni cosa della realtà, gli elementi relativi le fluiscono da due parti: da parte del percepire e da parte del pensare.

Non ha nulla a che fare con la natura delle cose il modo in cui io sono organizzato per afferrarle. La separazione fra percepire e pensare esiste solo nel momento in cui io, quale osservatore, mi pongo di fronte alle cose. Quali elementi facciano parte delle cose e quali no, non può però dipendere dal modo in cui io pervengo alla conoscenza di quegli elementi.

L'uomo è un essere limitato. Anzitutto è un essere fra altri esseri. La sua esistenza è inserita nello spazio e nel tempo. Di conseguenza gli può venir sempre data solo una parte limitata dell'intero universo. Questa parte limitata, temporalmente e spazialmente, confina però tutt'intorno con qualcosa d'altro. Se la nostra esistenza fosse legata con le cose in modo che ogni divenire del mondo fosse anche nello stesso tempo un nostro divenire, allora non vi sarebbe distinzione fra noi e le cose. Ma allora non vi sarebbero per noi neppure le singole cose. Tutto il

divenire fluirebbe con continuità da una cosa all'altra. Il cosmo sarebbe un'unità e una totalità in sé conclusa. La corrente del divenire non avrebbe in nessuna parte un'interruzione. A causa della nostra limitazione ci appare come particolarità ciò che in effetti non è tale. In nessun luogo la singola qualità del rosso esiste separatamente di per sé. Essa è da ogni parte circondata da altre qualità, delle quali è parte e senza le quali non potrebbe esistere. Per noi è però una necessità mettere in rilievo certe parti del mondo e considerarle a sé. Il nostro occhio può solo afferrare singoli colori uno dopo l'altro da un insieme complesso di colori; il nostro intelletto può solo afferrare singoli concetti da un sistema di concetti collegati fra loro. Questa separazione è un atto soggettivo, condizionato dalla circostanza che noi non ci identifichiamo col processo del mondo, ma che siamo esseri fra altri esseri.

Si tratta ora di determinare la posizione dell'essere che noi siamo, rispetto agli altri esseri. Tale determinazione deve essere distinta dal semplice divenire coscienti del nostro sé. Quest'ultimo dipende dal percepire, come il divenire coscienti di ogni altra cosa. L'autopercezione mi mostra una somma di proprietà che io riassumo nel complesso della mia persona, come riassumo nell'unità «oro» le altre proprietà: giallo, risplendente, metallico, duro, e così via. L'autopercezione non mi porta fuori dal campo di ciò che mi appartiene. L'autopercezione va distinta dalla determinazione pensante di me stesso. Come mediante il pensare io inserisco una singola percezione del mondo esterno nel complesso del mondo, così mediante il pensare io inserisco le percezioni fatte su di me nel processo del mondo. La mia autopercezione mi chiude entro determinati confini; il mio pensare nulla ha a che fare con tali confini. In questo senso io sono un essere doppio. Sono chiuso in un campo che percepisco come quello della mia persona, ma sono portatore di un'attività che determina da una sfera più elevata la mia limitata esistenza. Il nostro pensare non è individuale come il nostro percepire e il nostro sentire. È universale. Esso acquista un'impronta individuale in ogni singolo uomo solo perché rife-

rito ai suoi individuali sentire e percepire. I singoli uomini si distinguono fra loro mediante quelle particolari sfumature del pensare universale. Un triangolo ha solo un singolo concetto. Per il contenuto di quel concetto è indifferente se lo afferra il portatore della coscienza umana A oppure B. Ma viene afferrato in modo individuale da ognuno dei due portatori di coscienza.

Contro quest'idea sta un pregiudizio umano difficile da superare. Esso non permette di vedere che il concetto del triangolo, afferrato dalla mia testa, è lo stesso di quello afferrato dalla testa del mio prossimo. L'uomo semplice si ritiene il creatore dei suoi concetti. Egli crede quindi che ognuno abbia concetti suoi propri. Superare questo pregiudizio è una delle esigenze fondamentali del pensare filosofico. L'unico concetto del triangolo non diviene una pluralità per il fatto di venir pensato da molti, perché il pensare dei molti è esso stesso un'unità.

Nel pensare ci è dato l'elemento che riunisce in un tutto la nostra particolare individualità con il cosmo. In quanto abbiamo sensazioni e sentimenti (e anche percezioni), siamo esseri singoli; in quanto pensiamo siamo l'essere uno e universale che tutto pervade. Questa è la profonda ragione della nostra doppia natura: vediamo nascere in noi una forza schietta e assoluta, una forza che è universale; non impariamo però a conoscerla al suo irradiare dal centro dell'universo, ma in un punto della periferia. Se fosse vero il primo caso, al momento in cui diveniamo coscienti conosceremmo tutto il mistero del mondo. Poiché invece siamo in un punto della periferia e troviamo racchiusa la nostra esistenza entro determinati limiti, dobbiamo imparare a conoscere la sfera che si trova al di fuori del nostro essere con l'aiuto del pensare che si manifesta in noi movendo dalla generale esistenza universale.

Per il fatto che in noi il pensare va al di là del nostro essere particolare e si riallaccia alla generale esistenza universale, sorge in noi l'impulso alla conoscenza. Esseri senza l'attività del pensare non hanno questo impulso. Se cose estranee si

pongono loro di fronte, non nascono per questo delle domande. Le cose estranee rimangono esterne a tali esseri. Di fronte alla cosa esterna, per gli esseri pensanti sorge il concetto. Esso è ciò che della cosa riceviamo non dal di fuori, ma da dentro. La conoscenza deve fornire il pareggio, deve riunire i due elementi, quello interiore e quello esterno.

La percezione non è quindi nulla di finito, di conchiuso, ma un lato della realtà totale. L'altro lato è il concetto. L'atto conoscitivo è la sintesi di percezione e concetto. La percezione e il concetto di una cosa formano quindi la cosa intera.

L'esposizione che precede fornisce la prova che è assurdo cercare nei singoli esseri del mondo qualcosa di comune, al di fuori del contenuto ideale fornitoci dal pensare. Devono cioè fallire tutti i tentativi tendenti a un'altra unità universale, diversa da questo contenuto ideale in sé coerente che noi otteniamo mediante il pensare applicato alle nostre percezioni. Non possono valere come unità universale né un Dio umanamente personale, né energia o materia, né la volontà senza idee di Schopenhauer. Queste entità fanno tutte parte solo di un settore limitato della nostra osservazione. In noi percepiamo solo la personalità umana limitata, nelle cose esterne l'energia e la materia. Per quanto riguarda la volontà, essa può solo valere come l'estrinsecazione della nostra limitata personalità. Schopenhauer vuole evitare di fare del pensare «astratto» il portatore dell'unità universale, e cerca invece qualcosa che gli si presenti direttamente come reale. Questo filosofo crede che non arriveremo proprio mai a comprendere il mondo, se non lo consideriamo come mondo esterno. «Invero non si troverebbe mai il ricercato significato del mondo che mi sta di fronte solo come mia rappresentazione, oppure del passaggio, come mera rappresentazione del soggetto conoscente, da esso a quello che inoltre può essere, se l'indagatore medesimo non fosse altro che il puro soggetto conoscente (alata testa d'angelo, senza corpo). Ma egli ha invece radici in quel mondo, vi si trova come individuo; vale a dire il suo conoscere, veicolo condizionatore di tutto il mondo come rappresentazione, avviene però

attraverso un corpo le cui emozioni, come è stato mostrato, sono per l'intelletto il punto di partenza per la comprensione di quel mondo. Per il soggetto che è soltanto conoscente quel corpo è una rappresentazione uguale a ogni altra, un oggetto fra gli oggetti: i movimenti e le azioni del corpo gli sono noti allo stesso modo delle modificazioni di tutti gli altri oggetti visibili, e gli sarebbero del pari estranei e incomprensibili se il loro significato non gli fosse svelato in tutt'altro modo... Al soggetto del conoscere, che per la sua identità col corpo si presenta come individuo, il corpo è dato in due modi diversissimi: una volta come rappresentazione in un aspetto comprensibile, come oggetto fra oggetti, sottoposto alle loro leggi; ma poi anche in pari tempo in un modo del tutto diverso, vale a dire come ciò che a ognuno è direttamente noto ed è indicato con la parola 'volontà'. Ogni vero atto della sua volontà è subito e immancabilmente anche un movimento del suo corpo: egli non può veramente volere l'atto, senza in pari tempo percepire che esso appare come movimento del corpo. L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due stati diversi oggettivamente riconosciuti e riuniti dal legame della causalità, non stanno fra loro nel rapporto di causa ed effetto; sono invece una sola e medesima cosa, solo data in due modi completamente diversi: una volta in modo diretto, e una volta comprensibile per l'intelletto». Dopo queste spiegazioni, Schopenhauer si crede giustificato a trovare l'«oggettività» della volontà nel corpo dell'uomo. È dell'opinione di sentire in concreto nelle azioni del corpo direttamente una realtà, la cosa in sé. Contro queste esposizioni deve venir obiettato che per noi le azioni del nostro corpo giungono alla coscienza solo attraverso autopercezioni, e che come tali non hanno nulla in più di altre percezioni. Se vogliamo conoscere la loro essenza, possiamo solo farlo mediante l'osservazione pensante, vale a dire inserendole nel sistema ideale dei nostri concetti e delle nostre idee.

Profondamente radicata nella coscienza dell'uomo ingenuo è l'opinione che il pensare sia astratto, senza alcun contenuto concreto. Esso potrebbe al massimo fornire una controimma-

gine «ideale» dell'unità universale, ma non l'unità stessa. Chi giudica così non ha mai avuto ben chiaro che cosa sia la percezione senza il concetto. Osserviamo soltanto il mondo della percezione: esso appare un mero accostamento di cose nello spazio e nel tempo, un aggregato di singole cose sconnesse. Nessuna delle cose che entrano ed escono dalla scena della percezione ha direttamente a che fare con le altre che vengono percepite. Il mondo è una varietà di oggetti equivalenti. Nessuno ha una parte maggiore di un altro nel congegno del mondo. Se dobbiamo capire quando un fatto ha una maggiore importanza di altri, dobbiamo interrogare il nostro pensare. Senza il pensare attivo, l'organo rudimentale di un animale, senza importanza per la sua vita, ci appare di uguale valore della più importante parte del corpo. I singoli fatti appaiono nella loro importanza, in sé e per le rimanenti parti del mondo, solo quando il pensare tira le sue fila da essere a essere. L'attività del pensare è piena di contenuto; solo mediante un ben determinato e concreto contenuto io, posso infatti sapere perché la chiocciola sia a un gradino di organizzazione inferiore del leone. Il solo vederla, la percezione, non mi dà alcun contenuto che possa istruirmi in merito alla perfezione di un organismo.

Il pensare porta questo contenuto incontro alla percezione, movendo dal mondo dei concetti e delle idee dell'uomo. In contrapposizione al contenuto della percezione che ci è dato dall'esterno, il contenuto del pensiero appare nell'interno. Vogliamo chiamare 'intuizione' la forma in cui esso appare in un primo tempo. Per il pensare essa è ciò che per la percezione è l'osservazione. Intuizione e osservazione sono le fonti della nostra conoscenza. Di fronte a una cosa del mondo osservata noi rimaniamo estranei fino a che nella nostra interiorità non abbiamo l'intuizione corrispondente; essa completa per noi la parte della realtà mancante nella percezione. La piena realtà rimane inaccessibile per chi non ha la capacità di trovare le intuizioni corrispondenti alle cose. Come il daltonico vede solo differenze di luminosità e non qualità di colore, così chi non ha

intuizioni può solo osservare frammenti sconnessi di percezioni.

Spiegare una cosa, renderla comprensibile, non significa altro se non ricollocarla nel complesso da cui era stata strappata per la disposizione prima descritta della nostra organizzazione. Non esiste una cosa staccata dal resto del mondo. Ogni separazione ha solo un valore soggettivo per la nostra organizzazione. L'insieme del mondo si scompone per noi in sopra e sotto, prima e dopo, causa ed effetto, cosa e rappresentazione, materia ed energia, oggetto e soggetto, e così via. Ciò che nell'osservazione ci si presenta sotto forma di cose singole, si ricomponpe pezzo a pezzo mediante il mondo coordinato e unitario delle nostre intuizioni; e mediante il pensare ricomponiamo in unità ciò che avevamo ricevuto separato attraverso le percezioni.

L'enigmaticità di una cosa deriva dal suo esistere separata. Ma questo è provocato da noi, e nell'ambito del mondo dei concetti può venir anche da noi eliminato.

Al di fuori di pensare e percepire, nulla ci è dato direttamente. Sorge ora la domanda: sulla base delle considerazioni fatte qual è il significato della percezione? Abbiamo sì riconosciuto che crolla di per sé la dimostrazione data dall'idealismo critico in merito alla natura soggettiva delle percezioni; ma il riconoscere l'errore della dimostrazione ancora non significa che la cosa stessa riposi sopra un errore. Nella sua dimostrazione l'idealismo critico non parte dalla natura assoluta del pensare; ma si basa sul fatto che il realismo ingenuo, seguito conseguentemente, nega se stesso. Come si pone il problema, se viene riconosciuto il carattere assoluto del pensare?

Supponiamo che alla mia coscienza si presenti una determinata percezione, per esempio quella del rosso. Se continuo ad osservare, la percezione si mostra connessa con altre percezioni, per esempio con quella di una determinata forma e con altre percezioni tattili e di calore. Qualifico questo insieme come un oggetto del mondo sensibile. Posso ora chiedermi che altro si trovi nella porzione di spazio nel quale mi appaiono le

suddette percezioni, oltre a quelle descritte. In quella parte di spazio troverò processi meccanici e chimici, e altri ancora. Poi procedo ed esamino i processi che trovo lungo la via dall'oggetto al mio organo di senso. Posso trovare processi di moto in un mezzo elastico che, nella loro essenza, nulla hanno in comune con le percezioni originarie. Ottengo il medesimo risultato esaminando le successive trasmissioni dall'organo di senso al cervello. In ognuno di questi settori io ho nuove percezioni; ma quello che si inserisce come legame attraverso tutte queste percezioni separate spazialmente e temporalmente, è il pensare. Le vibrazioni dell'aria che trasmettono il suono mi sono date come percezioni, proprio come il suono. Solo il pensare collega fra loro tutte queste percezioni e le mostra nei loro reciproci rapporti. Non possiamo dire che, oltre il direttamente percepito, vi sia altro se non ciò che viene conosciuto mediante i nessi ideali fra le percezioni (scopribili per mezzo del pensare). La relazione fra oggetti e soggetti delle percezioni, che va al di là del mero percepito, è dunque solo ideale, vale a dire esprimibile soltanto per mezzo di concetti. Solo nel caso che io potessi percepire come l'oggetto della percezione agisce sul soggetto della percezione stessa, o viceversa, se io potessi osservare la costruzione della struttura della percezione da parte del soggetto, sarebbe possibile parlare come fanno la fisiologia moderna e l'idealismo critico costruito su di essa. Tale concezione confonde un rapporto ideale (dell'oggetto col soggetto) con un processo del quale si potrebbe parlare soltanto se fosse percepibile. La proposizione «nessun colore senza l'occhio che lo percepisca» non può quindi avere il significato che l'occhio produce il colore, ma solo che esiste un nesso ideale, conoscibile mediante il pensare, fra la percezione «colore» e la percezione «occhio». La scienza empirica dovrà stabilire come si comportino fra loro le proprietà dell'occhio e quelle dei colori, attraverso quali dispositivi l'organo della vista trasmetta le percezioni dei colori, e così via. Io posso osservare come una percezione segua a un'altra, in che rapporti sia spazialmente con altre, e mettere tutto ciò in un'espressione concettuale; ma non

posso percepire come una percezione sorga dall'impercepibile. Devono di necessità fallire tutti i tentativi di trovare fra le percezioni rapporti diversi da quelli del pensare.

Che cosa è dunque la percezione? Posta in generale, questa domanda è assurda. La percezione sorge sempre ben determinata, come contenuto concreto. Tale contenuto giunge direttamente, e si esaurisce nel dato. Riguardo al dato si può solo domandare che cosa esso sia al di fuori della percezione, cioè per il pensare. La domanda «che cosa è la percezione?» può quindi solo riferirsi all'intuizione concettuale che le corrisponde. In questa prospettiva non può venir posto il problema della soggettività della percezione, nel senso dell'idealismo critico. Può venir soltanto designato come soggettivo ciò che viene percepito come appartenente al soggetto. Formare un legame fra soggettivo e oggettivo non spetta ad alcun processo reale in senso ingenuo, vale a dire ad alcun evento percepibile, ma solo al pensare. Per noi è dunque oggettivo ciò che per la percezione si presenta posto al di fuori del soggetto della percezione. Il soggetto della mia percezione rimane per me percepibile anche quando la tavola, che ora mi sta davanti, sarà scomparsa dal campo della mia osservazione. L'osservazione della tavola ha suscitato in me una modificazione, anch'essa permanente. Io conservo la capacità di riprodurre in seguito l'immagine della tavola. La capacità di riprodurre un'immagine rimane legata a me. La psicologia chiama questa immagine rappresentazione mnemonica. Ma solo essa può con ragione venir chiamata rappresentazione della tavola. Essa corrisponde infatti alla modificazione percepibile del mio stato per effetto della presenza della tavola nel mio campo visivo. Non significa quindi la modificazione di un «io in sé» che sta dietro al soggetto della percezione, ma la modificazione dello stesso soggetto percepibile. La rappresentazione è quindi una percezione soggettiva, contrapposta alla percezione oggettiva che avviene in presenza dell'oggetto nell'orizzonte della percezione. La confusione fra la percezione soggettiva e quella oggettiva porta all'errore dell'idealismo: il mondo è una mia rappresentazione.

Bisognerà ora anzitutto determinare meglio il concetto di rappresentazione. Quel che finora abbiamo esposto in proposito non è il concetto di rappresentazione, ma indica solo la via dove essa si possa trovare nel campo della percezione. Il concetto esatto di rappresentazione ci renderà poi anche possibile acquisire una visione soddisfacente del nesso fra rappresentazione e oggetto. Questo ci porterà poi al di là dei confini, dove il nesso fra soggetto umano e oggetto appartenente al mondo viene trasferito dal campo solo concettuale del conoscere alla concreta vita individuale. Se sapremo che cosa pensare del mondo, ci sarà anche facile orientarci di conseguenza. Potremo essere attivi con piena forza solo se conosceremo l'oggetto, appartenente al mondo, al quale dedichiamo la nostra attività.

Aggiunta alla nuova edizione del 1918 - La concezione che qui è indicata può venir vista come quella a cui in un primo tempo l'uomo viene naturalmente spinto quando inizia a riflettere sulla sua relazione col mondo. Egli si vede costretto in una formazione di pensieri che si dissolve per lui mentre egli la forma. Questa formazione di pensieri è tale che con una confutazione solo teorica non si è fatto per essa tutto il necessario. La si deve vivere, per trovare la via d'uscita dall'errore a cui essa conduce. Essa deve risultare da un confronto relativo alla relazione fra uomo e mondo, non perché si vogliono confutare altre concezioni delle quali si crede che abbiano un modo di vedere sbagliato in merito a quella relazione, ma perché si deve sapere a quale confusione può condurre ogni prima riflessione rispetto a quella relazione stessa. Si devono acquisire le capacità per poter confutare se stessi in merito alle riflessioni fatte. L'esposizione svolta è intesa in questa prospettiva.

Chi voglia elaborarsi una concezione in merito alla relazione tra l'uomo e il mondo, diventa cosciente che per lo meno una parte di quella relazione viene prodotta per il fatto che egli si fa delle rappresentazioni sulle cose e sui processi del mondo. Con questo il suo sguardo viene distolto da quanto vi è fuori nel mondo, e indirizzato al suo mondo interiore, alla sua vita di

rappresentazione. Egli comincia a dirsi: io non posso avere relazione con alcuna cosa e con alcun processo, se in me non sorge una rappresentazione. Dall'osservazione di questo fatto vi è poi solo un passo all'opinione: io sperimento dunque soltanto le mie rappresentazioni; di un mondo esterno io so solamente qualcosa in quanto esso è rappresentazione in me. Con questa opinione è abbandonato il punto di vista ingenuo sulla realtà, quello che l'uomo ha prima di tutto il suo riflettere in merito alla sua relazione con il mondo. In questa prospettiva egli crede di avere a che fare con le cose reali. Il riflettere su se stesso lo allontana da questa prospettiva, non gli permette di guardare a una realtà quale la coscienza ingenua crede di avere davanti a sé, e gli consente solo di guardare le sue rappresentazioni; queste ultime si insinuano fra il suo essere e un mondo più o meno reale, quello che l'opinione ingenua crede di poter affermare esistente. L'uomo non può più guardare a quella realtà attraverso il mondo di rappresentazioni che si è inserito. Deve riconoscere di essere cieco per quella realtà. Nasce così l'idea di una «cosa in sé», irraggiungibile per la conoscenza.

Fino a quando si rimane fermi alla riflessione per la quale l'uomo sembra entrare in relazione col mondo mediante la sua vita di rappresentazione, non ci si potrà sottrarre a questo corso di pensieri. Non si può rimanere nella prospettiva ingenua sulla realtà, se non ci si vuole chiudere artificialmente all'impulso verso la conoscenza. E che esista tale impulso alla conoscenza del rapporto fra uomo e mondo mostra che quella posizione ingenua debba venir abbandonata. Se essa desse qualcosa che può venir riconosciuto come verità, non si sentirebbe quell'impulso.

Non si giunge però a qualcos'altro che si possa considerare verità, se si abbandona la posizione ingenua e, senza notarlo, si conserva il modo di pensare che essa richiede. Si cade in questo errore se si dice: io sperimento solo le mie rappresentazioni e, credendo di aver a che fare con realtà, sono cosciente solo delle mie rappresentazioni della realtà; devo quindi ritenere che

solo al di fuori della sfera della mia coscienza vi siano vere realtà, «cose in sé» delle quali non so proprio nulla direttamente, che in qualche modo vengono a me e mi influenzano, suscitando in me il mio mondo di rappresentazioni. Chi pensa così aggiunge soltanto con i pensieri un altro mondo a quello che gli sta davanti; ma anche per questo mondo egli dovrebbe in realtà ricominciare dal principio con il suo lavoro di pensieri, perché la «cosa in sé» sconosciuta viene così pensata nella sua relazione con l'entità umana, non diversamente dalla nota posizione ingenua sulla realtà.

Si sfugge alla confusione in cui si giunge mediante la riflessione critica in merito a questa posizione, soltanto osservando che entro ciò che si può sperimentare con la percezione, interiormente in se stessi ed esteriormente nel mondo, vi è qualcosa che proprio non può cadere nella fatalità che la rappresentazione si inserisca fra i processi del mondo e l'uomo che li studia. È il pensare. Di fronte al pensare l'uomo può rimanere alla posizione ingenua sulla realtà. Se non lo fa è soltanto perché ha notato che per altre cose egli deve abbandonare quella posizione, senza però rendersi conto che il modo di vedere così acquisito non è applicabile al pensare. Se ne diviene consapevole, egli si apre la via all'altra costatazione che nel pensare e mediante il pensare deve venir conosciuto ciò a cui l'uomo sembra rendersi cieco quando deve inserire la vita delle rappresentazioni fra sé e il mondo.

Da persona molto stimata dall'autore di questo libro è stata fatta l'obiezione al libro stesso che, con la sua esposizione sul pensare si rimarrebbe fermi a un realismo ingenuo del pensare, quale esiste considerando una sola cosa il mondo reale e il mondo rappresentato. L'autore di questo libro ritiene però di aver dimostrato in esso che il valore di «questo realismo ingenuo» risulta necessariamente per il pensare da una spassionata osservazione dello stesso, e che il realismo ingenuo, non valido per il resto, viene superato mediante la conoscenza della vera entità del pensare.



L'INDIVIDUALITÀ UMANA

La difficoltà principale nella spiegazione delle rappresentazioni viene trovata dai filosofi nella circostanza che noi stessi non siamo le cose esterne, e che tuttavia le nostre rappresentazioni devono avere una forma corrispondente alle cose. A un più preciso esame risulta però che tale difficoltà non esiste per niente. Certo noi non siamo le cose esterne, ma con le cose esterne facciamo parte di un unico ed identico mondo. Il settore di mondo che percepisco come soggetto è attraversato dalla corrente del divenire universale. Per il mio percepire io sono in un primo tempo chiuso entro i limiti della mia pelle. Ma ciò che vi è entro la pelle fa parte del cosmo come un tutto. Affinché dunque esista un rapporto fra il mio organismo e l'oggetto fuori di me non è affatto necessario che qualcosa dell'oggetto scivoli in me o che faccia un'impressione sul mio spirito, come un sigillo nella cera. Il problema di come io abbia notizia dell'albero che sta a dieci passi da me, è posto in modo del tutto sbagliato. Esso deriva dall'opinione che i miei limiti corporei siano pareti separatorie assolute attraverso le quali penetrano in me notizie delle cose. Le forze che agiscono entro la mia pelle sono le stesse che esistono al di fuori. Io sono dunque realmente le cose; però non io in quanto soggetto della percezione, ma io in quanto sono una parte entro il divenire universale. La percezione dell'albero si trova col mio io in un unico complesso. Il divenire universale suscita nella stessa misura là la percezione dell'albero e qui la percezione del mio io. Se io non fossi un conoscitore del mondo, ma il suo creatore, l'oggetto e il soggetto (la percezione e l'io) sorgerebbero in un unico atto, poiché essi si condizionano a vicenda. Come conoscitore del mondo posso trovare l'affinità fra le due parti soltanto con il pensare, che le collega mediante concetti.

Le più difficili da eliminare sono le cosiddette prove fisiologiche della soggettività delle nostre percezioni. Se produco una pressione sulla pelle del mio corpo, la percepisco come

sensazione di pressione. Ma posso percepire la stessa pressione come luce attraverso l'occhio, come suono attraverso l'orecchio. Percepisco una scarica elettrica come luce attraverso l'occhio, come suono attraverso l'orecchio, come urto attraverso i nervi cutanei, come odore di fosforo attraverso l'organo dell'olfatto. Che cosa ne deriva? Soltanto che io percepisco una scarica elettrica (o una pressione), e con essa una qualità di luce, o un suono, o un certo odore, e così via. Se non ci fosse l'occhio, alla percezione della scossa meccanica nell'ambiente non si accompagnerebbe la percezione di una qualità luminosa, senza la presenza dell'orecchio quella di una percezione sonora, e così via. Con quale diritto si può però dire che senza organi di percezione tutto il processo non esisterebbe? Chi dalla circostanza che un processo elettrico suscita luce nell'occhio, deduce che quello che noi percepiamo come luce fuori del nostro organismo è solo un processo meccanico di moto, dimentica che egli passa soltanto da una percezione a un'altra, e che non esce dal campo delle percezioni. Come si può dire che l'occhio percepisce quale luce un processo meccanico di moto nell'ambiente, così si può asserire che una normale modificazione di un oggetto viene percepita da noi come processo di moto. Se sulla circonferenza di un disco rotante io dipingo dodici volte un cavallo, proprio nelle posizioni che il suo corpo assume muovendosi, mediante la rotazione del disco io posso suscitare l'apparenza del moto: basta solo che guardi attraverso un'apertura, in modo da vedere le successive posizioni del cavallo nei corrispondenti intervalli di tempo. Non vedo dodici immagini del cavallo, ma l'immagine di un cavallo che corre.

I fatti fisiologici citati non possono quindi gettar luce sul rapporto fra percezione e rappresentazione. Dobbiamo cercare la giusta via in altro modo.

Nel momento in cui una percezione compare all'orizzonte della mia osservazione, anche il pensare si muove in me. Una parte nel mio sistema di pensieri, una determinata intuizione, un concetto si collega con la percezione. Che cosa rimane quando poi la percezione scompare dal mio campo visivo? La

mia intuizione in rapporto con la determinata percezione che si era formata nel momento del percepire. La vivezza con la quale in seguito potrò ripropormi quel rapporto, dipende poi dal modo in cui funziona il mio organismo spirituale e corporeo. La rappresentazione non è altro che un'intuizione riferita a una determinata percezione, un concetto che una volta si è legato con una percezione e che è rimasto connesso con quella. Il mio concetto di un leone non è formato in base alle mie percezioni del leone. È invece dovuta alla percezione la mia rappresentazione del leone. Io posso far conoscere il concetto di un leone a qualcuno che non ne abbia mai visto uno. Non mi riuscirà di trasmettergliene una rappresentazione vivente, senza la sua percezione diretta.

La rappresentazione è cioè un concetto individualizzato. Ci diventa così spiegabile che per noi le cose della realtà possono venir rappresentate appunto mediante rappresentazioni. La piena realtà di una cosa ci risulta nel momento dell'osservazione dal confluire di concetto e percezione. Attraverso la percezione il concetto acquista un aspetto individuale, un nesso con quella determinata percezione. In tale aspetto individuale, che porta in sé come caratteristica il rapporto con la percezione, il concetto continua a vivere in noi e forma la rappresentazione della cosa corrispondente. Quando poi incontriamo una seconda cosa con la quale si collega il medesimo concetto, la riconosciamo come facente parte dello stesso genere della prima; quando la incontriamo di nuovo, nel nostro sistema di concetti non troviamo solo un concetto corrispondente, ma il concetto individualizzato con il suo caratteristico rapporto con quella cosa, e la riconosciamo di nuovo.

La rappresentazione sta dunque fra percezione e concetto. È il concetto determinato, riferentesi alla percezione.

Posso chiamare mia esperienza la somma di ciò su cui posso formare rappresentazioni. Chi avrà il maggior numero di concetti individualizzati avrà la più ricca esperienza. Chi manchi di ogni capacità d'intuizione non è idoneo ad acquistare esperienza. Gli sfuggono sempre gli oggetti dal suo campo visivo,

perché gli mancano i concetti che deve mettere in relazione con gli oggetti stessi. Altrettanto poco potrà accumulare esperienza un uomo con una ben sviluppata capacità di pensare, ma con un'attività di percezione mal funzionante a causa di rozzi strumenti sensori. Egli potrà sì procurarsi in qualche modo dei concetti, ma alle sue intuizioni mancherà il rapporto vivente con determinate cose. Il viaggiatore privo di pensieri e il dotto che vive in astratti sistemi di concetti sono ugualmente incapaci di acquisire una ricca esperienza.

La realtà ci si presenta come percezione e concetto, l'immagine soggettiva della realtà come rappresentazione.

Se la nostra personalità si manifestasse solo nella conoscenza, la somma di tutto il mondo oggettivo sarebbe data in percezione, concetto e rappresentazione.

Noi non ci accontentiamo però di collegare la percezione al concetto con l'aiuto del pensare, ma la colleghiamo anche con la nostra particolare soggettività, col nostro io individuale. L'espressione di questo nesso individuale è il sentimento che si manifesta come piacere e dispiacere.

Pensare e sentire corrispondono alla doppia natura del nostro essere, di cui già abbiamo parlato. Il pensare è l'elemento mediante il quale partecipiamo al divenire generale del cosmo; il sentire è l'elemento mediante il quale possiamo ritirarci entro i limiti del nostro essere.

Il nostro pensare ci unisce con il mondo; il nostro sentire ci riconduce in noi stessi, esso soltanto fa di noi degli individui. Se fossimo esseri che solo pensano e percepiscono, tutta la nostra vita dovrebbe scorrere in un'inalterabile indifferenza. Se potessimo solo conoscerci come dei sé, saremmo del tutto indifferenti a noi stessi. Soltanto perché con l'autoconoscenza sperimentiamo anche il sentimento di noi stessi, con la percezione delle cose sentiamo anche piacere e dispiacere, noi viviamo come esseri individuali la cui esistenza non si esaurisce nel rapporto concettuale nel quale ci poniamo rispetto al resto del mondo; abbiamo anche uno speciale valore per noi stessi.

Si potrebbe essere tentati di vedere nella vita del sentimen-

to un elemento più ricco di realtà che non l'osservazione pensante del mondo. In merito bisogna rispondere che la vita del sentimento ha questo più ricco significato proprio soltanto per me. Per l'universo la mia vita di sentimento può acquisire un valore solo se il sentimento, come percezione del mio sé, viene collegato con un concetto, e per questa via si inserisce nel cosmo.

La nostra vita è un continuo oscillare fra la convivenza con il divenire universale e il nostro essere individuale. Quanto più saliamo nella natura generale del pensare, in cui l'elemento individuale alla fine ci interessa solo come esempio, come modello del concetto, tanto più si perde in noi il carattere dell'essere particolare, della singola e ben determinata personalità. Quanto più discendiamo nelle profondità della nostra vita e facciamo risonare all'unisono i nostri sentimenti con le esperienze del mondo esterno, tanto più ci distacciamo dall'esistenza universale. Una vera individualità sarà quella che maggiormente si solleva con i suoi sentimenti nella regione dell'ideale. Vi sono persone nelle quali anche le idee più generali che si fissano nelle loro teste portano ancora quella particolare colorazione che le mostra chiaramente legate al loro portatore. Ne esistono altre i cui concetti ci si presentano così privi di ogni traccia personale, come se non scaturissero da qualcuno che ha carne e sangue.

Il formare rappresentazioni dà già alla nostra vita concettuale un'impronta individuale. Ognuno ha infatti un proprio posto dal quale osserva il mondo. Alle sue percezioni si allacciano i suoi concetti. Egli penserà i concetti generali nel suo modo particolare. Questa specifica determinazione è il risultato del nostro posto nel mondo, della sfera di percezioni che è connessa al nostro posto nella vita.

Di fronte a questa determinazione ve ne è però un'altra, dipendente dalla nostra particolare organizzazione. La nostra organizzazione ha infatti caratteristiche speciali e ben determinate. Noi colleghiamo con le nostre percezioni ogni nostro sentimento particolare, e con i più diversi gradi di intensità.

Questo è l'aspetto individuale della nostra personalità, e rimane come residuo dopo che abbiamo tenuto conto di tutte le determinazioni dovute al nostro posto nella vita.

Una vita di sentimento del tutto vuota di pensiero dovrebbe a poco a poco perdere ogni connessione con il mondo. Per chi invece tenda al tutto, la conoscenza delle cose andrà di pari passo con la formazione e lo sviluppo della vita di sentimento.

Il sentimento è il mezzo mediante il quale i concetti acquistano una vita concreta.

VI SONO LIMITI ALLA CONOSCENZA?

Abbiamo stabilito che gli elementi per la comprensione della realtà vanno tolti dai due campi: del percepire e del pensare. Come abbiamo visto, la nostra organizzazione fa sì che la piena e totale realtà, compresi noi stessi in quanto soggetti, ci appaia inizialmente come una dualità. Il conoscere supera tale dualità in quanto ricostruisce la cosa intera dai due elementi della realtà: la percezione e il concetto elaborato dal pensare. Chiameremo mondo dell'apparenza l'aspetto in cui il mondo ci si presenta prima che mediante la conoscenza esso abbia acquisito il suo giusto aspetto; mondo dell'apparenza contrapposto all'entità unitaria composta da percezione e concetto. Possiamo così dire che il mondo ci è dato come dualità (dualistico), e che il conoscere lo elabora in unità (monistico). Una filosofia che parta da questo principio fondamentale può venir chiamata filosofia monistica o monismo. Le sta di fronte la teoria dei due mondi o dualismo. Quest'ultimo non considera i due dati della realtà unitaria solo come tenuti separati dalla nostra organizzazione, ma come due mondi fra loro assolutamente diversi; e cerca poi i principi esplicativi di un mondo nell'altro.

Il dualismo si basa su una concezione falsa di quella che chiamiamo conoscenza. Divide l'essere complessivo in due campi, ognuno dei quali ha le proprie leggi, e li pone esteriormente l'uno di fronte all'altro.

Da un dualismo del genere deriva la distinzione, introdotta da Kant nella scienza e fino ad oggi non ancora eliminata, fra oggetto della percezione e cosa in sé. Secondo la nostra esposizione è nella natura della nostra organizzazione spirituale che una cosa qualsiasi possa esser data solo come percezione. Il pensare supera poi la separazione, indicando per ogni percezione il suo legittimo posto nell'universo. Finché le parti separate dell'universo vengono indicate come percezioni, noi seguiamo semplicemente nella separazione una legge della no-

stra soggettività. Se poi consideriamo la somma di tutte le percezioni come una delle parti, e gliene contrapponiamo una seconda nelle «cose in sé», semplicemente filosofiamo a vuoto. Abbiamo allora solo un giuoco di concetti. Costruiamo una contrapposizione artificiale, ma non possiamo avere alcun contenuto per la seconda parte, perché un contenuto per una cosa particolare può venir creato solo movendo dalla percezione.

Ogni modo dell'essere che venga pensato al di fuori del campo di percezione e concetto è da ascrivere alla sfera delle ipotesi ingiustificate. A questa categoria appartiene la «cosa in sé». È solo del tutto naturale che il dualista non possa trovare il nesso fra il principio universale assunto ipoteticamente e il dato dell'esperienza. Per il principio universale ipotetico si può solo trovare un contenuto prendendolo a prestito dal mondo dell'esperienza, senza accorgersi del fatto. Altrimenti esso rimane un concetto privo di contenuto, un non-concetto che ha soltanto la forma del concetto. Il dualista afferma poi di solito: «Il contenuto di questo concetto è inaccessibile per la nostra conoscenza; possiamo solo sapere che un tale contenuto esiste, ma non che cosa esista». In entrambi i casi è impossibile superare il dualismo. Se si inserisce qualche elemento astratto del mondo dell'esperienza nel concetto della cosa in sé, rimane impossibile ricondurre la ricca vita concreta dell'esperienza ad alcune caratteristiche che siano state prese esse stesse solo dalla percezione. Du Bois-Reymond pensa che gli impercipienti atomi della materia, con la loro posizione e il loro moto, producano sensazione e sentimento, per giungere poi alla conclusione che noi non arriveremo mai a una spiegazione soddisfacente sul come materia e moto producano sensazione e sentimento, perché «è comunque per sempre incomprendibile che a un certo numero di atomi di carbonio, idrogeno, azoto, ossigeno, ecc. non debba essere indifferente la posizione e il moto che hanno, avevano o avranno. In nessun modo si può capire come possa sorgere la coscienza dalla loro azione reciproca». Il ragionamento è caratteristico per tutto questo indirizzo di pensiero. Dal ricco mondo delle percezioni vengono

separati posizione e moto per trasportarli nel mondo immaginato degli atomi; e poi ci si meraviglia che non si riesca a cavar fuori la vita concreta dal principio che si è prodotto e che si è preso a prestito dal mondo delle percezioni.

Che il dualista, il quale lavora col concetto dell'«in sé» del tutto privo di contenuto, non possa giungere ad alcuna spiegazione del mondo, deriva già dalla definizione prima indicata del suo principio.

In ogni caso il dualista si vede costretto a porre dei limiti insuperabili alla nostra capacità di conoscenza. Il seguace di una concezione monistica del mondo sa che tutto quanto gli occorre per spiegare un fenomeno del mondo a lui dato deve trovarsi nell'ambito del mondo stesso. Ciò che gli impedisce di arrivarvi possono essere solo casuali limitazioni temporali o spaziali, oppure difetti della sua organizzazione; e non dell'organizzazione umana in generale, ma solo della sua particolare, individuale.

Dal concetto di conoscere, quale lo abbiamo determinato, deriva che non si può parlare di limiti della conoscenza. Il conoscere non è un problema generale del mondo, ma un affare che l'uomo deve regolare con se stesso. Le cose non richiedono alcuna spiegazione. Esse esistono ed agiscono l'una sull'altra secondo le leggi che si possono scoprire mediante il pensare. Esistono in inseparabile unità con quelle leggi. Ora compare loro di fronte il nostro io, e in un primo tempo ne afferra solo ciò che abbiamo chiamato percezione. Ma nell'intimo dell'io vi è la forza per trovare anche l'altra parte della realtà. Solo quando l'io ha riunito anche per se stesso i due elementi della realtà, che nel mondo sono congiunti inseparabilmente, si ha il soddisfacimento della conoscenza: l'io è di nuovo arrivato alla realtà.

I presupposti per il sorgere della conoscenza esistono dunque attraverso e per l'io. Questo pone esso stesso il problema del conoscere, e lo ricava proprio dall'elemento del pensare, in sé del tutto chiaro e trasparente. Se ci poniamo domande a cui non possiamo rispondere, il contenuto delle domande può non

essere chiaro e preciso in tutte le sue parti. Non il mondo ci pone le domande, ma le poniamo noi stessi.

Posso immaginare che mi manchi ogni possibilità di rispondere a una domanda che trovo scritta in un posto qualsiasi, senza conoscere il campo da cui è preso il contenuto della domanda stessa.

Per la nostra conoscenza dobbiamo porre domande che sorgono in noi per il fatto che a una sfera della percezione, condizionata da luogo, tempo e organizzazione soggettiva, sta di fronte una sfera del concetto, rivolta alla totalità del mondo. Il mio compito consiste nel pareggio fra queste due sfere a me ben note. Qui non si può parlare di un limite della conoscenza. In un momento qualsiasi questo o quel fatto può rimanere oscuro, perché dalla posizione nella vita noi siamo impediti di percepire le cose di cui si tratta. Ma quel che oggi non si trova, si può trovare domani. I limiti così stabiliti sono soltanto transitori, e possono venir superati con il progresso della percezione e del pensare.

Il dualismo commette l'errore di trasportare la contrapposizione oggetto-soggetto, che ha significato solo nel campo della percezione, su entità puramente inventate, fuori da quel campo. Ma poiché le cose separate entro l'orizzonte della percezione sono tali soltanto fino a quando chi percepisce si astiene dal pensare, il quale abolisce ogni separazione, facendola riconoscere come qualcosa di puramente soggettivo, il dualista trasporta su entità che sono dietro le percezioni dei giudizi che anche per le percezioni non hanno valore assoluto, ma solo relativo. Egli spezza così in quattro i due fattori, percezione e concetto, che vanno considerati nel processo conoscitivo: 1) l'oggetto in sé; 2) la percezione che il soggetto ha dell'oggetto; 3) il soggetto; 4) il concetto che riferisce la percezione all'oggetto in sé. Il rapporto fra oggetto e soggetto è reale; il soggetto è veramente (dinamicamente) influenzato dall'oggetto; questo processo reale non deve cadere nella nostra coscienza; deve invece suscitare nel soggetto una reazione sull'azione proveniente dall'oggetto. Il risultato di tale reazione deve essere la

percezione. Solo questa arriverebbe alla coscienza. L'oggetto avrebbe una realtà oggettiva (indipendente dal soggetto), la percezione una realtà soggettiva. Questa metterebbe in relazione il soggetto con l'oggetto. Quest'ultima relazione sarebbe ideale. Il dualismo divide così il processo conoscitivo in due parti. Fa svolgere la prima, produzione dell'oggetto della percezione dalla cosa in sé, fuori della coscienza, e l'altra, connessione della percezione col concetto e collegamento fra concetto e oggetto, entro la coscienza. Con queste premesse è chiaro che il dualista crede di avere nei suoi concetti solo dei rappresentanti soggettivi di ciò che vi è davanti alla sua coscienza. Il processo reale-oggettivo nel soggetto, mediante il quale si forma la percezione, e ancor più i rapporti oggettivi fra le cose in sé rimangono direttamente inconoscibili per il dualista; secondo la sua opinione l'uomo può soltanto crearsi dei rappresentanti concettuali della realtà oggettiva. Il legame unitario delle cose, che le lega fra di loro e le unisce oggettivamente col nostro spirito individuale (come cosa in sé), è al di là della coscienza in un essere in sé del quale nella nostra coscienza potremmo solo avere un rappresentante concettuale.

Il dualismo crederebbe di volatilizzare il mondo intero in uno schema concettuale astratto, se accanto ai nessi concettuali degli oggetti non stabilisse anche dei nessi reali. Con altre parole: al dualista i principi ideali da scoprire mediante il pensare appaiono troppo eteri, e cerca anche dei principi reali dai quali i primi possano venir sorretti.

Vogliamo ora guardare un po' più da vicino questi principi reali. L'uomo ingenuo (il realista ingenuo) considera realtà gli oggetti dell'esperienza esteriore. Per lui vale come prova della realtà il fatto di poter afferrare le cose con le mani e vederle con gli occhi. «Nulla esiste che non si possa percepire» è proprio da considerare il primo assioma dell'uomo ingenuo, ma esso può venir ammesso anche nel suo inverso: «Esiste tutto ciò che può venir percepito». La miglior prova per questa asserzione è la credenza dell'uomo ingenuo nell'immortalità e negli spiriti. Egli immagina l'anima come sottile materia sensibile che, in

particolari condizioni, può persino divenire visibile per l'uomo comune (credenza ingenua nei fantasmi).

Di fronte al suo mondo reale, per il realista ingenuo tutto il resto, e precisamente il mondo delle idee, è irreali, «puramente ideale». Quel che pensando aggiungiamo agli oggetti è semplice pensiero sulle cose. Il pensiero non aggiunge nulla di reale alla percezione.

Non solo riguardo all'essenza delle cose l'uomo ingenuo considera la percezione dei sensi la sola prova della realtà, ma anche riguardo al loro divenire. Secondo il suo modo di vedere una cosa può agire su un'altra solo se una forza, esistente per la percezione dei sensi, esce dall'una e afferra l'altra. La fisica più antica credeva che dai corpi emanassero sostanze sottilissime che penetravano nell'anima attraverso i nostri organi di senso. Soltanto a causa della grossolanità dei nostri sensi, rispetto alla finezza di quelle sostanze, sarebbe stato impossibile vederle. In linea di principio si ammetteva la realtà di quelle sostanze, perché si ammetteva la realtà degli oggetti del mondo sensibile, cioè per il loro modo di essere che veniva pensato analogo alla realtà sensibile.

Per la coscienza ingenua, l'essenza poggiante in se stessa di ciò che si può sperimentare idealmente non vale come reale, nello stesso senso di quanto è sperimentabile coi sensi. Un oggetto afferrato nella «mera idea» vale come semplice chimera fino a che non possa venir fornito il convincimento della realtà mediante la percezione dei sensi. Per dirla in breve, l'uomo ingenuo richiede anche la prova reale dei sensi, oltre quella ideale del proprio pensare. In questo bisogno dell'uomo ingenuo vi è la ragione del sorgere delle forme primitive di una fede rivelata. Il Dio che ci è dato mediante il pensare, per la coscienza ingenua rimane sempre e solo un Dio «pensato». La coscienza ingenua richiede una rivelazione data con mezzi che siano accessibili alla percezione sensibile. Il Dio deve apparire in un corpo; si dà poco valore alla testimonianza del pensiero, ma solo al fatto che la divinità viene provata mediante la trasformazione sensibile e costatabile dell'acqua in vino.

L'uomo ingenuo pensa che anche lo stesso conoscere sia un processo analogo a quello dei sensi. Le cose fanno un'impressione sull'anima, oppure emettono immagini che vi penetrano attraverso i sensi, e così via.

L'uomo ingenuo pensa che sia reale ciò che egli può percepire con i sensi, e giudica analogo al percepito anche ciò di cui non ha tale percezione (Dio, anima, il conoscere, ecc.).

Se il realismo ingenuo vuol fondare una scienza, può vederla soltanto in una precisa descrizione del contenuto della percezione. I concetti sono per esso solo mezzi allo scopo; esistono per creare controimmagini ideali per le percezioni, ma non significano nulla per le cose stesse. Per il realista ingenuo valgono come reali solo i singoli tulipani che si vedono o che si possono vedere; l'idea unica del tulipano è per lui un'astrazione, un'irreale immagine di pensiero che l'anima ha composto sulla base delle caratteristiche comuni a tutti i tulipani.

L'esperienza, la quale insegna che il contenuto della percezione è di natura transitoria, contraddice il realismo ingenuo col suo principio fondamentale della realtà di tutto quanto si percepisce. Il tulipano che io vedo è oggi reale; fra un anno sarà scomparso nel nulla. Quel che si mantiene è la specie tulipano. Per il realismo ingenuo la specie è però «solo» un'idea, non una realtà. Così questa concezione del mondo si trova nella condizione di veder arrivare e sparire le sue realtà, mentre conserva di fronte al reale ciò che secondo la sua opinione è irreale. Il realismo ingenuo deve quindi ammettere ancora qualcosa di ideale accanto alle percezioni. Deve accettare entità che non può percepire con i sensi; deve rassegnarsi a pensare che il loro modo di esistere sia analogo a quello degli oggetti sensibili. Tali realtà prese per ipotesi sono le forze invisibili mediante le quali agiscono una sull'altra le cose percepibili coi sensi. Una di queste è l'ereditarietà che continua ad agire al di là dell'individuo, e che è la ragione per cui da un individuo se ne sviluppa un altro a lui simile, conservando così la specie. Un'altra è il principio vitale che compenetra il corpo organico, l'anima, per la quale nella coscienza ingenua si trova sempre

un concetto formato per analogia con le realtà sensibili. Un'altra infine è l'essere divino dell'uomo ingenuo. Esso viene pensato attivo in un modo che corrisponde del tutto a ciò che può venir percepito come modo di agire dell'uomo stesso: antropomorficamente.

La fisica moderna fa risalire le nostre sensazioni a processi di piccolissime particelle dei corpi e di una sostanza infinitamente sottile, l'etere, o a qualcosa di simile. Quello che per esempio sentiamo come calore, è il movimento di particelle nello spazio occupato dal corpo produttore del calore. Anche qui si pensa un'impercepibile, in analogia col percepibile. L'analogo sensibile del concetto «corpo» è in questo senso l'interno di uno spazio, chiuso da ogni parte, nel quale sfere elastiche si muovono in ogni direzione, si urtano fra loro, rimbalzano contro le pareti e così via.

Senza presunzioni del genere, per il realismo ingenuo il mondo si spezzerebbe in un aggregato sconnesso di percezioni senza rapporti reciproci, non riconducibile a unità. È però chiaro che il realismo ingenuo può giungere a tali presunzioni solo mediante un'incongruenza. Se vuol restare fedele al suo principio fondamentale: solo il percepito è reale, non deve supporre alcuna realtà dove nulla percepisce. Nella prospettiva del realismo ingenuo le forze impercipienti, che agiscono muovendo dalle cose percepibili, sono in sostanza ipotesi ingiustificate. E poiché non conosce altre realtà, esso correda le sue forze ipotetiche di un contenuto percettivo. Applica cioè un modo di essere (quello della percezione) in un campo in cui gli manca il mezzo che solo può dire qualcosa in merito a quel modo di essere: la percezione sensibile.

Questa concezione del mondo in sé contraddittoria porta al realismo metafisico. Accanto alle realtà percepibili, esso costruisce ancora una realtà impercipientibile che pensa analoga alla prima. Di necessità il realismo metafisico è quindi dualismo.

Dove il realismo metafisico nota una relazione fra cose percepibili (l'avvicinarsi mediante movimento, il divenir co-

scienti di qualcosa di oggettivo, ecc.) ivi esso pone una realtà; può però esprimere solo mediante il pensare la relazione che nota, non percepirla. La relazione ideale viene arbitrariamente fatta simile al percepibile. Per questo indirizzo di pensiero il mondo reale è quindi composto di oggetti percepibili che sono in continuo divenire, che appaiono e scompaiono, e di forze impercipienti dalle quali vengono prodotti gli oggetti della percezione che sono l'elemento permanente.

Il realismo metafisico è una mescolanza contraddittoria del realismo ingenuo con l'idealismo. Le sue forze ipotetiche sono entità impercipienti con qualità di percezione. Al di fuori della sfera del mondo, per la cui forma di esistenza esso ha un mezzo di conoscenza nel percepire, il realismo metafisico ha deciso di ammettere un'altra sfera in cui quel mezzo vien meno e che si può scoprire solo mediante il pensare. Nello stesso tempo esso non può decidersi a riconoscere accanto alla percezione, come fattore ugualmente giustificato, la forma dell'essere che il pensare gli trasmette: il concetto (l'idea). Se si vuole evitare la contraddizione della percezione impercipienti, bisogna ammettere che, per le relazioni fra le percezioni trasmesse dal pensare, per noi non vi è altra forma di esistenza che quella del concetto. Se si elimina dal realismo metafisico la parte ingiustificata, il mondo si presenta come la somma di percezioni con i relativi rapporti concettuali (ideali). Il realismo metafisico diventa così una concezione del mondo che per la percezione richiede il principio della percepibilità, per i rapporti fra le percezioni la pensabilità. Una simile concezione, accanto al mondo della percezione e a quello del concetto, non può far esistere una terza sfera del mondo per la quale abbiano contemporaneamente valore i due principi, il cosiddetto principio reale e l'altro ideale.

Quando il realismo metafisico sostiene che, accanto alla relazione ideale fra l'oggetto e il soggetto della percezione, deve esistere anche una relazione reale fra la «cosa in sé» della percezione e la «cosa in sé» del soggetto percepibile (del cosiddetto spirito individuale), questa asserzione si basa sulla falsa

presunzione di un processo dell'essere, non percepibile, analogo a quelli del mondo sensibile. Quando poi il realismo metafisico dice: «Io entro in una relazione cosciente-ideale col mio mondo della percezione, ma posso entrare solo in una relazione dinamica (di forze) col mondo reale», esso commette di nuovo l'errore già criticato. Si può parlare di una relazione di forze solo entro il mondo della percezione (nel campo del senso tattile), non al di fuori.

Vogliamo chiamare monismo la concezione del mondo sopra caratterizzata, nella quale sfocia alla fine il realismo metafisico, quando elimini i suoi elementi contraddittori; tale concezione riunisce infatti in un'unità superiore il realismo unilaterale e l'idealismo.

Per il realismo ingenuo il mondo reale è una somma di oggetti della percezione; per il realismo metafisico, oltre alle percezioni, si aggiunge realtà anche alle forze impercipienti; al posto delle forze il monismo pone i nessi ideali che esso acquisisce mediante il pensare. Ma tali nessi sono le leggi naturali. Una legge naturale non è altro che l'espressione concettuale dei rapporti fra determinate percezioni.

Il monismo non è mai nella necessità di chiedere altri principi esplicativi della realtà, al di fuori di percezione e concetto. Sa che in tutto l'ambito della realtà non ve ne è alcun motivo. Vede nel mondo della percezione, come si presenta direttamente all'attività del percepire, una mezza realtà; nella riunione di questa col mondo del concetto, esso trova la realtà intera. Il realista metafisico può obiettare al monista: «Può darsi che per la tua organizzazione la tua conoscenza sia completa in sé, che non le manchi alcun elemento; tu però non sai come il mondo si rispecchi in un'intelligenza che sia organizzata diversamente dalla tua». La risposta del monismo sarà: «Anche se vi sono intelligenze diverse da quelle umane, se le loro percezioni hanno un'altra forma dalle nostre, per me ha solo importanza ciò che di loro mi giunge attraverso percezione e concetto. Come soggetto, io sono posto di fronte all'oggetto mediante il mio percepire, proprio mediante lo specifico perce-

pire umano». La connessione delle cose è così interrotta. Il soggetto la ricostituisce mediante il pensare, e si inserisce così di nuovo nel tutto universale. Poiché solo attraverso il nostro soggetto tale tutto appare diviso nel punto fra la nostra percezione e il nostro concetto, nella riunione dei due è anche data una vera conoscenza. Per esseri con un altro mondo di percezioni (per esempio con un numero doppio di organi sensori) il nesso apparirà interrotto in un altro punto, e la riunione dovrà di conseguenza avere la forma specifica a quegli esseri. Il problema dei limiti della conoscenza esiste solo per il realismo ingenuo e metafisico che vedono entrambi nel contenuto dell'anima soltanto una rappresentazione ideale del mondo. Per essi ciò che in sostanza si trova al di fuori del soggetto è qualcosa di assoluto che si fonda in se stesso, e il contenuto del soggetto ne è un'immagine che semplicemente è fuori di quell'assoluto. La completezza della conoscenza dipende dalla maggiore o minore somiglianza dell'immagine con l'oggetto assoluto. Un essere che abbia un numero di sensi minore dell'uomo percepirà meno del mondo, percepirà di più uno che ne abbia di più. Il primo avrà quindi una conoscenza meno completa del secondo.

Per il monismo il problema è diverso. Dall'organizzazione dell'essere che percepisce viene determinata la struttura secondo cui il nesso universale appare diviso in soggetto e oggetto. L'oggetto non è assoluto, ma solo relativo rispetto a un determinato soggetto. Il superamento dell'antitesi può quindi solo avvenire in un modo del tutto specifico, appunto nel modo caratteristico del soggetto umano. Non appena l'io, che nel percepire è separato dal mondo, con l'attività pensante si reinserisce nel complesso del mondo stesso, cessano tutti gli altri problemi che erano solo una conseguenza della separazione.

Un essere costituito altrimenti avrebbe una conoscenza diversa. La nostra è sufficiente per rispondere ai problemi posti dal nostro essere.

Il realismo metafisico deve chiedere: «Attraverso che cosa ci sono date le percezioni che abbiamo? attraverso che cosa il

soggetto ne viene toccato?».

Per il monismo la percezione è determinata dal soggetto. Questo ha però contemporaneamente nel pensare il mezzo per annullare la determinatezza da lui stesso suscitata.

Il realismo metafisico è di fronte a un'altra difficoltà, se vuole chiarire la somiglianza delle immagini del mondo nei diversi individui umani. Deve chiedersi: «Come accade che l'immagine del mondo, che io costruisco in base alla mia determinata percezione soggettiva e ai miei concetti, risulti uguale a quella di un altro individuo umano, costruita in base ai due stessi fattori soggettivi? come posso in genere, in base alla mia immagine soggettiva del mondo, trovare un incontro con quella di un'altra persona?». Dal fatto che in pratica gli uomini si trovino d'accordo, il realista metafisico crede di poter dedurre la somiglianza fra le loro immagini soggettive del mondo. Dalla somiglianza di tali immagini egli deduce inoltre l'uguaglianza degli spiriti individuali che sono alla base dei singoli soggetti umani della percezione, o degli «io in sé» che sono alla base dei soggetti.

Questa conclusione è dunque tale che da una somma di effetti fa derivare il carattere delle cause che ne sono alla base. Da un numero sufficientemente grande di casi si crede di poter conoscere lo stato delle cose, si crede di sapere come si comporteranno in altri casi le cause così individuate. Una tale conclusione si chiama induttiva. Ci si vede poi obbligati a modificarne i risultati, se in una successiva osservazione risulta qualcosa di inatteso, perché il carattere del risultato è solo determinato dalla struttura individuale delle osservazioni fatte. Il realista metafisico afferma che questa conoscenza condizionata delle cause sia sufficiente per la vita pratica.

Il ragionamento induttivo è la base metodologica del realismo metafisico moderno. Vi fu un tempo in cui si credeva di poter sviluppare da concetti qualcosa che non era più concetto. Si credeva di poter riconoscere dai concetti gli esseri metafisici reali di cui il realismo metafisico ha proprio bisogno. Questo modo di filosofare fa parte oggi delle cose superate. Si ritiene

però, da un numero sufficientemente grande di fatti percettivi, di poter trarre delle conclusioni in merito al carattere della cosa in sé che ne è alla base. Come prima si cercava di poter sviluppare l'elemento metafisico dai concetti, così oggi lo si cerca nelle percezioni. Poiché si avevano di fronte i concetti in trasparente chiarezza, si credeva di poter dedurre anche l'elemento metafisico con sicurezza assoluta. Le percezioni non ci stanno davanti con la stessa trasparente chiarezza. Ogni percezione successiva si presenta un po' diversa dalle analoghe precedenti. In sostanza ciò che si era concluso in base alle percezioni precedenti viene quindi un po' modificato da ognuna delle successive. Il quadro che in tal modo si ottiene per l'elemento metafisico si può quindi dire solo relativamente giusto; è soggetto a correzioni a sèguito di casi futuri. La metafisica di Eduard von Hartmann porta il carattere di questi principi metodologici; sul frontespizio della sua prima opera principale egli ha posto il sottotitolo: «Risultati speculativi secondo il metodo scientifico induttivo».

La struttura che il realista metafisico dà oggi delle sue cose in sé è ottenuta mediante conclusioni induttive. Mediante considerazioni sul processo conoscitivo egli è convinto dell'esistenza di un nesso oggettivo-reale del mondo, accanto a quello «soggettivo» conoscibile mediante percezione e concetto. Egli crede di poter determinare, mediante conclusioni induttive tratte dalle sue percezioni, come sia sorta la realtà oggettiva.

Aggiunta alla nuova edizione del 1918. Per l'osservazione imparziale dello sperimentare in percezione e concetto, quale si è tentato di descrivere nell'esposizione che precede, saranno sempre di disturbo determinate rappresentazioni che sorgono nella sfera dello studio della natura. In questo campo si dice che mediante l'occhio vengono percepiti nello spettro della luce i colori dal rosso al violetto. Ma oltre il violetto, nello spazio radiante dello spettro, vi sono forze cui non corrisponde una percezione colorata dell'occhio, bensì un effetto chimico; allo stesso modo, oltre il limite di attività del rosso vi sono radia-

zioni che hanno solo effetti di calore. Riflettendo su questi e su altri fenomeni simili, si giunge all'opinione che l'ampiezza del mondo percettivo umano è determinata dall'ampiezza dei sensi dell'uomo, e che questi avrebbe dinanzi a sé un mondo del tutto diverso se avesse altri sensi in aggiunta ai suoi, oppure se ne avesse di diversi. A chi piaccia abbandonarsi su questa via a stravaganti fantasie, proprio le brillanti scoperte dell'indagine moderna offrono un'occasione molto seducente; egli può così riconoscere che nel campo dell'osservazione umana ricade soltanto ciò che può agire sui sensi, formati in base alla sua organizzazione. Egli non ha alcun diritto di considerare in qualche modo determinante per la realtà ciò che di limitato percepisce attraverso la sua organizzazione. Ogni nuovo senso dovrebbe porlo dinanzi a un quadro diverso della realtà.

Pensato entro limiti adeguati, tutto ciò costituisce un'opinione senz'altro giustificata. Se però qualcuno si fa fuorviare da questa opinione nell'osservazione imparziale dei rapporti fra percezione e concetto rilevati nella nostra esposizione, si chiude da sé la via verso una conoscenza del mondo e dell'uomo che sia radicata nella realtà. Lo sperimentare l'essenza del pensare, vale a dire l'elaborazione attiva del mondo concettuale, è qualcosa del tutto diverso dallo sperimentare quanto è percepibile con i sensi. Per quanti sensi l'uomo possa ancora avere, nessuno gli darebbe una realtà, se egli, pensando, non compenetrasse di concetti quanto ha percepito attraverso quel senso; e ogni senso, comunque strutturato e così compenetrato, dà all'uomo la possibilità di vivere entro la realtà. La fantasia della possibile e diversissima immagine del mondo della percezione, dovuta ad altri sensi, non ha nulla a che fare col problema di come l'uomo sia inserito nel mondo reale. Bisogna appunto ammettere che ogni immagine percettiva riceva la sua forma dall'organizzazione dell'essere che percepisce, e che l'immagine percettiva, compenetrata dalla sperimentata attività pensante, conduce l'uomo alla realtà. Non una raffigurazione fantasiosa di come il mondo dovrebbe apparire diverso per sensi diversi da quelli umani, può indurre l'uomo a cercare

di conoscere il suo rapporto col mondo, ma la convinzione che ogni percezione dà solo una parte della realtà che vi si trova, e che quindi svia dalla sua realtà. A questa convinzione si accompagna poi l'altra che il pensare conduce alla parte della realtà che la percezione nasconde in se stessa. Può anche disturbare l'osservazione imparziale del rapporto qui esposto fra percezione e concetto elaborato col pensiero, che nel campo dell'esperienza fisica risulti la necessità di non parlare affatto di elementi direttamente visibili e percepibili, ma di grandezze invisibili, come linee di forza elettriche o magnetiche e così via. Può sembrare che gli elementi reali di cui parla la fisica nulla abbiano a che fare né con quanto è percepibile, né col concetto elaborato nel pensare attivo. Pure una tale opinione è basata su un'autosuggestione. Innanzi tutto va rilevato che tutto quanto viene elaborato nella fisica, se non si tratta di ipotesi infondate che dovrebbero rimanere escluse, è acquisito mediante percezione e concetto. Il contenuto in apparenza invisibile viene completamente trasferito dal giusto istinto conoscitivo del fisico nel campo in cui vi sono le percezioni, e viene pensato in concetti con i quali si è attivi in quel campo. Le forze in campo elettrico e magnetico, e altre simili, secondo la loro natura non si acquisiscono con un processo conoscitivo diverso da quello che si svolge fra percezione e concetto.

Un aumento o una diversa struttura dei sensi umani darebbe un'altra immagine percettiva, un arricchimento o una diversa formazione dell'esperienza umana, ma una vera conoscenza dovrebbe venir acquisita mediante l'azione reciproca di concetto e percezione, anche di fronte a una differente esperienza. L'approfondimento della conoscenza dipende dalle forze dell'intuizione che si esplicano nel pensare (cfr. a pag. 71). Tale intuizione, nell'esperienza che si svolge nel pensare, può penetrare in sostrati più o meno profondi della realtà. Mediante l'allargamento dell'immagine percettiva quel penetrare può ricevere impulsi e in tal modo venire indirettamente sollecitato. Il solo penetrare nelle profondità, inteso come raggiungimento della realtà, non dovrebbe comunque mai venir scam-

biato con il trovarsi di fronte a un'immagine percettiva più o meno vasta nella quale è sempre presente solo una metà della realtà, condizionata dall'organizzazione del soggetto conoscente. Chi non si perda in astrazioni vedrà che per la conoscenza dell'essere umano va anche considerato che per la fisica, nel campo delle percezioni, devono venir resi accessibili elementi per i quali non vi è direttamente un senso specifico, come per calore e suono. L'essere umano concreto non è determinato solo dalla diretta percezione che egli si pone dinanzi mediante la sua organizzazione, ma anche dal fatto che egli esclude dell'altro da tale diretta percezione. Come per la vita è necessario lo stato incosciente di sonno accanto a quello cosciente di veglia, così per l'auto-esperienza umana, accanto a quella della percezione dei sensi, è necessaria una sfera, persino maggiore, di elementi non percepibili sensibilmente nel campo dal quale derivano le percezioni dei sensi. Tutto ciò è già indirettamente detto nel testo originario di questo scritto. L'autore fa seguire questa aggiunta, poiché ha fatto l'esperienza che alcuni lettori non hanno letto con sufficiente precisione.

Si deve anche considerare che l'idea di «percezione», quale è svolta in questo libro, non deve essere confusa con quella di percezione esteriore dei sensi, che ne è soltanto un caso particolare. Già da quanto precede, e ancor più dalla successiva esposizione, si vedrà che qui si considera percezione tutto ciò che viene sensibilmente e spiritualmente incontro all'uomo, prima di venir afferrato dal concetto attivamente elaborato. Per avere percezioni di natura psichica o spirituale, non occorrono sensi quali sono intesi di solito. Si potrebbe dire che è inammissibile un simile ampliamento dell'uso corrente del linguaggio. Esso è invece senz'altro necessario, se in certi campi ci si vuole svincolare appunto dall'uso del linguaggio per poter ampliare la conoscenza. Chi parla di percezione solo nel senso di percezione dei sensi non arriva, neppure per la percezione dei sensi, a un concetto che si possa usare per la conoscenza. Talvolta si deve ampliare un concetto, affinché esso consegua

il suo giusto significato anche in un campo più ristretto. A ciò che in origine viene pensato in un concetto, si deve a volte aggiungere dell'altro, affinché quel che fu così pensato, trovi la sua giustificazione e anche la sua rettifica. Così a pag. 80 di questo libro è detto: «La rappresentazione è cioè un concetto individualizzato». In proposito mi è stato obiettato che quello era un uso insolito della parola. Ma quell'uso è necessario, se si vuole pervenire a che cosa sia in sostanza la rappresentazione. Che avverrebbe del progresso della conoscenza, se ad ognuno che sia nella necessità di rettificare un concetto si obiettasse che sta facendo «un uso insolito della parola»?

LA REALTÀ DELLA LIBERTÀ

VIII

I FATTORI DELLA VITA

Ricapitoliamo ciò che abbiamo acquisito nei capitoli precedenti. Il mondo si presenta all'uomo come una molteplicità, una somma di cose singole. Una di queste, un essere fra esseri, è egli stesso. Designiamo questo aspetto del mondo semplicemente come dato, e come percezione in quanto non lo sviluppiamo mediante un'attività cosciente, ma lo troviamo. Noi percepiamo noi stessi entro il mondo delle percezioni. Questa autopercezione rimarrebbe semplicemente una fra le molte altre percezioni, se dall'insieme delle autopercezioni non emergesse qualcosa che si mostra adatto a collegare le percezioni in generale, quindi anche la somma di tutte le altre percezioni, con quella del nostro sé. Questo «qualcosa» che emerge non è più semplice percezione; neppure viene semplicemente trovato come le percezioni. Viene prodotto a seguito di un'attività. In un primo tempo appare legato a quello che percepiamo come nostro sé. Per il suo intimo significato esso trascende anzi il sé. Alle singole percezioni esso aggiunge qualificazioni ideali che sono in relazione fra loro e che si fondano in un'unità. Esso determina ugualmente e idealmente ciò che si è acquisito mediante l'autopercezione, come per tutte le altre percezioni, e contrappone agli oggetti il soggetto o l'«io». Questo qualcosa è il pensare, e le qualificazioni ideali sono i concetti e le idee. Quindi il pensare si manifesta prima nella percezione del sé; però non è solo soggettivo, perché il sé si designa come soggetto soltanto con l'aiuto del pensare. Questa relazione di pensiero con se stessi è una qualificazione di vita della nostra personalità. Grazie ad essa conduciamo un'esistenza puramente ideale, ci sentiamo esseri pensanti. Questa qualificazione di vita rimarrebbe solo concettuale (logica), se non intervenissero altre qualificazioni del nostro sé. Sa-

remmo allora esseri la cui vita si esaurirebbe nella produzione di nessi puramente ideali fra le percezioni tra loro e con noi. Se si denomina «conoscere» la produzione di un simile nesso di pensiero, e «sapere» lo stato del nostro sé acquisito mediante il conoscere, al verificarsi della suddetta ipotesi dovremmo considerarci esseri che solo conoscono e sanno.

Ma l'ipotesi non è reale. Noi non riferiamo le percezioni solo idealmente a noi stessi mediante il concetto, ma anche attraverso il sentimento, come abbiamo visto. Non siamo quindi esseri con un contenuto di vita solo concettuale. Il realista ingenuo vede anzi nella vita del sentimento una vita della personalità più reale che non nel mero elemento ideale del sapere. E dal suo punto di vista ha perfettamente ragione di spiegarsi il problema in questo modo. Dal lato soggettivo il sentimento è proprio ciò che la percezione è dal lato oggettivo. Secondo il principio fondamentale del realismo ingenuo, ossia che è reale tutto quanto può venir percepito, il sentimento è quindi la garanzia della realtà del proprio essere. Il qui inteso monismo deve però concedere al sentimento lo stesso completamente che reputa necessario per la percezione, se vuole presentarsela come realtà completa. Per il monismo il sentimento è una realtà incompleta che, nella prima forma in cui ci è data, non contiene ancora il suo secondo fattore: il concetto o l'idea. Di conseguenza nella vita il sentimento compare dovunque prima del conoscere, proprio come la percezione. Prima di tutto ci sentiamo esistenti, e nel corso del graduale sviluppo perveniamo al momento in cui, nella nostra esistenza oscuramente sentita, sorge il concetto del nostro sé. Ciò che per noi compare solo più tardi è però in origine legato inseparabilmente col sentimento. Per questa ragione l'uomo ingenuo giunge a credere che nel sentimento l'esistenza gli si presenti direttamente, e nel sapere solo indirettamente. La formazione della vita del sentimento gli appare di conseguenza più importante di ogni altra cosa. Egli crede di aver afferrato i nessi esistenti nel mondo solo se lo ha accolto nel suo sentimento. Come mezzo per la conoscenza egli cerca di usare non il sapere, ma il sentire.

Poiché il sentimento è qualcosa del tutto individuale, qualcosa di simile alla percezione, il filosofo del sentimento rende principio universale un principio che ha importanza solo entro il suo essere. Cerca di compenetrare tutto il mondo con il proprio sé. Il filosofo del sentimento cerca di raggiungere con il sentimento ciò che il qui inteso monismo tende ad afferrare in concetti, e reputa tale comunione con gli oggetti come la più diretta.

La corrente qui caratterizzata, la filosofia del sentimento, viene spesso indicata come mistica. L'errore di una concezione mistica, solo basata sul sentimento, consiste nel voler sperimentare quel che deve sapere, nel voler elevare un elemento individuale, il sentimento, a principio universale.

Il sentire è un atto puramente individuale, è la relazione fra il mondo esterno e il nostro soggetto, in quanto tale relazione trova la sua espressione in una esperienza solo soggettiva.

Vi è anche un'altra espressione della persona umana. Mediante il suo pensare l'io partecipa alla vita generale dell'universo, col pensare riferisce in modo puramente ideale (concettuale) le percezioni a se stesso, e sé alle percezioni. Nel sentimento esso sperimenta un nesso degli oggetti col suo soggetto; nella volontà avviene il contrario. Nel volere abbiamo ugualmente una percezione davanti a noi, quella del nesso individuale del nostro sé col mondo oggettivo. Ciò che nel volere non è un elemento puramente ideale, è del pari oggetto del percepire, come avviene per ogni altra cosa del mondo esterno.

Tuttavia anche qui il realismo ingenuo crederà di aver di nuovo davanti a sé un'esistenza molto più reale di quella che può venir raggiunta mediante il pensare. Vedrà nella volontà un elemento in cui si diventa direttamente coscienti di un divenire, di una causa, al contrario che nel pensare in cui il divenire è prima afferrato in concetti. Quel che l'io compie con la sua volontà rappresenta per questa concezione un processo che viene sperimentato direttamente. Il seguace di questa filosofia crede veramente di aver afferrato nel volere il divenire del mondo per un lembo. Mentre può seguire gli altri avve-

nimenti solo mediante percezioni da fuori, egli crede di sperimentare direttamente nel suo volere un divenire reale. Diviene per lui un principio concreto della realtà la forma di esistenza nella quale la volontà gli appare entro il sé. Il proprio volere gli appare come un caso speciale del generale divenire universale, e quindi quest'ultimo come volere generale. La volontà diviene principio universale, come nella mistica del sentimento quest'ultimo è principio conoscitivo. Questa concezione è filosofia della volontà. Ciò che si sperimenta solo individualmente diventa per essa un elemento costituente del mondo.

Come non si può chiamare scienza la mistica del sentimento, così non lo si può per la filosofia della volontà. Entrambe ritengono infatti di non avere elementi sufficienti con la compenetrazione concettuale del mondo. Entrambe richiedono anche un principio reale, accanto a quello ideale dell'esistenza. E con un certo diritto. Poiché però come mezzo per afferrare questi cosiddetti principi reali noi abbiamo solo il percepire, l'affermazione della mistica del sentimento e della filosofia della volontà è identica con l'opinione che noi abbiamo due fonti della conoscenza: quella del pensare e quella del percepire, e l'ultima si presenta come esperienza individuale nel sentimento e nella volontà. Poiché il flusso di una delle sorgenti di queste concezioni del mondo, vale a dire le esperienze, non può essere accolto direttamente nell'altra, in quella del pensare, i due modi di conoscenza, percepire e pensare, rimangono uno accanto all'altro senza una superiore mediazione. Accanto al principio ideale raggiungibile mediante il sapere deve quindi esservi, ancora da sperimentare, un principio reale del mondo non afferrabile nel pensare. In altre parole: la mistica del sentimento e la filosofia della volontà sono realismo ingenuo perché seguono la massima che è reale il direttamente percepito. Rispetto all'originario realismo ingenuo commettono però ancora l'incongruenza di considerare una determinata forma del percepire (il sentire oppure il volere) l'unico mezzo di conoscenza dell'essere, mentre potrebbero farlo soltanto se seguissero in genere la massima fundamenta-

le che il percepito è reale. Dovrebbero cioè attribuire un uguale valore conoscitivo anche al percepire esterno.

La filosofia della volontà diventa realismo metafisico quando trasferisce la volontà anche nelle sfere dell'esistenza nelle quali una diretta esperienza della volontà non è possibile, come lo è nel proprio soggetto. Essa assume per ipotesi, al di fuori del soggetto, un principio per il quale l'esperienza soggettiva è l'unico criterio di realtà. Come realismo metafisico, la filosofia della volontà incappa nella critica esposta nel capitolo precedente, deve superare il momento contraddittorio di ogni realismo metafisico, e riconoscere che la volontà è un generale divenire universale solo in quanto si riferisce idealmente al resto del mondo.

Aggiunta alla nuova edizione del 1918 - La difficoltà di comprendere con l'osservazione il pensare nella sua essenza consiste nel fatto che facilmente essa è già sfuggita all'anima che osserva, quando questa vuole sottoporla alla propria attenzione. Le rimane allora soltanto la morta astrazione, il cadavere del pensare vivente. Guardando solo a tale astrazione, di fronte ad essa ci si trova con facilità spinti a entrare nell'elemento «pieno di vita» della mistica del sentimento o anche della metafisica della volontà. Si troverà strano che qualcuno voglia afferrare l'essenza della realtà in «meri pensieri», ma chi veramente si impadronisce della vita nel pensare arriva a vedere che nell'ambito di questa il tessere in soli sentimenti o il considerare l'elemento della volontà non può neppure venir paragonato, e tanto meno anteposto alla ricchezza interiore e all'esperienza che riposa in se stessa pur essendo in sé mossa. Proprio da tale ricchezza, da questa interiore pienezza dell'esperienza, deriva che la sua controimmagine appaia morta, astratta, nell'abituale atteggiamento dell'anima. Nessun'altra attività psichica umana è tanto facile da misconoscere quanto il pensare. Il volere e il sentire riscaldano l'anima umana ancora nel rivivere lo stato d'animo originale; invece il pensare lascia facilmente freddi nella rievocazione, sembra

inaridire la vita dell'anima. Pure questo è appunto solo l'ombra fortemente attiva della sua realtà intessuta di luce che si immerge con calore nelle manifestazioni del mondo. Tale immergersi avviene con una forza fluente nell'attività stessa del pensare, una forza che è amore di natura spirituale. Non si può obiettare che chi così vede amore nel pensare attivo, trasferisce in esso un sentimento: l'amore, perché questa obiezione è in verità una conferma di quanto qui si è detto. Chi cioè si rivolge al pensare essenziale vi trova sia il sentimento, sia la volontà; questi ultimi anche nel profondo della loro realtà. Chi si distoglie dal pensare e si rivolge solo al puro sentire e al volere, perde in essi la vera realtà. Chi nel pensare vuole sperimentare intuitivamente, deve anche rendere giustizia allo sperimentare secondo sentimento e volontà; ma la mistica del sentimento e la metafisica della volontà non rendono giustizia al modo di compenetrare l'esistenza col pensare intuitivo. Esse giudicano troppo facilmente di essere loro nella realtà, mentre chi pensa intuitivamente formerebbe in «pensieri astratti» una fredda e caliginosa immagine del mondo, priva di sentimenti ed estranea alla realtà.

IX

L'IDEA DELLA LIBERTÀ

Per il conoscere, il concetto dell'albero è condizionato dalla percezione dell'albero. Di fronte a una determinata percezione io posso estrarre solo un ben determinato concetto dal sistema generale dei concetti. Il nesso fra concetto e percezione viene indirettamente e oggettivamente determinato mediante il pensare, in base alla percezione. Il collegamento della percezione col suo concetto viene riconosciuto dopo l'atto percettivo; la correlazione è però determinata nella cosa stessa.

In altro modo si presenta il processo se si considera la conoscenza, cioè il rapporto che sorge in essa fra uomo e mondo. Nell'esposizione precedente è stato fatto il tentativo di mostrare che è possibile chiarire tale rapporto rivolgendovi un'osservazione imparziale. Una giusta comprensione di tale osservazione giunge al convincimento che il pensare può venire guardato direttamente come un'entità in sé conclusa. Chi trova necessario, per spiegare il pensare come tale, aggiungervi qualcos'altro, come per esempio processi cerebrali fisici, oppure processi spirituali inconsci posti dietro al cosciente pensare osservato, misconosce ciò che gli dà l'imparziale osservazione del pensare. Chi osserva il pensare, durante l'osservazione vive direttamente entro un contesto spirituale che si regge da sé. Si può anzi dire che chi vuol afferrare l'essenza dell'elemento spirituale nella forma in cui esso si presenta inizialmente all'uomo, può farlo nel pensare che poggia su se stesso.

Nell'osservazione del pensare stesso coincidono concetto e percezione che altrimenti devono sempre apparire separati. Chi non lo vede nei concetti elaborati in base alle percezioni potrà solo vedere riproduzioni caliginose delle percezioni, ed esse gli presenteranno la vera realtà. Egli si costruirà anche un mondo metafisico sul modello del mondo percepito; a seconda del suo modo di vedere, lo chiamerà mondo degli atomi, mondo della volontà, mondo inconscio dello spirito, e così via. Gli

sfuggirà comunque che con tutto ciò si è soltanto costruito un ipotetico mondo metafisico sul modello del suo mondo percettivo. Chi invece vede le caratteristiche del pensare, riconoscerà che nella percezione si trova solo una parte della realtà, e che l'altra parte che le appartiene, la sola che fa apparire la piena realtà, viene sperimentata compenetrando la percezione col pensare. Nel pensare che sorge nella coscienza egli non vedrà una confusa e caliginosa immagine di una realtà, ma un'essenza spirituale poggiante su se stessa. Di questa può dire che gli diviene presente nella coscienza per intuizione. L'intuizione è l'esperienza cosciente di un puro contenuto spirituale che si svolge nella pura sfera spirituale. L'essenza del pensare può essere afferrata solo mediante un'intuizione.

Soltanto se nell'osservazione imparziale si è pervenuti all'acquisito riconoscimento di questa verità sulla natura intuitiva del pensare, si riesce ad avere una via libera per vedere l'organizzazione corporeo-psichica umana. Si riconosce che tale organizzazione non può agire sull'essenza del pensare. In un primo tempo a ciò sembra contraddire lo stato del tutto manifesto dei fatti. Per l'esperienza comune il pensare umano sorge solo entro e mediante tale organizzazione. Il sorgere del pensare s'impone tanto fortemente che può scorgerlo nel suo vero significato solo chi abbia riconosciuto che, nell'essenza del pensare, nulla interviene di quella organizzazione. Non gli può allora neppure più sfuggire quanto sia caratteristico il nesso fra il pensare e l'organizzazione umana. Questa non agisce infatti per nulla sull'essenza del pensare, ma si ritrae anzi quando interviene l'attività del pensare stesso, sospende la propria attività, lascia il campo libero, e al posto divenuto libero sorge il pensare. Alla realtà che agisce nel pensare spetta un doppio compito: innanzi tutto respinge l'organizzazione umana nella sua propria attività, e in secondo luogo ne prende il posto. Anche la prima funzione, quella di respingere l'organizzazione corporea, è infatti la conseguenza dell'attività del pensare, e proprio di quella sua parte che prepara la comparsa del pensare. Da ciò si vede in che senso il pensare trovi la

sua controimmagine nell'organizzazione corporea. Se lo si ammette, non si potrà più misconoscere il significato della controimmagine per il pensare stesso. Le orme di chi cammina su un terreno molle si imprime nel terreno. Non si è tentati di dire che le orme siano state provocate da forze del terreno che agiscono dal basso verso l'alto. Non si ascriverà a tali forze alcuna partecipazione al formarsi delle orme. Chi osservi imparzialmente l'essenza del pensare, attribuirà altrettanto poca una partecipazione in tale essenza alle tracce che si producono nell'organismo corporeo per il fatto che il pensare prepara la sua comparsa attraverso il corpo (1).

Qui sorge una domanda molto significativa. Se l'organizzazione umana non ha alcuna parte nell'essenza del pensare, che significato ha questa organizzazione nel complesso dell'entità umana? Quel che avviene nell'organizzazione umana mediante il pensare non ha certo nulla a che fare con l'essenza di questo, ma ne ha invece con il formarsi della coscienza dell'io dal pensare stesso. Entro l'essere proprio del pensare vi è sì il vero «io», ma non la coscienza dell'io. Lo vede chi considera il pensare con imparzialità. L'io va trovato entro il pensare; la coscienza dell'io sorge perché nella coscienza generale si imprimono le orme dell'attività pensante, nel senso prima indicato. (La coscienza dell'io si forma dunque mediante l'organizzazione corporea. Non si creda però che con questo si affermi che la coscienza dell'io, una volta formata, rimanga dipendente dall'organizzazione corporea. Una volta formata, essa viene accolta nel pensare e ne condivide in seguito l'essenza spirituale).

La coscienza dell'io è costruita sull'organizzazione umana. Da questa fluiscono le azioni della volontà. Nel senso dell'esposizione precedente si potrà giudicare bene in merito ai nessi fra pensare, io cosciente e azione volitiva, se prima si sarà osserva-

(1) In scritti pubblicati dopo questo libro, l'autore ha esposto variamente come questa concezione valga nell'ambito della psicologia, della fisiologia e in altre scienze. Qui si doveva solo mostrare ciò che risulta all'osservazione imparziale del pensare stesso.

to come l'azione volitiva derivi dall'organizzazione umana (1).

Per il singolo atto volitivo vanno considerati il motivo e l'impulso. Il motivo è un fattore concettuale o rappresentativo. L'impulso è il fattore del volere direttamente condizionato nell'organizzazione umana. Il fattore concettuale o motivo è l'immediata causa determinante del volere; l'impulso è la permanente causa determinante dell'individuo. Motivo del volere può essere un semplice concetto, oppure un concetto che ha un determinato nesso col percepire, cioè una rappresentazione. Concetti generali o individuali (rappresentazioni) diventano motivi del volere per il fatto di agire sull'individuo umano e determinarlo ad agire in una certa direzione. Un medesimo concetto, oppure una certa rappresentazione, agiscono però diversamente su individui diversi; inducono persone diverse ad azioni diverse. Il volere non è quindi solo il risultato del concetto o della rappresentazione, ma anche del carattere individuale del singolo. Seguendo in proposito Eduard von Hartmann, chiameremo disposizione caratterologica appunto tale carattere individuale. Il modo in cui concetto e rappresentazione agiscono sulla disposizione caratterologica del singolo, dà alla sua vita una determinata impronta morale o etica.

La disposizione caratterologica viene formata mediante il nostro più o meno permanente contenuto di vita, cioè dal nostro contenuto di rappresentazioni e di sentimenti. Se una rappresentazione che sorge ora in me mi spinge a un atto volitivo, dipende dalla relazione che essa ha col rimanente mio contenuto di rappresentazioni e anche con le mie caratteristiche di sentimento. Il mio contenuto rappresentativo è però di nuovo condizionato dalla somma dei concetti che, nel corso della mia vita individuale, sono venuti in contatto con le percezioni, vale a dire sono diventate rappresentazioni. Tale somma dipende a sua volta dalla mia maggiore o minore capacità di intuizione e dalla cerchia delle mie osservazioni, cioè dal fatto-

re soggettivo e oggettivo delle esperienze, dall'interiore determinatezza e dal posto nella vita. In modo molto speciale la mia disposizione caratterologica è determinata dalla mia vita di sentimento. Se vorrò fare o meno motivo della mia azione una determinata rappresentazione o un concetto, dipenderà dal fatto che essi mi facciano sentire piacere o dolore. - Questi sono gli elementi che vanno considerati in un atto volitivo. La rappresentazione direttamente presente o il concetto, che diventano motivo, determinano la mèta, lo scopo del mio volere; la mia disposizione caratterologica mi induce a indirizzare la mia attività verso quella mèta. La rappresentazione di fare una passeggiata nella prossima mezz'ora determina lo scopo del mio agire. Ma questa rappresentazione viene poi elevata a motivo del volere, solo se s'incontra con un'adeguata disposizione caratterologica, cioè se, a seguito della mia vita fino ad ora, si sono più o meno formate le rappresentazioni dell'opportunità di una passeggiata, del valore della salute, ed infine se in me alla rappresentazione della passeggiata si unisce il sentimento del piacere.

Dobbiamo quindi distinguere: 1° le possibili disposizioni soggettive che siano adatte a trasformare in motivi determinati concetti e rappresentazioni; e 2° i possibili concetti e rappresentazioni che siano in grado di influenzare la mia disposizione caratterologica in modo che ne risulti un atto volitivo. Le prime sono gli impulsi, i secondi le mète della moralità.

Possiamo trovare gli impulsi della moralità indagando di quali elementi si componga la vita individuale.

Il primo gradino della vita individuale è il percepire, e precisamente il percepire dei sensi. Siamo ora nella regione della nostra vita individuale nella quale la percezione si trasforma direttamente in volere, senza l'intervento di un sentimento o di un concetto. L'impulso umano qui considerato viene designato come istinto. Avviene per questa via la soddisfazione dei nostri bisogni inferiori, puramente animali (fame, rapporti sessuali, e così via). La caratteristica della vita istintiva consiste nell'immediatezza con cui la singola percezione scate-

(1) Dalla pag. 105 fino a questo punto è un'aggiunta e una rielaborazione per la nuova edizione del 1918.

na la volontà. Questo modo di determinarsi del volere, che originariamente è proprio solo della vita inferiore dei sensi, può anche venir esteso alle percezioni dei sensi superiori. Alla percezione di qualche avvenimento nel mondo esterno, senza ulteriormente riflettere e senza che alla percezione si ricolleghi in noi uno speciale sentimento, noi facciamo seguire un'azione, come avviene di solito nelle relazioni convenzionali fra la gente. L'impulso di questa azione viene designato come tatto o gusto morale. Quanto più spesso avverrà un simile immediato scatenarsi di un'azione a seguito di una percezione, tanto più il singolo si mostrerà adatto ad agire esclusivamente sotto l'influsso del tatto; il tatto diverrà cioè una sua disposizione caratterologica.

La seconda sfera della vita umana è il sentire. Alle percezioni del mondo esterno si collegano determinati sentimenti. Questi possono diventare impulsi all'azione. Se vedo qualcuno affamato, la mia compassione per lui può costituire l'impulso del mio agire. Tali sentimenti possono essere: il pudore, l'orgoglio, il sentimento dell'onore, l'umiltà, il pentimento, la compassione, il sentimento della vendetta o della gratitudine, la pietà, la fedeltà, il sentimento dell'amore e del dovere (1).

Il terzo gradino della vita è infine il pensare e il formare rappresentazioni. Mediante semplice riflessione, una rappresentazione o un concetto possono divenire motivo di azione. Le rappresentazioni divengono motivi per il fatto che nel corso della vita noi colleghiamo di continuo certi scopi del volere a percezioni che sempre ritornano, in forma più o meno modificata. Avviene così che in persone, non del tutto prive di esperienza, a determinate percezioni si uniscano sempre nella coscienza anche le rappresentazioni di azioni che esse hanno compiuto o visto compiere in un caso simile. Rappresentazioni del genere ondeggiavano dinanzi a loro come modelli determi-

(1) Una esposizione completa dei principi della moralità (nella prospettiva del realismo metafisico) si trova nella *Fenomenologia della coscienza morale* di Eduard von Hartmann.

nanti per tutte le successive decisioni, diventano parte della loro disposizione caratterologica. Possiamo chiamare esperienza pratica l'impulso del volere così caratterizzato. L'esperienza pratica si trasforma a poco a poco nel puro agire con tatto. Questo accade quando determinate e tipiche immagini di azioni si sono così strettamente legate nella nostra coscienza con rappresentazioni di certe condizioni di vita, che in date occasioni passiamo direttamente dalla percezione all'azione, saltando ogni riflessione basata sull'esperienza.

Il gradino più alto della vita individuale è il pensare concettuale, svincolato da un determinato contenuto percettivo. Noi determiniamo il contenuto di un concetto per pura intuizione, prendendolo dalla sfera ideale. Un concetto simile non contiene quindi inizialmente alcun riferimento a determinate percezioni. Se arriviamo al volere sotto l'influsso di un concetto che si riferisce a una percezione, cioè di una rappresentazione, in definitiva è la percezione che ci determina attraverso il giro del pensare concettuale. Se invece agiamo sotto l'influsso di intuizioni, l'impulso alla nostra azione è il puro pensare. Poiché in filosofia si usa chiamare ragione la pura facoltà del pensare, così è anche giustificato chiamare ragione pratica l'impulso morale caratterizzato a questo gradino. Kreyenbühl (*Philosophische Monatshefte*, vol. XVIII, fasc. 3) ha esaminato nel modo più chiaro questo impulso della volontà. Reputo questo suo articolo fra le più importanti produzioni della filosofia contemporanea, più precisamente dell'etica. Kreyenbühl chiama «apriori pratico» l'impulso in questione, vale a dire un impulso all'azione fluente direttamente dalla mia intuizione.

È chiaro che nel senso stretto della parola un simile impulso non può più venir considerato come appartenente al campo delle disposizioni caratterologiche, perché l'impulso che qui agisce non è più qualcosa di solo individuale in me, ma è il contenuto ideale, e quindi universale, della mia intuizione. Non appena considero la legittimità di questo contenuto come base e punto di partenza di un'azione, io entro nel volere, ed è indifferente se il concetto era già in me da tempo, oppure se

entra direttamente nella mia coscienza prima dell'azione; è cioè indifferente se esisteva già in me come disposizione, oppure no.

A un vero atto volitivo si giunge solo se un impulso immediato all'azione agisce sulla disposizione caratterologica in forma di un concetto o di una rappresentazione. Un impulso del genere diviene così anche motivo del volere.

I motivi della moralità sono rappresentazioni e concetti. Vi sono studiosi dell'etica che vedono anche nel sentimento un motivo della moralità; essi affermano per esempio che mèta dell'azione morale sia la promozione della massima quantità possibile di piacere nell'individuo che agisce. Il piacere stesso non può però divenire motivo; lo può solo un piacere che ci si rappresenta. La rappresentazione di un sentimento futuro, e non il sentimento stesso, può agire sulla mia disposizione caratterologica, perché il sentimento stesso non è ancora presente nel momento dell'azione; sarà piuttosto suscitato appunto dall'azione.

La rappresentazione del proprio o dell'altrui bene è vista a ragione come motivo del volere. Si chiama egoismo il principio per cui si cerca con le proprie azioni la massima quantità di piacere, cioè il raggiungimento della felicità individuale. Si cerca di raggiungerla o pensando unicamente al proprio bene, magari anche a costo della felicità altrui (egoismo puro), oppure procurando il bene altrui perché ci si ripromette poi indirettamente un influsso favorevole sulla propria persona da parte di altre persone felici, oppure ancora perché si teme un pericolo per i propri interessi attraverso il danno di estranei (morale prudenziale). Lo speciale contenuto dei principi morali egoistici dipenderà da quale rappresentazione ci si faccia della propria o dell'altrui felicità. A seconda di ciò che ciascuno considererà bene nella vita (agiatazza, speranza di felicità, liberazione da diversi mali, e così via), egli determinerà il contenuto delle sue tendenze egoistiche.

Come ulteriore motivo va poi riguardato il contenuto puramente concettuale di un'azione. Questo contenuto non si

riferisce, come la rappresentazione del proprio piacere, soltanto alla singola azione, ma alla giustificazione di un'azione tratta da un sistema di principi morali. Questi possono regolare la vita morale in forma di concetti astratti, senza che il singolo si preoccupi dell'origine dei concetti. Noi sentiamo allora semplicemente come necessità morale la sottomissione al concetto morale che si libra come un precetto al di sopra del nostro agire. Lasciamo allora la giustificazione della necessità a chi richiede la sottomissione morale, cioè all'autorità morale che noi riconosciamo (capo della famiglia, Stato, costume sociale, autorità ecclesiastica, rivelazione divina). Una forma particolare di tali principi morali è quella in cui il precetto non ci viene proclamato da un'autorità esterna, ma dalla nostra interiorità (autonomia morale). Sentiamo allora nel nostro intimo la voce alla quale dobbiamo sottometterci. L'espressione di questa voce è la «coscienza».

Si ha un progresso morale quando l'uomo non solo fa motivo del suo agire il precetto di un'autorità esterna o interna, ma quando tende a riconoscere la ragione per cui una certa massima dell'agire deve operare in lui come motivo. Tale progresso si ha passando dalla morale autoritaria all'agire per convincimento morale. A questo gradino della moralità l'uomo sceglierà le esigenze della vita morale e si farà determinare alle sue azioni dalla loro conoscenza. Tali esigenze sono: 1° il massimo bene possibile dell'umanità, cercato solo per il bene in sé; 2° il progresso della civiltà oppure l'evoluzione morale dell'umanità verso una perfezione sempre maggiore; 3° la realizzazione di mète morali individuali, concepite in modo puramente intuitivo.

Il massimo bene possibile dell'umanità verrà naturalmente inteso in modo diverso da persone diverse. La massima esposta non si riferisce a una determinata idea di quel bene, ma significa che ogni singolo, riconoscendo quel principio, tende a fare ciò che a suo giudizio favorisce al massimo il bene dell'umanità.

Per chi collega un sentimento di piacere ai beni della civil-

tà, il progresso della civiltà stessa si mostra come un caso speciale del precedente principio morale. Egli dovrà però tener conto del tramonto e della distruzione di molte cose che pure contribuiscono al bene dell'umanità. È però anche possibile che qualcuno veda una necessità morale nel progresso della civiltà, prescindendo dal sentimento di piacere che vi è legato. Il progresso è allora per lui un particolare principio morale, accanto al precedente.

Sia la massima del bene comune, sia quella del progresso della civiltà si basano sulla rappresentazione, cioè sulla relazione esistente fra il contenuto delle idee morali e determinate esperienze (percezioni). Il massimo principio morale pensabile è però quello che non contiene in precedenza alcuna simile relazione, ma che sgorga dalla sorgente della pura intuizione, e soltanto dopo cerca la relazione con la percezione (con la vita). La determinazione di che cosa si vuole parte qui da un'istanza diversa da quella dei casi precedenti. Chi segue il principio morale del bene generale, per tutte le sue azioni chiederà prima in che cosa i suoi ideali contribuiranno al bene generale. Chi riconosce il principio morale del progresso della civiltà farà altrettanto. Vi è però qualcosa di più alto che nel singolo caso non parte da un'unica e determinata mèta morale, ma che attribuisce un certo valore a tutte le massime morali e che in un dato caso chiede sempre se sia più importante un principio morale oppure un altro. Può avvenire che in date condizioni qualcuno ritenga giusto e faccia motivo del suo agire il favorire il progresso della civiltà, o il bene generale, oppure ancora il raggiungimento del proprio bene. Quando però tutti gli altri motivi di determinazione passano in seconda linea, viene considerata innanzi tutto l'intuizione concettuale stessa. Allora gli altri motivi si ritirano dalla posizione dominante, e solo il contenuto ideale dell'azione agisce come motivo.

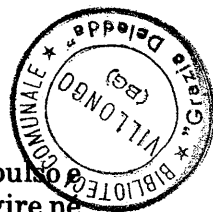
Fra i gradi della disposizione caratterologica abbiamo indicato come il maggiore quello che agisce come pensare puro, come ragione pratica. Fra i motivi abbiamo ora indicato come il più alto l'intuizione concettuale. A una più precisa riflessio-

ne risulta subito che a questo gradino della moralità impulso e motivo coincidono, che cioè non influiscono sul nostro agire né una disposizione caratterologica predeterminata, né un principio morale esterno, preso come norma. L'azione non è più schematica, non viene eseguita secondo regole qualsiasi; né è compiuta automaticamente per una spinta esterna, ma è determinata in tutto dal suo contenuto ideale.

Una simile azione ha come presupposto la capacità di intuizioni morali. Chi non ha la capacità di sperimentare per il singolo caso la particolare massima morale, non arriverà neppure mai alla vera volontà individuale.

Proprio il contrario di questo principio morale è quello di Kant: «Agisci in modo che i principi del tuo agire possano valere per tutti gli uomini». Questa frase è la morte di ogni impulso individuale all'azione. Mi può essere di norma non come tutti gli uomini agirebbero, ma ciò che vi è da fare per me nel caso individuale.

Un giudizio superficiale potrebbe forse obiettare a queste considerazioni: «Come può in pari tempo l'azione essere individualmente improntata al caso particolare e alla particolare condizione, eppure essere determinata in modo puramente ideale dall'intuizione?». Questa obiezione deriva dalla confusione fra motivo morale e contenuto percepibile dell'azione. Quest'ultimo può essere motivo, e lo è anche per esempio nel progresso della civiltà, nelle azioni egoistiche, e così via; non lo è nelle azioni derivate da pura intuizione morale. Il mio io rivolge naturalmente il suo sguardo sul contenuto percettivo, ma non se ne fa determinare. Tale contenuto viene solo utilizzato per formare un concetto conoscitivo, ma l'io non ricava dall'oggetto il relativo concetto morale. Il concetto conoscitivo di una determinata realtà alla quale io sia di fronte, è in pari tempo un concetto morale soltanto se io mi pongo nella prospettiva di un prefissato principio morale. Se desidero rimanere solo sul terreno della morale generale dell'evoluzione della civiltà, allora io vado per il mondo con un itinerario obbligato. Da ogni avvenimento che percepisco, e che mi può occupare,



scaturisce subito un dovere morale; quello cioè di portare il mio piccolo contributo affinché quell'avvenimento sia messo al servizio dell'evoluzione della civiltà. Oltre al concetto, che mi svela le leggi naturali di un avvenimento o di una cosa, questi ultimi portano anche un'etichetta morale che per me, essere morale, contiene un'indicazione etica relativa a come mi devo comportare. Tale etichetta morale è giustificata nel suo campo, ma in una superiore prospettiva essa coincide con l'idea che sorge in me di fronte al caso concreto.

Gli uomini sono diversi fra loro riguardo al potere d'intuizione. In uno le idee pullulano, un altro le conquista solo a fatica. Non sono meno diverse le condizioni in cui vivono gli uomini e che formano la scena delle loro azioni. Il modo in cui agisce una persona dipenderà da come la sua capacità d'intuizione reagisce di fronte a una determinata situazione. La somma delle idee attive in noi, il contenuto reale delle nostre intuizioni, fa sì che la generalità del mondo delle idee si configuri individualmente in ogni uomo. Esiste il valore morale dell'individuo per quel tanto che il contenuto intuitivo passa nell'azione. Il far esprimere tale valore è il massimo impulso, e nello stesso tempo il massimo motivo, per chi capisce che in definitiva tutti gli altri principi morali si riuniscono in quel valore. Questa posizione si può chiamare individualismo etico.

Ciò che è importante di un'azione determinata intuitivamente, nel caso concreto è il ritrovare l'intuizione relativa, del tutto individuale. A questo gradino della moralità si può parlare di concetti morali generali (norme, leggi) solo in quanto essi risultino dalla generalizzazione degli impulsi individuali. Norme generali presuppongono sempre fatti concreti dai quali esse possano venir dedotte. Mediante l'agire umano i fatti vengono prima creati.

Se nell'agire degli individui, dei popoli e delle epoche noi ricerchiamo le leggi (il comportamento concettuale), ne ricaviamo un'etica, non però come scienza di norme etiche, ma come dottrina naturale della moralità. Solo le leggi così otte-

nute si comportano, nei confronti dell'agire umano, come le leggi naturali rispetto a un particolare fenomeno. Esse non sono però affatto identiche agli impulsi che noi mettiamo a base del nostro agire. Se si vuol capire come un'azione dell'uomo scaturisca dalla sua volontà morale, si deve innanzi tutto guardare alla relazione fra questa sua volontà e la sua azione. Bisogna cominciare a guardare azioni in cui tale rapporto sia determinante. Se in seguito io o un altro riflettiamo su tale azione, può risultare quali massime etiche siano state considerate in quel caso. Mentre agisco, mi muove la massima etica in quanto essa può vivere in me intuitivamente; essa è legata con l'amore per l'oggetto che io voglio realizzare mediante la mia azione. Non domando a nessuno e a nessuna norma se io debba compiere quell'azione, ma la compio appena ne ho afferrata l'idea. Solo per questo l'azione è mia. Chi agisce soltanto perché riconosce determinate norme morali, fa sì che la sua azione sia il risultato dei principi esistenti nel suo codice morale. Ne è solo l'esecutore. È un automa superiore. Gettate un impulso all'azione nella sua coscienza, e subito l'ingranaggio dei suoi principi morali si mette in moto e si svolge regolarmente per compiere un'azione cristiana, umanitaria, disinteressata, oppure un'azione per il progresso della civiltà. Sono però io che agisco, solo se seguo il mio amore per l'oggetto. A questo gradino della moralità io non agisco perché riconosco un signore al di sopra di me, o un'autorità esterna, o una cosiddetta voce interiore. Non riconosco alcun principio esterno al mio agire, perché ho trovato in me la ragione dell'azione: l'amore per l'azione stessa. Non esamino razionalmente se la mia azione sia buona o cattiva; la compio perché la amo. Essa diventa «buona», se la mia intuizione immersa nell'amore è inserita giustamente nel contesto universale da sperimentare per intuizione; diventa «cattiva» se non è così. Neppure mi chiedo come agirebbe un altro nel mio caso, ma agisco come io, con la mia particolare individualità, mi vedo spinto a volere. Mi guida direttamente non l'uso corrente, non il costumè generale, non una massima umana diffusa o una norma morale, ma il

mio amore per l'azione. Non sento alcuna costrizione, non quella della natura che mi guida nei miei istinti, non quella dei comandamenti morali; voglio semplicemente realizzare quel che vi è in me.

A queste considerazioni i difensori delle norme morali generali potrebbero obiettare: «Se ognuno tende solo a vivere a suo modo e a fare quel che gli piace, non vi è allora più alcuna differenza fra buona azione e delitto; ogni birbanteria che sia in me ha uguale diritto ad esprimersi dell'intenzione di servire il bene generale. Per me, uomo morale, non può essere determinante la circostanza che io abbia considerato un'azione seguendo un'idea, ma l'esame se essa sia buona o cattiva. La compirò poi solo nel primo caso».

La mia risposta a questa obiezione ovvia, ma derivante solo dall'incomprensione di quel che ho detto, è: chi vuol conoscere la natura del volere umano deve distinguere fra la via che porta il volere fino a un certo grado dell'evoluzione e le caratteristiche che il volere assume avvicinandosi a quella mèta. Le norme hanno la loro giusta parte sulla via verso quella mèta. La mèta consiste nella realizzazione di scopi morali concepiti solo intuitivamente. L'uomo li consegue nella misura in cui possiede la capacità di elevarsi in genere all'intuitivo valore ideale del mondo. Nel volere singolo viene per lo più ad essere frammisto dell'altro a quegli scopi, oltre a impulsi e motivi. Nel volere umano l'intuire può però essere determinante o co-determinante. Quel che si deve, si fa; si offre il campo sul quale il dovere diventa azione; l'azione nostra è quella che facciamo scaturire come tale da noi stessi. Qui l'impulso può essere solo del tutto individuale. E in verità può essere individuale solo un'azione volitiva che scaturisca dall'intuizione. Che l'azione del delinquente, che il male venga chiamato un'estrinsecazione dell'individualità, nello stesso senso in cui si manifesta una pura intuizione, è solo possibile attribuendo gli istinti ciechi all'individualità umana. Ma l'istinto cieco che spinge a delinquere non proviene dall'intuire e non fa parte dell'elemento individuale dell'uomo, bensì di quanto vi è di più

generico in lui, di quanto vi è di uguale in ognuno, e da cui l'uomo si affranca mediante il suo lavoro individuale. L'elemento individuale in me non è il mio organismo con i suoi istinti e i suoi sentimenti, ma il mondo unitario delle idee che risplende nell'organismo. I miei istinti e le mie passioni non significano altro in me se non la mia appartenenza alla specie generale «uomo»; la mia individualità è formata dalla circostanza che in quegli istinti, passioni e sentimenti si manifesta in un modo speciale un elemento ideale. Per i miei istinti e impulsi io sono un uomo, dodici dei quali fanno una dozzina; sono un individuo per la particolare forma dell'idea attraverso la quale mi designo come un io entro la dozzina. Per la differenza della mia natura animale solo un essere a me estraneo mi potrebbe distinguere da altri; distinguo me stesso dagli altri per il mio pensare, vale a dire per l'attivo afferrare dell'elemento ideale che si manifesta nel mio organismo. Dell'azione del delinquente non si può quindi affatto dire che essa derivi dall'idea. Anzi, è proprio la caratteristica di azioni delittuose il loro derivare dagli elementi extraideali dell'uomo.

Un'azione viene sentita come libera per quanto la sua causa deriva dalla parte ideale del mio essere individuale; ogni altra parte di un'azione viene sentita come non libera, sia che venga eseguita per costrizione della natura, sia per il bisogno di una norma morale.

Libero è solo l'uomo in quanto in ogni momento della sua vita egli sia in grado di seguire se stesso. Un'azione morale è mia soltanto se può dirsi libera in questo senso. Qui si pensa per ora a quali condizioni un'azione voluta venga sentita come libera; più avanti si vedrà come si realizzi nell'entità umana l'idea della libertà concepita in modo puramente etico.

L'azione libera non esclude, ma anzi include le leggi morali; si mostra soltanto più elevata rispetto a quelle dettate solo da tali leggi. Perché mai la mia azione dovrebbe servire meno il bene comune se la compio per amore, invece di compierla soltanto perché sento come obbligo di servire il bene comune? Il semplice concetto del dovere esclude la libertà, perché non

vuole riconoscere l'elemento individuale e ne esige invece la sottomissione a una norma generale. La libertà dell'agire è solo pensabile nella prospettiva dell'individualismo etico.

«Ma come è possibile una convivenza fra gli uomini, se ognuno tende soltanto a far valere la propria individualità?». È così caratterizzata un'obiezione del moralismo mal compreso. Esso crede che una comunità di uomini sia solo possibile se tutti sono riuniti da un comune ordine morale stabilito. Non capisce appunto l'unicità del mondo delle idee; non capisce che il mondo delle idee attivo in me non è diverso da quello del mio simile. Tale unità è per altro solo il risultato dell'esperienza del mondo. Ma essa deve essere così, perché se fosse da riconoscere mediante qualcos'altro diverso dall'osservazione, nella sua sfera non varrebbe l'esperienza individuale, ma la norma generale. L'individualità è possibile solo se ogni essere individuale sa dell'altro soltanto grazie all'osservazione individuale. La differenza fra me e il mio simile non consiste affatto nella circostanza che noi viviamo in due mondi spirituali del tutto diversi, ma che egli riceve intuizioni diverse dalle mie da un comune mondo di idee. Egli vuole esprimere le sue intuizioni, e io le mie. Se veramente attingiamo entrambi dall'idea e non seguiamo alcun impulso esterno (fisico o spirituale), possiamo incontrarci unicamente negli stessi sforzi, nelle stesse intenzioni. Un malinteso morale o un urto sono esclusi fra uomini moralmente liberi. Solo chi non è moralmente libero, chi segue l'istinto naturale o ha accettato l'obbligo di un comandamento, respinge il suo prossimo se anch'egli non segue lo stesso istinto o lo stesso comandamento. Vivere nell'amore per l'azione e lasciar vivere nella comprensione della volontà altrui è la massima fondamentale degli uomini liberi. Essi non conoscono altro dovere se non quello con cui il loro volere si mette in intuitivo accordo; il loro patrimonio di idee dirà loro come essi vorranno in un caso particolare.

Se nell'entità umana non vi fosse la disposizione per la tolleranza, non la si potrebbe inoculare per mezzo di alcuna legge esterna! Solo perché gli individui umani fanno parte di

un unico spirito, possono anche vivere gli uni accanto agli altri. L'uomo libero vive nella fiducia di appartenere come l'altro uomo libero a un unico mondo spirituale, e di incontrarsi con lui nelle sue intenzioni. L'uomo libero non pretende dal suo simile un accordo, ma se lo attende perché esso è nella natura umana. Con questo non si sono indicate le necessità esistenti per degli ordinamenti esteriori, ma l'atteggiamento, la disposizione d'animo grazie a cui l'uomo, nella sua autoesperienza in mezzo ai suoi simili da lui stimati, è più giustificato rispetto alla dignità umana.

Molti ora diranno che il concetto dell'uomo libero qui abbozzato è una chimera, non si realizza in nessun posto, che noi abbiamo a che fare con uomini reali per i quali si può sperare in una moralità solo se essi ubbidiscono a precetti morali, se concepiscono come un obbligo la loro missione morale, e non seguono liberamente le loro inclinazioni e il loro amore. Non dubito affatto che sia così. Solo un cieco lo potrebbe. Ma se questa fosse l'opinione ultima, eliminiamo ogni ipocrisia morale. Si dica semplicemente che la natura umana deve venir obbligata alle sue azioni fino a che non è libera. In una certa prospettiva è poi del tutto indifferente se la non-libertà costringe mediante mezzi fisici o mediante leggi morali, se l'uomo non è libero perché segue senza freno il suo istinto sessuale, oppure perché è involupato nei legami della moralità convenzionale. Non si affermi però che un tale uomo possa con diritto dire sua un'azione, se vi è portato da una forza esterna. In mezzo a quest'ordine forzato si elevano però gli uomini, gli spiriti liberi, che ritrovano se stessi nel caos di costume, obbligo legale, pratica religiosa e così via. Essi sono liberi per quanto seguono se stessi, non liberi per quanto si sottomettono. Chi di noi può dire di essere davvero libero in tutte le sue azioni? Ma in ognuno di noi dimora una più profonda entità nella quale si esprime l'uomo libero.

La nostra vita è fatta di azioni libere e di azioni non libere. Non possiamo però pensare il concetto dell'uomo fino in fondo, senza giungere allo spirito libero come espressione più pura

della natura umana. Siamo veri uomini solo per quanto siamo liberi.

Molti diranno che questo è un ideale. Senza dubbio, ma tale che nella nostra entità tende alla superficie come elemento reale. Non è un ideale pensato o sognato, ma tale da avere vita e da annunciarsi con precisione anche nella forma più incompleta della sua essenza. Se l'uomo fosse un semplice essere naturale, sarebbe anche assurda la ricerca di ideali, vale a dire di idee che siano al momento inattive, ma la cui realizzazione sia richiesta. Per la cosa del mondo esterno l'idea è determinata mediante la percezione; noi abbiamo fatto la nostra parte quando abbiamo riconosciuto il nesso fra idea e percezione. Per l'uomo non è così. La somma della sua esistenza non è determinata senza di lui; il suo vero concetto quale uomo morale (spirito libero) non è in precedenza unito obiettivamente con l'immagine percettiva «uomo», per venir poi solo stabilito mediante la conoscenza. Per propria attività l'uomo deve riunire il concetto di sé con la percezione «uomo». Qui concetto e percezione coincidono solo se l'uomo stesso li porta a coincidere. Egli può però farlo soltanto se ha trovato il concetto dello spirito libero, vale a dire il concetto di se stesso. Nel mondo oggettivo ci è posta dalla nostra organizzazione una linea di confine fra percezione e concetto; la conoscenza supera quel confine. Nella natura soggettiva tale confine esiste ugualmente; l'uomo lo supera nel corso del suo sviluppo, portando ad espressione esteriore il concetto di se stesso. Così, sia la vita intellettuale, sia quella morale dell'uomo ci portano alla sua doppia natura: alla percezione (l'esperienza immediata) e al pensare. La vita intellettuale supera la doppia natura mediante la conoscenza, quella morale mediante l'effettiva realizzazione dello spirito libero. Ogni essere ha il suo concetto innato (la legge del suo essere e del suo agire); nelle cose esterne esso è però inseparabilmente legato con la percezione, dalla quale è separato solo entro il nostro organismo spirituale. Nell'uomo stesso concetto e percezione sono all'inizio effettivamente separati, per venire uniti da lui altrettanto effettivamente. Si

può obiettare: «Alla percezione dell'uomo, come ad ogni altra cosa, corrisponde in ogni istante della sua vita un determinato concetto. Posso quindi formare il concetto di un uomo tipico, e posso anche averne la percezione; se a quel concetto aggiungo anche quello dello spirito libero, ho così due concetti per lo stesso oggetto».

Questo è pensato in modo unilaterale. Come oggetto di percezione io sono sottoposto a un cambiamento continuo. Da bambino ero in un modo, da giovinetto in un altro, da uomo in un altro ancora. In ogni istante la mia immagine percettiva è anzi diversa da quella dell'istante precedente. Tali modificazioni possono avvenire nel senso che in esse si esprima soltanto sempre lo stesso uomo tipico, oppure che esse manifestino lo spirito libero. L'oggetto di percezione del mio agire è sottoposto a simili modificazioni.

Nell'oggetto di percezione «uomo» è data la possibilità di trasformarsi, come nel germe vegetale vi è la possibilità di divenire pianta adulta. La pianta si trasformerà per effetto delle leggi obiettive presenti in essa; l'uomo rimane nel suo stato incompiuto se non afferra in se stesso la sostanza della trasformazione e non si trasforma mediante la forza propria. La natura fa dell'uomo un semplice essere naturale; la società ne fa un essere agente secondo certe leggi; essere libero può farsi solo da se stesso. La natura libera l'uomo dai suoi vincoli a un certo grado del suo sviluppo; la società porta tale sviluppo più avanti; soltanto l'uomo può darsi da sé l'ultima finitura.

La prospettiva della moralità libera non afferma cioè che lo spirito libero sia l'unica forma in cui l'uomo può esistere. Essa vede nella spiritualità libera solo l'ultimo stadio evolutivo dell'uomo. E non nega che l'agire in base a norme abbia una sua giustificazione quale gradino evolutivo. Solo che non può venir riconosciuto come assoluta prerogativa morale. Lo spirito libero supera le norme nel senso che egli non sente solo i comandamenti come motivi, ma dispone le sue azioni secondo i propri impulsi (intuizioni).

Se Kant dice del dovere: «O dovere! tu eccelso, gran nome,

che non contieni in te nulla di ciò che di amato porta in sé la lusinga, ma esigi sottomissione; ...che stabilisci una legge davanti alla quale tacciono tutte le inclinazioni, anche se in segreto vi si oppongono», così ribatte l'uomo con la coscienza dello spirito libero: «O libertà! tu amichevole, umano nome, che comprendi in te tutto ciò che di moralmente amato onora in sommo grado la mia umanità, che non mi fai servo di nessuno, che non solo non detti alcuna legge, ma attendi ciò che il mio stesso amore morale riconoscerà come legge, perché esso non si sente libero di fronte ad ogni legge soltanto imposta».

Questo è il contrasto fra moralità solo fatta di leggi e moralità libera.

Il conformista, che vede la moralità personificata in un ordine stabilito esteriormente, vedrà forse nello spirito libero un uomo pericoloso. Ma lo fa solo perché il suo sguardo è ristretto in una determinata epoca. Se potesse guardare al di là, dovrebbe subito trovare che lo spirito libero, altrettanto poco quanto lui stesso, ha la necessità di trasgredire le leggi dello Stato, e mai comunque di mettersi in reale contrasto con esse. Le leggi dello Stato sono infatti tutte scaturite da intuizioni di spiriti liberi, come d'altra parte tutte le altre norme morali oggettive. Nessuna norma viene esercitata da un'autorità familiare, che una volta non sia stata concepita intuitivamente e stabilita da un antenato; anche le leggi morali convenzionali furono in origine stabilite da determinati uomini, e le leggi dello Stato nascono sempre nella testa di statisti. Essi stabiliscono le leggi su altri uomini, e non libero diviene solo chi dimentica la loro origine e le considera o comandamenti sovraumani, concetti oggettivi di dovere morale, indipendenti dall'elemento umano, oppure voce imperativa della propria coscienza ritenuta costrittiva in senso falsamente mistico. Chi però non dimentica la loro origine e la cerca nell'uomo, la considererà come un elemento dello stesso mondo delle idee dal quale anch'egli prende le sue intuizioni morali. Se crede di averne di migliori, cercherà di metterle al posto delle esistenti; se le troverà giustificate, agirà in conformità ad esse, come se

fossero sue.

Non si può coniare la formula che l'uomo esista per realizzare un ordine morale universale, separato da lui. Chi lo affermasse, rispetto alla conoscenza dell'umanità si metterebbe nella stessa prospettiva nella quale era la scienza naturale quando affermava: il toro ha le corna per poter dare cornate. Per fortuna i naturalisti hanno eliminato tali concetti finalistici. L'etica ha maggiore difficoltà a liberarsene. Come non ci sono le corna a causa delle cornate, ma le cornate mediante le corna, così l'uomo non esiste a causa della moralità, ma la moralità mediante l'uomo. L'uomo libero agisce moralmente perché ha un'idea morale, ma non agisce affinché si formi una moralità. Gli individui umani, con le loro idee morali facenti parte del loro essere, sono il presupposto dell'ordinamento morale del mondo.

L'individuo umano è la fonte di tutta la moralità e punto centrale della vita terrestre. Lo Stato e la società esistono solo perché risultano conseguenza necessaria della vita individuale. Che poi lo Stato e la società reagiscano a loro volta sulla vita individuale, è altrettanto comprensibile quanto la circostanza che il dar cornate mediante le corna a sua volta reagisce sull'ulteriore sviluppo delle corna del toro, che si atrofizzerebbero per un lungo disuso. Altrettanto si dovrebbe atrofizzare l'individuo, se dovesse condurre un'esistenza separata, fuori della comunità umana. Proprio per questo si forma l'ordine sociale: per reagire di nuovo sull'individuo in senso favorevole.

FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ E MONISMO

L'uomo ingenuo, che considera reale solo ciò che può vedere con gli occhi e toccare con le mani, anche per la sua vita morale richiede motivi di azione che siano percepibili con i sensi. Richiede un essere che gli comunichi quei motivi di azione in un modo comprensibile per i suoi sensi. Si farà dettare quei motivi come comandamenti da un uomo che ritenga più saggio e più potente di lui, o che per un'altra ragione riconosca come un'autorità posta sopra di sé. In questo modo si formano come principi morali quelli già ricordati dell'autorità familiare, statale, sociale, ecclesiastica e divina. L'uomo con maggiori pregiudizi crede ancora a un altro singolo uomo; quello un pò più progredito si fa dettare il suo comportamento morale da una maggioranza (Stato, società). Costruisce sempre su potenze percepibili. Chi infine vede baluginare la convinzione che in sostanza si tratta sempre di uomini deboli quanto lui, cerca illuminazione presso una potenza superiore, presso un essere divino cui però attribuisce qualità percepibili ai sensi. Si fa trasmettere da questo essere il contenuto concettuale della sua vita morale, sempre in un modo percepibile, sia che il Dio appaia in un rovelo ardente, sia che cammini fra gli uomini in forma corporea umana e dica in modo percepibile alle loro orecchie che cosa debbano fare e non fare.

Il più elevato gradino evolutivo del realismo ingenuo nel campo della moralità è quello in cui il comandamento morale (l'idea morale) viene pensato staccato da ogni entità estranea, come assoluta forza ipotetica nella propria interiorità. Quella che prima l'uomo percepiva come voce esterna di Dio, viene ora sentita come potenza autonoma nella sua interiorità; l'uomo parla di tale sua voce interiore identificandola con la sua coscienza.

Così è però già abbandonato lo stato di coscienza ingenuo, e siamo entrati nella regione in cui le leggi morali divengono autonome come norme. Esse non hanno allora più alcun porta-

tore, ma diventano entità metafisiche che esistono per se stesse. Sono analoghe alle forze invisibili-visibili del realismo metafisico che non cerca la realtà mediante la partecipazione che l'entità umana ha in tale realtà mediante il pensare, ma la aggiunge ipoteticamente all'esperienza. Le norme morali extraumane compaiono anche sempre come fenomeni collaterali del realismo metafisico. Esso deve cercare anche l'origine della moralità nel campo della realtà extraumana. Vi sono qui diverse possibilità. Se l'essere presupposto è in sé privo di pensiero, concepito come attivo secondo leggi solo meccaniche, così come dovrebbe essere secondo il materialismo, allora per pura necessità meccanica si originerà da sé anche l'individuo umano, assieme a tutto ciò che vi è in lui. La coscienza della libertà può allora essere solo un'illusione perché, mentre mi considero il creatore della mia azione, agisce in me la materia di cui sono costituito con i suoi processi di moto. Mi credo libero, ma tutte le mie azioni sono però in realtà solo risultati dei processi materiali che stanno alla base del mio organismo corporeo e spirituale. Questa opinione ritiene che noi abbiamo il sentimento della libertà solo perché non conosciamo i motivi che ci costringono. «Dobbiamo rilevare che il sentimento della libertà si basa sull'assenza di motivi coercitivi esterni». «Il nostro agire è altrettanto determinato da necessità quanto il nostro pensare» (Ziehen: *Principi di psicologia fisiologica* - 1^a ediz. pag. 207) (1).

Un'altra possibilità è che qualcuno veda in un essere spirituale l'assoluto extraumano che si nasconde dietro i fenomeni. Egli cercherà allora anche l'impulso all'azione in tale forza spirituale. E la vedrà nei principi morali esistenti nella sua ragione, come emanazione di quell'essere in sé che ha le sue speciali intenzioni in merito all'uomo. Al dualista di questa corrente le leggi morali appaiono dettate dall'assoluto, e con la sua ragione l'uomo deve solo ricercare ed eseguire le determi-

(1) In merito a come qui si parla del «materialismo» e alla giustificazione di parlarne così, si veda l'«aggiunta» alla fine di questo capitolo.

nazioni dell'essere assoluto. L'ordine morale del mondo appare al dualista come riflesso percepibile di un ordine superiore esistente dietro il primo. La moralità terrena è la manifestazione dell'ordine universale extraumano. Tale ordine morale non dipende dall'uomo, ma dall'essere in sé, dall'essere extraumano. L'uomo deve fare ciò che quell'essere vuole. Eduard von Hartmann, che pensa l'essere in sé come divinità per la quale è dolore la propria esistenza, crede che l'essere divino abbia creato il mondo per venire da questo liberato dal proprio infinito e grande dolore. Questo filosofo vede quindi l'evoluzione morale dell'umanità come un processo che esiste per liberare la divinità. «Solo edificando un ordine morale universale da parte di individui ragionevoli e autocoscienti, il divenire del mondo potrà esser portato alla sua mèta». «L'esistenza reale è l'incarnazione della divinità, il divenire del mondo è la storia della passione del Dio divenuto carne, e al tempo stesso la via alla redenzione di chi è stato crocifisso nella carne; la moralità è quindi la collaborazione per abbreviare quella via di dolore e di redenzione» (Hartmann: *Fenomenologia della coscienza morale* - pag. 871). Qui l'uomo non agisce perché vuole, ma deve agire perché Dio vuole essere liberato. Come il dualismo materialista considera l'uomo un automa il cui agire è solo il risultato di leggi puramente meccaniche, così il dualista spiritualista (vale a dire chi vede in un'essenza spirituale l'assoluto, l'essere in sé, a cui l'uomo non partecipa con la sua esperienza cosciente) lo rende schiavo della volontà dell'essere assoluto. La libertà è esclusa nel materialismo e anche nello spiritualismo unilaterale, e in genere nel realismo metafisico che considera vera realtà l'elemento extraumano non sperimentato.

Per la medesima ragione il realismo ingenuo e quello metafisico devono per coerenza negare la libertà, perché devono vedere nell'uomo solo l'esecutore o il realizzatore di principi impostigli di necessità. Il realismo ingenuo uccide la libertà sottomettendo l'uomo all'autorità di un essere percepibile o pensato in analogia con le percezioni, oppure alla fine di un'a-

stratta voce interiore che egli indica come «coscienza»; il metafisico, che ammette solo l'extraumano, non può riconoscere la libertà perché fa determinare l'uomo meccanicamente o moralmente da un «essere in sé».

Il monismo dovrà riconoscere la parziale giustificazione del realismo ingenuo, perché anch'esso riconosce la giustificazione del mondo percettivo. Chi è incapace di produrre idee morali mediante intuizione deve riceverle da altri. Per quanto riceve i suoi principi morali da fuori, l'uomo è in effetti non libero. Però il monismo, accanto alla percezione, attribuisce un'uguale importanza all'idea. Ma l'idea può manifestarsi nell'individuo umano. In quanto segue questi impulsi, l'uomo si sente libero. Il monismo nega invece ogni giustificazione alla metafisica solo deduttiva, e di conseguenza anche agli impulsi all'azione provenienti dal cosiddetto «essere in sé». Secondo la concezione monistica, l'uomo non può agire liberamente se segue una percepibile coercizione esterna; può agire liberamente se ubbidisce soltanto a se stesso. Il monismo non può riconoscere una costrizione incosciente, nascosta dietro percezione e concetto. Se qualcuno sostiene che un'azione di un suo simile sia stata compiuta in modo non libero, entro il mondo percepibile egli deve indicare la cosa, o l'uomo, o l'istituzione che lo ha indotto alla sua azione; se si richiama a cause dell'azione estranee al mondo reale dei sensi e dello spirito, il monismo non può allora seguirlo in tale affermazione.

Secondo la concezione monistica l'uomo agisce in modo in parte non libero e in parte libero. Nel mondo delle percezioni egli si trova non libero, ma realizza in sé lo spirito libero.

I comandamenti morali, che il metafisico solo deduttivo deve considerare come emanazione di una potenza superiore, per il seguace del monismo sono pensieri di uomini; per lui l'ordine morale del mondo non è né l'impronta di un ordine naturale solo meccanico, né un ordine universale extraumano, ma assolutamente opera umana libera. L'uomo non ha da realizzare la volontà di un essere fuori di lui nel mondo, ma la propria; non attua le determinazioni e le intenzioni di un altro

essere, ma le proprie. Dietro l'uomo che agisce il monismo non vede gli scopi di una guida del mondo a lui estranea, che determina gli uomini secondo la sua volontà, ma vede che gli uomini, in quanto realizzano idee intuitive, seguono solo i propri scopi umani. Ogni individuo persegue anzi i suoi scopi particolari, perché il mondo delle idee non si manifesta in una comunità di uomini, ma solo in individui umani. Il risultato di una mèta comune di una collettività umana è solo la conseguenza di singoli atti volitivi degli individui; anzi, per lo più, di alcuni pochi eletti che gli altri seguono come loro capi. Ognuno di noi è chiamato allo spirito libero, come ogni germe di rosa è chiamato a diventare rosa.

Nel campo dell'azione veramente morale, il monismo è quindi filosofia della libertà. Poiché esso è filosofia della realtà, respinge altrettanto bene le irreali limitazioni metafisiche dello spirito libero, quanto invece riconosce quelle fisiche e storiche (ingenuamente reali) dell'uomo ingenuo. E poiché non considera l'uomo come un prodotto finito che sviluppa il suo pieno essere in ogni momento della sua vita, al monismo sembra inutile la disputa se l'uomo come tale sia libero o no. Esso vede nell'uomo un essere in evoluzione, e chiede se lungo questa via evolutiva possa anche venir raggiunto il gradino dello spirito libero.

Il monismo sa che la natura non congeda dalle proprie braccia l'uomo bell'e pronto come spirito libero, ma che essa lo conduce fino a un certo gradino dal quale egli ancor sempre si sviluppa come essere non libero, fino a quando giunge al punto in cui trova se stesso.

Per il monismo è chiaro che un essere che agisce sotto una costrizione fisica o morale non può essere veramente morale. Esso considera il passaggio attraverso l'azione automatica (secondo impulsi e istinti naturali), e quello attraverso l'azione sottomessa (secondo norme morali), come necessari gradini preparatori della moralità, ma prevede la possibilità di superare tali stadi di passaggio mediante lo spirito libero. Il monismo libera in genere la vera concezione morale del mondo dai

vincoli interiori delle massime ingenuie della moralità e anche dalle massime morali esteriori del metafisico speculativo. Non può eliminare i primi dal mondo, come non può eliminare dal mondo la percezione; respinge le seconde perché cerca i principi esplicativi per chiarire i fenomeni del mondo entro il mondo stesso e non al di fuori. Il monismo rifiuta anche soltanto di pensare ad altri principi conoscitivi che valgano come tali per l'uomo (v. pag. 93 e seguenti), e respinge con uguale decisione anche i pensieri di altre massime morali. La moralità umana, come la conoscenza umana, è condizionata dalla natura umana. E come altri esseri arriverebbero alla conoscenza in modo del tutto diverso dal nostro, così altri esseri avrebbero anche un'altra moralità. Per il seguace del monismo la moralità è una specifica caratteristica umana, e la libertà è la forma umana di essere morali.

Prima aggiunta alla nuova edizione del 1918 - Una difficoltà nel giudicare quel che è stato esposto nei due capitoli precedenti può sorgere per il fatto che ci si crede posti di fronte a una contraddizione. Da un lato si parla dello sperimentare il pensare che viene sentito di importanza generale e di uguale valore per ogni coscienza umana; dall'altro viene indicato che si manifestano individualmente in ogni coscienza umana le idee che vengono realizzate nella vita morale e che sono del medesimo genere di quelle elaborate nel pensare. Chi si sente spinto, di fronte a questa contrapposizione, a considerarla una «contraddizione», chi non riconosce che solo afferrando in modo vivo questo effettivo contrasto si svela una parte dell'essere dell'uomo, non potrà vedere nella giusta luce né l'idea della conoscenza, né quella della libertà. Per il modo di vedere che pensa i concetti solo come ricavati (astratti) dal mondo sensibile, e che non riconosce all'intuizione i suoi diritti, il pensiero qui considerato come una realtà continua a rimanere una «semplice contraddizione». Per una concezione che vede come le idee vengano sperimentate intuitivamente, quali essenzialità poggianti su se stesse, è invece chiaro che l'uomo, nel

conoscere, si inserisce nella sfera del mondo delle idee, in un elemento unitario per tutti gli uomini; è però anche chiaro che, quando dal mondo di idee prende le intuizioni per i suoi atti volitivi, egli individualizza una parte di quel mondo delle idee mediante la stessa attività che sviluppa come genericamente umana nel processo spirituale-ideale del conoscere. Quella che appare una contraddizione logica fra natura universale delle idee conoscitive e il carattere individuale delle idee morali, se visto nella sua realtà diventa proprio un concetto vivente. Una caratteristica dell'entità umana sta appunto nel fatto che quanto nell'uomo è afferrabile intuitivamente si muove con moto pendolare vivente fra la conoscenza che ha un valore universale e l'esperienza individuale dell'universale. Per chi non può vedere uno dei moti pendolari nella sua realtà, il pensare rimane soltanto un'attività umana soggettiva; per chi non può comprendere l'altro, con l'attività pensante dell'uomo sembra perduta ogni vita individuale. Per un pensatore della prima specie la conoscenza è un fatto impenetrabile, per l'altro lo è la vita morale. Per spiegare i due fenomeni entrambi addurranno ogni sorta di idee, tutte inadeguate, perché da entrambi la sperimentabilità del pensare o non è affatto compresa, oppure viene fraintesa come un'attività solo astratta.

Seconda aggiunta alla nuova edizione del 1918 - Alla pag. 129 e seguenti si parla del materialismo. So benissimo che vi sono pensatori, come il citato T. Ziehen, che non si considerano affatto materialisti; tuttavia, nella prospettiva indicata in questo libro, essi devono venir compresi in quel concetto. Non importa se qualcuno dice che per lui il mondo non è limitato all'esistenza materiale, e che quindi egli non è un materialista. Bisogna vedere se egli sviluppa concetti che sono applicabili solo a un'esistenza materiale. Chi afferma: «Il nostro agire è determinato da necessità come il nostro pensare» ha posto un concetto che è applicabile solo a processi materiali, non all'agire e non all'essere; se quindi pensasse il suo concetto fino in fondo, egli dovrebbe pensare appunto in modo materialistico.

Che non lo faccia, deriva soltanto dall'inconsequenza che è così spesso il risultato di un pensare non seguito sino alla fine.

Ora si sente spesso dire che il materialismo del secolo diciannovesimo sia scientificamente superato. In realtà non lo è affatto. Oggi spesso non si nota che non si hanno idee diverse da quelle con le quali ci si può avvicinare solo alle cose materiali. Così si nasconde oggi il materialismo, mentre nella seconda metà del secolo diciannovesimo esso si mostrava apertamente. Contro una concezione spirituale del mondo il materialismo celato del presente non è meno intollerante di quello riconosciuto del secolo scorso. Esso inganna solo molti che credono di poter rifiutare una concezione del mondo tendente allo spirito, perché tanto quella scientifica «ha da tempo abbandonato il materialismo».

XI

SCOPO DEL MONDO E SCOPO DELLA VITA

(La mèta dell'uomo)

Fra le molteplici correnti nella vita spirituale dell'umanità ne va seguita una che si può chiamare il superamento del concetto di finalismo, in campi in cui esso non è al suo posto. Il finalismo è un modo di considerare il susseguirsi dei fenomeni. Il finalismo è veramente reale solo quando, invece del rapporto di causa ed effetto in cui l'avvenimento precedente determina quello successivo, l'avvenimento successivo agisce al contrario in modo determinante su quello precedente. Questo è solo caratteristico delle azioni umane. L'uomo compie un'azione che prima si rappresenta, e si fa determinare all'azione da tale rappresentazione. Il fatto successivo, l'azione, agisce con l'aiuto della rappresentazione su ciò che precede, sull'uomo agente. Questo giro attraverso la rappresentazione è però assolutamente necessario per una relazione finalistica.

Nel processo che si spezza in causa ed effetto va distinta la percezione dal concetto. La percezione della causa precede la percezione dell'effetto; causa ed effetto rimarrebbero nella nostra coscienza semplicemente una accanto all'altro, se mediante i relativi concetti noi non li potessimo collegare. La percezione dell'effetto può sempre soltanto seguire la percezione della causa. L'effetto può avere un influsso reale sulla causa soltanto se ciò avviene attraverso il fattore concettuale, poiché il fattore percettivo dell'effetto semplicemente non esiste prima di quello della causa. Chi sostiene che il fiore sia lo scopo della radice, che cioè il primo abbia un'influenza sulla seconda, può affermarlo soltanto in base a ciò che del fiore egli rileva mediante il suo pensare. Il fattore percettivo del fiore ancora non esiste al momento della formazione della radice. Per stabilire un nesso finalistico non è però solo necessario un rapporto ideale e determinato fra ciò che segue e ciò che precede, ma il concetto (la legge) dell'effetto deve influire realmente sulla causa mediante un processo percepibile. Possiamo invece os-

servare solo nelle azioni umane un'influenza percepibile di un concetto su qualcosa d'altro. Solo qui è cioè applicabile il concetto di scopo. La coscienza ingenua, che come abbiamo ripetutamente osservato dà valore solo al percepibile, cerca di portare il percepibile anche là dove si conosce solo l'elemento ideale. Negli avvenimenti percepibili essa cerca rapporti percepibili, e se non ne trova ve li sogna. Il concetto di scopo, valido nelle azioni soggettive, è un elemento adatto per simili rapporti sognati. L'uomo ingenuo sa come egli realizza un avvenimento, e ne deduce che la natura fa altrettanto. Nei nessi puramente ideali della natura egli non vede solo forze invisibili, ma anche scopi reali impercipienti. L'uomo costruisce i suoi strumenti secondo uno scopo; il realista ingenuo pensa che il creatore formi gli organismi secondo la stessa ricetta. Solo a poco a poco questo falso concetto di scopo è scomparso dalle scienze. Nella filosofia esso compie ancor oggi i suoi eccessi in modo piuttosto forte. Si ricerca allora lo scopo del mondo fuori del mondo, la destinazione dell'uomo (e di conseguenza anche lo scopo) fuori dell'uomo, e così via.

Il monismo rifiuta l'idea del finalismo in tutti i campi, con la sola eccezione delle azioni umane. Esso cerca leggi di natura, ma non scopi della natura. Gli scopi della natura sono presunzioni arbitrarie, come le forze impercipienti (v. pag. 90 e seguenti). Ma nella prospettiva del monismo sono presunzioni ingiustificate anche gli scopi della vita che l'uomo non si ponga da se stesso. Finalistico è soltanto ciò che l'uomo ha reso tale, perché solo mediante la realizzazione di un'idea nasce la finalità. Ma l'idea diventa attiva in senso reale soltanto nell'uomo. Di conseguenza la vita umana ha solo lo scopo e la destinazione che l'uomo le dà. Alla domanda: «Quale compito ha l'uomo nella vita?» il monismo può solo rispondere: «Il compito che egli stesso si pone». La mia missione nel mondo non è predeterminata, ma è quella che di volta in volta io mi scelgo. Non entro nel cammino della vita con un itinerario fisso.

Solo mediante uomini le idee vengono realizzate finalisti-

camente. È quindi inammissibile parlare della incarnazione di idee attraverso la storia. Tutte le espressioni del tipo: «La storia è l'evoluzione dell'uomo verso la libertà», oppure: «... la realizzazione dell'ordine morale del mondo» e così via, sono inammissibili nella prospettiva monistica.

I sostenitori del concetto di finalità credono di dover abbandonare nello stesso tempo con esso ogni ordine e unitarietà del mondo. Si ascolti per esempio Robert Hamerling (*Atomistica della volontà* - vol. II, pag. 201): «Fino a che nella natura vi sono impulsi, è sciocco negare che in essa vi siano dei fini. Come la struttura di un arto del corpo umano non è determinata e condizionata da un'idea dello stesso che sia sospesa per aria, ma dal suo nesso con il tutto più grande, con il corpo a cui l'arto appartiene, così la struttura di ogni essere naturale, pianta, animale o uomo, non è determinata e condizionata da un'idea di quell'essere che sia sospesa per aria, ma dal principio di forma di un tutto più grande che si manifesta in natura e si organizza secondo dei fini». E a pag. 191 dello stesso volume: «La teoria finalistica afferma solo che, nonostante le mille molestie e miserie della vita delle creature, esistono innegabilmente nelle forme e nelle evoluzioni della natura finalità e programmazioni superiori; programmazioni e finalità che però si realizzano solo nell'ambito delle leggi naturali, e che non possono tendere a un mondo utopistico nel quale alla vita non si contrapponga la morte e al divenire il decadere, con tutti i gradini intermedi più o meno spiacevoli ma sempre inevitabili. Quando al mondo meraviglioso del finalismo, quale la natura mostra in tutti i suoi regni, gli avversari del concetto di finalità contrappongono mucchietti di immondizia di casi non finalistici, mezzi o completi, presunti o reali, io trovo il fatto molto comico».

Che cosa si intende qui per finalismo? Un insieme coordinato di percezioni formanti un intero. Poiché però alla base di tutte le percezioni vi sono delle leggi (idee) che noi troviamo mediante il nostro pensare, la disposta concordanza degli elementi di un insieme di percezioni è appunto la concordanza

ideale degli elementi di un insieme di idee, elementi che sono contenuti nell'insieme delle percezioni. Quando vien detto che l'animale o l'uomo non è determinato da un'idea sospesa per aria, il concetto è espresso male; ma rettificando l'espressione, l'opinione espressa perde da sé il suo carattere assurdo. L'animale non è certo determinato da un'idea sospesa per aria, ma da un'idea innata in lui e formante la sua autentica entità. Appunto perché l'idea non è fuori della cosa, ma anzi agisce in essa come suo essere, non si può parlare di finalismo. Proprio chi nega che l'essere naturale sia determinato da fuori (a questo proposito è del tutto indifferente se lo sia attraverso un'idea sospesa per aria o esistente al di fuori della creatura, nello spirito di un creatore del mondo), deve ammettere che quell'essere non è determinato secondo uno scopo e un piano da fuori, ma da cause e leggi da dentro. Io progetto una macchina finalisticamente, se ne dispongo le parti in una relazione che per natura non hanno. Il finalismo del dispositivo si ha allora nel fatto di aver messo alla base l'idea del funzionamento della macchina stessa. La macchina è così divenuta un oggetto di percezione, con la sua idea corrispondente. Esseri simili sono anche gli esseri di natura. Chi dice di una cosa che essa è finalistica perché è formata secondo una legge, può appunto anche chiamare così gli esseri di natura. Tale finalismo non va però confuso con quello delle azioni umane soggettive. Allo scopo è assolutamente necessario che la causa operante sia un concetto, appunto quello dell'effetto. In natura non è però mai possibile indicare dei concetti come cause; il concetto si mostra sempre soltanto come il nesso ideale fra causa ed effetto. Nella natura le cause esistono solo in forma di percezioni.

Il dualismo può parlare di scopi universali e naturali. Dove per la nostra percezione si manifesti un legame secondo legge fra causa ed effetto, il dualista può supporre di vedere solo l'impronta di un nesso in cui l'essere cosmico assoluto realizza i suoi fini. Per il monismo, assieme con l'essere cosmico assoluto non sperimentabile ma solo deducibile per ipotesi, manca anche la ragione di supporre fini cosmici e naturali.

Aggiunta alla nuova edizione del 1918 - Riflettendo senza pregiudizi su quanto è stato detto qui, non si potrà arrivare all'opinione che l'autore di questa esposizione, rifiutando il concetto finalistico per i fatti extraumani, sia sul terreno di quei pensatori che, respingendo quel concetto, si creano la possibilità di intendere tutto ciò che è fuori delle azioni umane, e alla fine anch'esse, solo come avvenimenti naturali. Già dovrebbe impedirlo la circostanza che in questo libro il processo del pensare viene presentato come puramente spirituale. Se qui si respinge il concetto finalistico anche per il mondo spirituale, posto al di fuori dell'agire umano, ciò avviene perché in quel mondo si manifesta qualcosa di più alto del fine che si realizza nell'umanità. E quando si parla di pensiero errato per la destinazione del genere umano, destinazione pensata finalisticamente secondo il modello del finalismo umano, si intende che il singolo individuo si pone dei fini, e che in base ad essi si forma il risultato dell'attività complessiva dell'umanità. Tale risultato è allora superiore a quello delle sue parti, i singoli fini umani.

XII

LA FANTASIA MORALE
(Darwinismo e moralità)

Lo spirito libero agisce secondo i propri impulsi, le intuizioni, che vengono scelti mediante il pensare dal complesso del suo mondo di idee. Per lo spirito non libero, la ragione per cui egli sceglie una determinata intuizione dal suo mondo di idee per metterla a base di un'azione, sta nel mondo a lui dato della percezione, vale a dire nelle sue esperienze passate. Prima di giungere a una decisione, egli ricorda ciò che altri ha fatto o ha creduto bene che si facesse in un caso analogo al suo, oppure ciò che Dio ha comandato per quel caso, e così via, e agisce di conseguenza. Per lo spirito libero queste premesse non sono i soli impulsi all'azione. Egli prende semplicemente una prima decisione, e si preoccupa poco sia di quel che altri avevano fatto in un caso simile, sia di quanto era stato comandato in proposito. Egli ha ragioni puramente ideali che lo muovono a scegliere proprio un determinato concetto dalla somma dei suoi concetti e a metterlo in azione. La sua azione apparterrà comunque alla realtà percepibile. Ciò che compie sarà dunque identico a un ben determinato contenuto percettivo. Il concetto dovrà realizzarsi in un singolo avvenimento concreto, ma come concetto non potrà ancora contenere quel caso singolo. Si potrà riferire ad esso solo nel modo in cui un concetto si riferisce in genere a una percezione, come per esempio il concetto di leone a un singolo leone. Il termine intermedio fra concetto e percezione è la rappresentazione (si veda a pag. 81 e seguenti). Allo spirito non libero tale termine intermedio è dato fin dal principio. Fin dal principio i motivi esistono infatti nella sua coscienza come rappresentazioni. Quando vuol compiere qualcosa, lo fa come lo ha visto fare, o come gli viene comandato per quel singolo caso. L'autorità agisce di conseguenza meglio attraverso esempi, vale a dire suggerendo alla coscienza dello spirito non libero singole azioni ben determinate. Il cristiano agisce meno secondo gli insegnamenti che secondo il modello del Redento-

re. Le norme hanno minor valore per l'azione positiva che non per la proibizione di determinate azioni. Le leggi assumono la forma generale del concetto solo quando proibiscono delle azioni, non quando ordinano di farle. Allo spirito non libero le leggi relative a ciò che egli deve fare devono venir date in forma molto concreta: «Pulisci la strada davanti alla tua porta di casa!», «Paga le tue imposte in una determinata misura all'Ufficio delle Imposte di X!», e così via. Hanno invece forma di concetto le leggi che impediscono delle azioni: «Non rubare!», «Non commettere adulterio!». Leggi simili agiscono sullo spirito non libero anche soltanto attraverso l'indicazione di una concreta rappresentazione, per esempio quella della pena relativa, o del rimorso di coscienza, o della dannazione eterna, e così via.

Quando l'impulso all'azione esiste nella generale forma concettuale (per esempio: devi fare del bene al tuo prossimo, devi vivere in modo da favorire al massimo il tuo benessere), si deve prima trovare nel singolo caso la concreta rappresentazione dell'azione (il rapporto del concetto con un contenuto percettivo). Per lo spirito libero, che non è spinto da alcun modello, da timore di pene, o da altro, è sempre necessario questo passaggio del concetto nella rappresentazione.

L'uomo produce mediante la fantasia rappresentazioni concrete, traendole anzitutto dalla somma delle sue idee. Per realizzare le sue idee, per affermarsi, lo spirito libero ha quindi bisogno di fantasia morale. Essa è la fonte per le azioni dello spirito libero. Di conseguenza sono in realtà moralmente produttive solo persone che abbiano fantasia morale. Sono invece moralmente improduttivi i semplici predicatori di morale, cioè le persone che si dilungano su regole morali, senza poterle condensare in rappresentazioni concrete. Sono paragonabili ai critici che sanno spiegare come deve venir creata un'opera d'arte, ma non possono farne alcuna, sia pur piccola.

Per realizzare la sua rappresentazione, la fantasia morale deve penetrare in un determinato campo di percezioni. L'azione umana non crea percezioni, ma modifica quelle già esisten-

ti, dà loro una nuova forma. Per poter trasformare un determinato oggetto percettivo o una somma di oggetti secondo una rappresentazione morale, bisogna aver capito la legge intrinseca dell'immagine percettiva (il modo in cui ha agito fino ad ora, che si vuol strutturare a nuovo o a cui si vuol dare una nuova direzione). Si deve inoltre trovare il modo secondo il quale quel comportamento si possa trasformare in un altro. Questa parte dell'attività morale si basa sulla conoscenza del mondo fenomenico con cui si ha a che fare. Va dunque cercata in un ramo della generale conoscenza scientifica. L'azione morale presuppone cioè, accanto alla facoltà di idee morali (1) e della fantasia morale, anche la capacità di trasformare il mondo delle percezioni, senza però spezzarne i nessi naturali. Questa capacità è tecnica morale. La si può imparare, nel senso in cui si impara in genere la scienza. In genere gli uomini sono più adatti a trovare i concetti per il mondo già finito, che non a determinare azioni future non ancora esistenti col lavoro produttivo della fantasia. È quindi possibilissimo che persone senza fantasia morale ricevano da altri le rappresentazioni morali, e le imprimano abilmente nella realtà. Può anche avvenire il contrario, vale a dire che persone con fantasia morale, ma senza abilità tecnica, si debbano servire di altri per realizzare le loro rappresentazioni.

In quanto per l'azione morale è necessaria la conoscenza degli oggetti esistenti nel nostro campo di attività, il nostro agire si basa su tale conoscenza. Qui si considerano cioè le leggi naturali. Abbiamo quindi a che fare con la scienza e non con l'etica.

La fantasia morale e la facoltà di idee morali possono diventare oggetto del sapere solo dopo esser state prodotte dall'individuo. Allora però esse non regolano più la vita, ma

(1) Nell'uso della parola facoltà, in questo e in altri passi del libro, solo un giudizio superficiale potrebbe vedere una ricaduta nella dottrina della vecchia psicologia, relativa alle facoltà dell'anima. Anche in base a quanto è detto alla pag. 71 e seguenti, si ha il preciso significato della parola.

l'hanno già regolata. Vanno intese come cause attive al pari di tutte le altre (sono scopi solo per il soggetto). Ce ne occupiamo come di una scienza naturale delle rappresentazioni morali.

Accanto ad essa non può esservi un'etica come scienza normativa.

Si è voluto conservare il carattere normativo delle leggi morali in quanto si è intesa l'etica nel senso della dietetica; movendo dalle condizioni di vita dell'organismo, la dietetica deduce delle regole generali per influenzare specialmente il corpo in base a quelle regole stesse (Paulsen: *Sistema di etica*). Il confronto è falso, perché la nostra vita morale non è paragonabile con la vita dell'organismo. L'attività dell'organismo esiste senza la nostra collaborazione; troviamo finite nel mondo le sue leggi, possiamo cercarle e applicare quelle che abbiamo trovate. Le leggi morali devono invece venir prima create da noi. Non possiamo applicarle prima di averle create. L'errore sorge per il fatto che le leggi morali non vengono create in ogni momento con un contenuto nuovo, ma si tramandano per eredità. Le leggi ricevute dagli antenati sembrano quindi date, come le leggi naturali dell'organismo. Esse non vengono però assolutamente applicate da una generazione successiva con la stessa giustificazione delle regole dietetiche, perché si riferiscono all'individuo e non all'esemplare della specie, come invece le leggi naturali. Come organismo io sono un esemplare della specie, e vivo secondo natura applicando le leggi naturali della specie nel mio caso particolare; come essere morale sono un individuo e ho le mie leggi particolari (1).

La concezione qui sostenuta sembra essere in contraddizione con la teoria fondamentale della scienza moderna che si

(1) Quando a pag. 15 del libro citato Paulsen dice: «Disposizioni naturali diverse e diverse condizioni di vita richiedono diete diverse del corpo e anche una diversa dieta morale-spirituale» egli è vicinissimo alla giusta conoscenza, ma non colpisce il punto decisivo. In quanto individuo non ho bisogno di alcuna dieta. La dietetica è l'arte di accordare un particolare esemplare con le leggi generali della specie. Ma come individuo io non sono un esemplare della specie.

indica come teoria evolucionistica. Ma lo sembra soltanto. Per evoluzione viene inteso il reale derivare in base a leggi naturali di ciò che è successivo da ciò che precede. Nel mondo organico si intende per evoluzione il fatto che le forme organiche successive (più evolute) siano realmente discendenti delle forme precedenti (imperfette), e che ne derivino secondo leggi naturali. I seguaci della teoria dell'evoluzione organica dovrebbero in realtà pensare che sulla Terra ci sia stato un tempo in cui un essere avrebbe potuto seguire con gli occhi il graduale formarsi dei rettili dai protoamnioti, ammesso che l'osservatore avesse potuto essere presente allora e avesse avuto una vita abbastanza lunga. Del pari i teorici dell'evoluzione dovrebbero pensare che un essere avrebbe potuto osservare il formarsi del sistema solare dalla nebulosa primordiale di Kant-Laplace, sempre che durante quel periodo infinitamente lungo egli fosse potuto rimanere in un posto adatto nella sfera dell'etere cosmico; e senza esaminare ora se in simili immagini sia l'entità dei protoamnioti, sia anche la nebulosa cosmica di Kant-Laplace non debbano venir pensate in modo diverso da quanto non facciano i pensatori materialisti. Comunque nessun teorico dell'evoluzione può pensare di sostenere che gli sia possibile derivare il concetto del rettile, con tutte le sue caratteristiche, dal suo concetto del protoamnioto, senza aver mai visto un rettile. Allo stesso modo dal concetto della nebulosa primordiale di Kant-Laplace non deve venir dedotto il sistema solare, se il concetto della nebulosa è stato pensato direttamente soltanto in base alla percezione della nebulosa stessa. In altre parole questo significa che se il teorico dell'evoluzione pensa in modo conseguente, egli deve affermare che da fasi precedenti di evoluzione ne derivano realmente delle successive, e che noi, avendo il concetto dell'imperfetto e quello del perfetto, possiamo vedere il nesso relativo; in nessun caso dovrebbe però pensare che in base al concetto ottenuto da ciò che precede sia possibile sviluppare ciò che segue. Ne deriva che lo studioso di etica può sì rilevare il nesso fra concetti morali successivi e quelli precedenti, ma non che si possa dedurre anche una sola

idea morale nuova da idee precedenti. In quanto essere morale, l'individuo produce il suo contenuto. Per lo studioso di etica il contenuto prodotto è un dato, proprio come per il naturalista i rettili sono un dato. I rettili sono derivati dai protoamnioti, ma il naturalista non può dedurre il concetto dei rettili da quello dei protoamnioti. Idee morali successive si sviluppano da quelle precedenti, ma chi studia l'etica non può dedurre i concetti morali di una civiltà successiva da quelli di una civiltà precedente. La confusione nasce dalla circostanza che in quanto naturalisti abbiamo già davanti a noi i fatti e solo in seguito li consideriamo e li studiamo, mentre nell'agire morale prima dobbiamo creare noi stessi i fatti che in seguito conosceremo. Nel processo evolutivo dell'ordine morale del mondo noi facciamo ciò che fa la natura a un gradino inferiore: modifichiamo qualcosa nel mondo percepibile. La norma etica non può quindi esser prima conosciuta come una legge naturale, ma deve venir creata. Solo quando esiste può divenire oggetto del conoscere.

Ma non possiamo allora misurare il nuovo in base all'antico? non sarà costretto ognuno a valutare il prodotto della sua fantasia morale col metro dei precetti morali tramandati? Il farlo per ciò che deve manifestarsi moralmente produttivo è altrettanto assurdo quanto lo sarebbe il voler valutare una nuova forma naturale in base alle antiche, e dire che i rettili sono una forma ingiustificata (patologica), perché non concordano con i protoamnioti.

L'individualismo etico non è dunque in contrasto con una ben intesa teoria evoluzionistica, ma ne deriva anzi direttamente. L'albero genealogico di Haeckel, dai protozoi su fino all'uomo in quanto essere organico, andrebbe proseguito fino all'individuo in quanto essere morale ben determinato, senza rottura delle leggi naturali e dell'evoluzione unitaria. Mai però dall'essere di una stirpe di antenati si dovrebbe dedurre l'essere di una stirpe di discendenti. Come è vero che le idee morali dell'individuo sono derivate attraverso la percezione di quelle dei suoi antenati, così è anche vero che lo stesso indivi-

duo è moralmente improduttivo se non ha lui stesso idee morali.

Si potrebbe anche far derivare dalla teoria evoluzionistica lo stesso individualismo etico che ho sviluppato sulla base delle precedenti considerazioni. La conclusione finale sarebbe la stessa; solo diversa la via per raggiungerla.

Per la teoria evoluzionistica il prodursi di idee morali del tutto nuove dalla fantasia morale è tanto poco strano, quanto lo è lo svilupparsi di una nuova specie animale da un'altra. Quella teoria, come concezione monistica del mondo, sia nella vita morale sia in quella naturale, deve semplicemente rifiutare ogni influsso dell'al di là (metafisico) che sia soltanto dedotto e non sperimentabile idealmente. Essa seguirebbe così lo stesso principio che applica quando ricerca le cause di nuove forme organiche, riferendosi in questo non all'intervento di un Essere fuori del mondo che susciti ogni nuova specie per influenza soprannaturale secondo un nuovo pensiero creativo. Come il monismo non può valersi di pensieri creativi soprannaturali per spiegare l'essere vivente, così gli è anche impossibile fare derivare l'ordine morale del mondo da cause che non si trovino entro il mondo sperimentabile. Non può esaurire l'essenza di una volizione in qualcosa di morale, né riferendola a un continuo influsso soprannaturale sulla vita morale (direzione divina del mondo da fuori), né a una speciale manifestazione temporanea (comunicazione dei dieci comandamenti), né all'apparizione sulla Terra di Dio (del Cristo). Ciò che a seguito di tutto questo accade all'uomo e nell'uomo, diviene vita morale, se nell'esperienza umana diviene proprio di un individuo. Per il monismo i processi morali sono prodotti del mondo come ogni altra cosa esistente, e le loro cause devono venir cercate nel mondo, vale a dire nell'uomo, perché egli è il portatore della moralità.

L'individualismo etico è così il coronamento della costruzione cui hanno teso Darwin e Haeckel nella scienza naturale. Esso è la dottrina evoluzionistica spiritualizzata, trasposta nella vita morale.



Chi assegna restrittivamente e fin dal principio un campo limitato in modo arbitrario al concetto del «naturale», può arrivare con facilità a non trovarvi spazio per la libera azione individuale. Il teorico evoluzionista che agisse in modo conseguente non può cadere in una simile ristrettezza. Non può chiudere con la scimmia il processo naturale evolutivo, e ammettere per l'uomo un'origine soprannaturale; anche ricercando gli antenati naturali dell'uomo, egli deve cercare già lo spirito nella natura; né può arrestarsi alle funzioni organiche dell'uomo, trovando naturali soltanto queste, ma deve considerare anche la vita morale libera come continuazione spirituale della vita organica.

In conformità alla sua concezione di base il teorico dell'evoluzionismo può solo affermare che l'attuale agire morale deriva da altre forme del divenire del mondo; deve invece lasciare alla diretta osservazione dell'agire il caratterizzare l'azione, vale a dire la sua determinazione come azione libera. Egli afferma infatti soltanto che l'uomo si è evoluto da progenitori non ancora umani. Come gli uomini siano fatti può venir stabilito mediante l'osservazione degli uomini stessi. I risultati di tale osservazione non possono essere in contraddizione con una storia dell'evoluzione giustamente intesa. Solo l'affermazione che i risultati sono tali da escludere un ordine naturale del mondo potrebbe non essere in accordo con la tendenza moderna della scienza naturale (1).

L'individualismo etico non ha nulla da temere da una scienza naturale che capisca se stessa: dall'osservazione risulta che la libertà è l'elemento caratteristico della forma perfetta di attività umana. La libertà deve venir riconosciuta al volere umano in quanto esso realizzi intuizioni puramente ideali. Queste non sono infatti risultati di una necessità che agisca su

(1) Con diritto indichiamo i pensieri (le idee etiche) come oggetti dell'osservazione perché, se anche le formazioni del pensare non entrano nel campo dell'osservazione durante l'attività pensante, pure essi possono diventare in seguito oggetto di osservazione. E per questa via abbiamo acquisito la nostra caratterizzazione dell'agire.

di esse da fuori, ma sono qualcosa che si regge su di sé. Se l'uomo trova che un'azione è il riflesso di una simile intuizione ideale, egli la sente come libera. La libertà risiede in questo tratto distintivo di un'azione.

In questa prospettiva che cosa si può pensare della differenza già citata all'inizio (pag. 12 e seguenti) fra le due frasi: «Essere libero significa poter fare ciò che si vuole» e: «Poter desiderare o non desiderare qualcosa a proprio piacimento è il reale significato del dogma del libero arbitrio»? Hamerling fondò la sua opinione della volontà libera appunto su questa distinzione, considerando giusta la prima e dichiarando la seconda un'assurda tautologia. Egli dice: «Io posso fare quel che voglio. Ma dire: posso volere quel che voglio, è una vuota tautologia». Dipende da circostanze esterne e dalla mia abilità tecnica che io faccia, vale a dire che io possa trasformare in realtà quel che voglio, l'idea che mi sono proposto con la mia azione (v. pag. 142 e seguenti). Essere libero significa poter determinare da sé con la fantasia morale le rappresentazioni (i motivi) che sono alla base dell'azione. La libertà è impossibile se qualcosa fuori di me (un processo meccanico o un Dio fuori dal mondo e solo pensato) determina le mie rappresentazioni morali. Sono dunque libero solo se produco io stesso queste rappresentazioni, ma non lo sono se posso realizzare i motivi che un altro essere ha posto in me. Un essere libero è quello che può volere ciò che egli stesso ritiene giusto. Chi fa qualcosa di diverso da quel che vuole dev'essere spinto da motivi che non sono in lui; agisce allora in modo non libero. Poter volere a proprio piacimento ciò che si ritiene giusto o non giusto significa quindi poter essere a proprio piacimento libero o non libero. Questo è naturalmente altrettanto assurdo quanto il vedere la libertà nella facoltà di poter fare quel che si deve volere. Hamerling afferma proprio questo quando dice: «È verissimo che la volontà viene sempre determinata da motivi, ma è assurdo dire che di conseguenza essa non sia libera, perché per la volontà non è desiderabile o pensabile una maggiore libertà di quella di realizzare se stessa a misura della propria forza e

della propria decisione». Certo, si può desiderare una maggiore libertà, e solo allora è quella vera: la libertà di determinare da se stessi i motivi del proprio volere.

L'uomo si lascia indurre in determinate circostanze a trascurare l'esecuzione di quel che vuole fare. Farsi prescrivere che cosa deve fare, cioè volere quel che un altro e non lui stesso considera giusto, è solo possibile in quanto l'uomo non si sente libero.

Forze esterne possono impedirmi di fare quel che voglio. Allora mi condannano semplicemente all'inazione o alla non-libertà. Attentano alla mia libertà solo quando soggiogano il mio spirito, cacciano dalla mia testa i miei motivi per mettermi al loro posto i propri. La Chiesa si volge quindi non solo contro l'azione, ma soprattutto contro i pensieri impuri, vale a dire contro i motivi del mio agire. Mi rende non libero quando le appaiono impuri tutti i motivi che essa non indica. Una chiesa o un'altra comunità generano quindi non-libertà quando i suoi preti o i suoi maestri si fanno dominatori di coscienze, vale a dire quando i fedeli devono prendere da loro (dal confessionale) i motivi delle proprie azioni.

Aggiunta alla nuova edizione del 1918 - In questa esposizione sul volere umano è detto ciò che l'uomo può sperimentare nelle sue azioni per giungere, attraverso tale esperienza, alla coscienza che il suo volere è libero. È di particolare significato che la ragione di indicare il volere come libero venga raggiunta mediante l'esperienza che nel volere si realizza un'intuizione ideale. Questo può essere solo il risultato di osservazione, ma lo è nel senso che il volere umano osserva se stesso in una corrente di evoluzione il cui scopo consiste nel raggiungere una simile possibilità del volere, portata da una pura intuizione ideale. Essa può venir raggiunta perché nell'intuizione ideale null'altro agisce che la sua essenza, poggiante su se stessa. Se una simile intuizione è presente nella coscienza umana, allora essa non si è sviluppata dai processi dell'organismo (v. pag. 107 e seguenti), ma l'attività organica

si è ritirata per far posto a quella ideale. Se osservo un volere che è immagine dell'intuizione, anche da esso si è ritirata la necessaria attività organica. Il volere è libero. Non potrà osservare tale libertà chi non è in grado di vedere come il volere libero consista nel paralizzare, nel respingere innanzi tutto la necessaria azione dell'organismo umano mediante l'elemento intuitivo, per mettere poi al suo posto l'attività spirituale della volontà riempita dall'idea. Solo chi non può fare questa osservazione della doppia articolazione di un volere libero, crede alla non-libertà di ogni volere. Chi invece può osservarla si fa strada verso la comprensione che l'uomo non è libero perché non riesce a portare a termine il processo di repressione dell'attività organica, ma che tale non-libertà tende alla libertà; questa non è poi affatto un ideale astratto, ma una forza direttiva esistente nell'entità umana. L'uomo è libero nella misura in cui può realizzare nella sua volontà la stessa disposizione d'anima che vive in lui quando è cosciente del formarsi di intuizioni puramente ideali (spirituali).

XIII

IL VALORE DELLA VITA (Pessimismo e ottimismo)

Un altro aspetto del problema relativo allo scopo o alla destinazione della vita (cap. XI) è quello del suo valore. A questo proposito incontriamo due opinioni opposte, e fra di esse tutti i possibili tentativi di conciliazione. Un'opinione dice: il mondo è il migliore che possa esservi; il vivere ed agire in esso è un bene di valore inestimabile; tutto si presenta come armonica collaborazione verso un fine ed è degno di ammirazione. Anche quel che pare cattivo e male è riconoscibile come bene in una prospettiva superiore, perché rappresenta un benefico contrasto al bene; possiamo apprezzare meglio il bene, se esso si differenzia dal male. Anche il male non è veramente reale; noi sentiamo come male solo un grado minore di bene. Il male è assenza di bene: nulla che abbia significato di per sé.

L'altra opinione reputa che la vita sia piena di dolore e di miseria, che il dispiacere superi dappertutto il piacere, il dolore la gioia. L'esistenza è un peso, e il non-essere sarebbe in ogni caso da preferire all'essere.

Quali principali rappresentanti della prima opinione, l'ottimismo, abbiamo Shaftesbury e Leibniz; della seconda, il pessimismo, Schopenhauer e Eduard von Hartmann.

Leibniz ritiene che il mondo sia il migliore che possa esservi. Uno migliore è impossibile, perché Dio è buono e saggio. Un Dio buono vuol creare il migliore dei mondi; un Dio saggio lo conosce e lo può distinguere da tutti gli altri possibili e peggiori. Solo un Dio cattivo o non saggio potrebbe creare un mondo peggiore di quello migliore possibile.

Chi si muove in questa prospettiva potrà facilmente tracciare all'attività umana la direzione che essa deve prendere per dare il suo contributo al migliore dei mondi. L'uomo avrà solo da studiare le decisioni di Dio e comportarsi di conseguenza. Se conosce le intenzioni di Dio relative al mondo e al genere umano, egli farà anche quel ch'è giusto. Si sentirà anche felice

di aggiungere il proprio al rimanente bene. Nella prospettiva ottimistica la vita dunque vale. Ci deve anzi stimolare a una partecipazione attiva.

Schopenhauer vede il problema in modo diverso. Egli non pensa la base del mondo come un essere onnisciente e pieno di bontà, ma come un impulso o una volontà cieca. Il carattere fondamentale di ogni volere è un eterno anelito, uno spasimare incessante verso un soddisfacimento che non può mai venir raggiunto. Se infatti si raggiunge uno scopo desiderato, sorge un nuovo bisogno e così via. Il soddisfacimento può essere sempre solo di sfuggente breve durata. Tutto il rimanente contenuto della nostra vita è un anelare insoddisfatto, è insoddisfazione, sofferenza. Se alla fine si attutisce l'impulso cieco, ci manca ogni contenuto: una noia infinita riempie la nostra esistenza. Di conseguenza, per soffocare desideri e bisogni, la cosa relativamente migliore da fare è uccidere il volere. Il pessimismo di Schopenhauer conduce all'inerzia, la sua mèta morale è l'ozio universale.

Hartmann cerca in modo sostanzialmente diverso di giustificare il pessimismo e di servirsene per l'etica. Seguendo una tendenza prediletta del nostro tempo, Hartmann cerca di stabilire la sua concezione del mondo sull'esperienza. Dall'osservazione della vita egli vuol trarre la conclusione se nel mondo prevalga il piacere o il dispiacere. Passa in rassegna davanti alla ragione ciò che all'uomo appare come bene e felicità, per mostrare che, a un'osservazione più precisa, ogni apparente soddisfacimento risulta un'illusione. È illusione credere di avere sorgenti di felicità e di soddisfazione in salute, gioventù, libertà, vita comoda, amore (godimento sessuale), compassione, amicizia, vita familiare, sentimento dell'onore, fama, potere, edificazione religiosa, attività scientifica e artistica, speranza in un'altra vita, partecipazione al progresso della civiltà. A un'osservazione oggettiva ogni godimento porta seco nel mondo molto più male e miseria che piacere. Il disagio del dopo-sbornia è sempre superiore al benessere dell'ebbrezza. Nel mondo prevale di gran lunga il dispiacere. Nessuno,

anche se relativamente felice, vorrebbe vivere, se richiesto, una seconda volta questa misera vita. Poiché però Hartmann non nega la presenza di un elemento ideale (la saggezza) nel mondo, gli riconosce anzi la stessa giustificazione che all'impulso cieco (volontà), egli può attribuire la creazione del mondo al suo essere primordiale solo facendo sfociare il dolore del mondo in una saggia mèta cosmica. Il dolore degli esseri del mondo non è però altro che il dolore stesso di Dio, perché la vita del mondo nel suo complesso si identifica con la vita di Dio. Ma un Essere tutto saggezza può vedere la sua mèta solo nella liberazione dal dolore, e poiché ogni esistenza è dolore, nella liberazione dall'esistenza. Lo scopo della creazione universale è di portare l'esistenza alla molto migliore non-esistenza. Il divenire universale è una continua lotta contro il dolore divino, lotta che alla fine termina con l'annullamento di ogni esistenza. La vita morale dell'uomo sarà dunque la partecipazione all'annullamento dell'esistenza. Dio ha creato il mondo per potersi liberare, attraverso di esso, del suo dolore infinito. Il mondo va «in certo modo considerato come un'eruzione cutanea dell'assoluto» mediante la quale la forza risanatrice insciente di quest'ultimo si libera di una malattia interna, «o anche un doloroso vescicante che l'Essere uno e infinito si applica per dirigere prima verso l'esterno il dolore interno, e in seguito per eliminarlo». Gli uomini sono parte del mondo. Dio soffre in loro. Egli li ha creati per frantumare il suo dolore infinito. Il dolore che soffre ognuno di noi è solo una goccia nel mare infinito del dolore divino (Hartmann: *Fenomenologia della coscienza morale* - pagg. 866 e seguenti).

L'uomo deve compenetrarsi della conoscenza che il perseguire il soddisfacimento individuale (l'egoismo) è una sciocchezza; deve farsi soltanto guidare dal compito di votarsi con dedizione altruistica al processo universale della redenzione di Dio. A differenza del pessimismo di Schopenhauer, quello di Hartmann ci porta ad agire con abnegazione per un compito elevato.

Ma che ne è della giustificazione in base all'esperienza?

L'aspirare al soddisfacimento significa agire nella vita oltre il contenuto della vita stessa. Un essere ha fame, vale a dire tende a saziarsi se le sue funzioni organiche, per il loro ulteriore sviluppo, richiedono un nuovo contenuto di vita sotto forma di alimenti. L'aspirare ad onori fa sì che l'uomo attribuisca valore al suo fare o non fare, solo a seconda che la sua attività abbia un riconoscimento esterno. L'aspirare alla conoscenza sorge se all'uomo, nel mondo che egli vede, ascolta o sente, manca qualcosa che egli ancora non ha capito. Il realizzarsi dell'aspirazione genera piacere nell'individuo che vi tendeva; la mancata realizzazione dispiacere. In proposito è importante osservare che piacere o dispiacere dipendono dal realizzarsi o meno della mia aspirazione. In nessun modo l'aspirazione stessa va considerata dispiacere. Se cioè avviene che nel momento del realizzarsi di un'aspirazione ne sorga subito una nuova, io non posso dire che il piacere mi ha procurato dispiacere, perché in ogni caso il godimento crea il desiderio della sua ripetizione o di un nuovo piacere. Posso parlare di dispiacere solo se il desiderio incontra l'impossibilità della sua realizzazione. Persino quando un godimento provato produce in me il desiderio di un'esperienza piacevole maggiore o più raffinata, posso parlare di un dispiacere prodotto dal precedente piacere solo nel momento in cui mi mancano i mezzi per sperimentare il piacere maggiore o più raffinato. Solo quando sopravviene il dispiacere quale conseguenza naturale del godimento, come ad esempio per il godimento sessuale della donna seguito dai dolori del parto e dalle fatiche per le cure al bambino, posso vedere nel godimento la causa del dolore. Se il solo tendere al piacere suscitasse dispiacere, l'eliminarlo dovrebbe essere accompagnato da piacere. Avviene invece il contrario. Nel nostro contenuto di vita la mancanza di aspirazioni produce noia, ed essa è collegata al dispiacere. Poiché l'aspirazione può naturalmente durare a lungo prima che intervenga la realizzazione, e nel frattempo ci si accontenta di sperarvi, si deve riconoscere che il dispiacere non ha proprio nulla a che fare con l'aspirazione in sé, ma che dipende unicamente dalla non rea-

lizzazione di quanto si desidera. Schopenhauer ha quindi torto in ogni caso nel considerare il desiderio o l'aspirazione (la volontà) in sé come sorgente del dolore.

In verità è anzi giusto il contrario. Aspirare (desiderare) dà gioia di per sé. Chi non conosce il piacere che procura la speranza di una mèta lontana e molto desiderata? Questa gioia accompagna il lavoro i cui frutti ci dovranno venir dati solo in futuro. Essa è del tutto indipendente dal raggiungimento della mèta. Quando poi la mèta è raggiunta, al piacere dell'aspirazione si aggiunge quello dell'appagamento come qualcosa di nuovo. A chi volesse dire che al dispiacere di una mèta non raggiunta si aggiunge quello della speranza delusa, rendendo il dispiacere del mancato appagamento ancora maggiore dell'eventuale piacere dell'appagamento, va risposto che può anche essere vero il contrario; il ricordo del piacere nel tempo del desiderio insoddisfatto allevia spesso il dispiacere del mancato appagamento. Chi nel momento delle speranze deluse esclama: «Io ho fatto la mia parte!» dimostra la precedente asserzione. Il sentimento beatificante di aver voluto il meglio secondo le proprie forze non è visto da chi collega l'affermazione che per ogni desiderio insoddisfatto non solo è mancata la gioia della realizzazione, ma viene distrutto anche il piacere dello stesso desiderio.

La realizzazione di un desiderio provoca piacere, e la mancata realizzazione dello stesso provoca dispiacere. Da questo non si può concludere: piacere è soddisfacimento di un desiderio, dispiacere mancato soddisfacimento. Piacere e dispiacere possono presentarsi in qualcuno anche senza essere la conseguenza di un desiderio. La malattia è dispiacere non preceduto da alcun desiderio. Chi volesse affermare che la malattia è desiderio insoddisfatto di salute commetterebbe l'errore di considerare desiderio positivo l'augurio ovvio e incosciente di non ammalarsi. Se qualcuno eredita da un parente ricco, di cui ignorava del tutto l'esistenza, il fatto gli dà piacere senza che vi sia stato un desiderio precedente.

Volendo dunque esaminare se vi sia un'eccedenza dalla

parte del piacere o del dispiacere, si deve mettere in conto: il piacere di desiderare, quello del realizzarsi di un desiderio, e quello che ci vien dato senza che lo desideriamo. Sull'altra pagina del conto vi saranno: il dispiacere per noia, quello per desiderio insoddisfatto, e infine quello che incontriamo senza nostro desiderio. All'ultima specie appartiene anche il dispiacere che ci procura un lavoro impostoci, non scelto da noi.

Sorge ora il problema: qual è il mezzo giusto per fare il bilancio fra questo «dare» e questo «avere»? Eduard von Hartmann è dell'opinione che lo sia la ragione ponderatrice. Egli dice (*Filosofia dell'inconscio* - 7^a ed., vol. II, pag. 290): «Dolore e piacere esistono solo in quanto sono sentiti». Ne consegue che per il piacere non vi è altra misura che quella soggettiva del sentimento. Io devo sentire se la somma dei miei sentimenti di dispiacere, paragonati con i miei sentimenti di piacere, determina in me un'eccedenza di gioia o di dolore. Senza badare a questo, Hartmann afferma: «Se il valore della vita di ogni essere può venir calcolato in base alla sua misura soggettiva, non è assolutamente detto che ogni essere calcoli l'esatta somma algebrica di tutti i casi della sua vita; in altre parole che il giudizio complessivo sulla sua vita sia giusto rispetto alle sue esperienze soggettive». Così dunque il giudizio razionale viene ancora fatto arbitro del sentimento (1).

Chi più o meno fedelmente segue l'indirizzo di pensatori come Eduard von Hartmann, per giungere a una giusta valutazione della vita può credere di dover eliminare i fattori che falsano il nostro giudizio in merito al bilancio di piacere e dispiacere. Può cercare di giungervi per due vie. Innanzi tutto dimostrando che i nostri desideri (impulsi, volontà) si inseriscono e disturbano la nostra oggettiva valutazione del valore

(1) Chi vuol calcolare se sia maggiore la somma complessiva del piacere oppure il dispiacere, non considera appunto di impostare un conto su qualcosa che mai viene sperimentato. Il sentimento non calcola, e per la vera valutazione della vita si deve considerare la vera esperienza e non il risultato di un conto immaginato.

dei sentimenti. Mentre per esempio ci dovremmo dire che il godimento sessuale è una sorgente di male, ci inganna la circostanza che l'impulso sessuale è in noi potente e ci illude con un piacere promesso che non sarà affatto in quella misura. Vogliamo godere, e perciò non ammettiamo di soffrire a causa del godimento. In secondo luogo, sottoponendo i sentimenti a una critica e cercando di dimostrare che gli oggetti, a cui si annodano i sentimenti, si rivelano come illusioni dinanzi alla conoscenza razionale, e che essi vengono distrutti nel momento in cui la nostra sempre crescente intelligenza rileva le illusioni.

Egli può pensare il problema nel modo seguente. Se un ambizioso vuol esaminare se fino al momento in cui inizia l'esame, il piacere o il dispiacere abbiano avuto una parte preponderante nella sua vita, nel suo giudizio egli deve liberarsi di due fonti di errore. Poiché è ambizioso, questo tratto fondamentale del suo carattere gli mostrerà le gioie per il riconoscimento delle sue opere attraverso una lente di ingrandimento, e le mortificazioni dovute al disprezzo attraverso una lente di rimpicciolimento. Allora, quando sperimentò il disprezzo, sentì le mortificazioni proprio perché è ambizioso; nel ricordo esse gli appaiono in una luce smorzata, mentre le gioie dovute ai riconoscimenti, per le quali è tanto accessibile, s'imprimono in lui molto più profondamente. Per l'ambizioso è anzi davvero un bene che sia così. Nel momento dell'auto-osservazione l'illusione diminuisce il suo sentimento del dispiacere. Tuttavia il suo giudizio è falso. Egli dovette veramente sperimentare in tutta la loro forza i dolori sui quali si stende ora per lui un velo, e li registra quindi nel libro della sua vita in un modo in effetti falso. Per arrivare a un giudizio giusto, l'ambizioso dovrebbe disfarsi della sua ambizione nel momento del suo esame. Dovrebbe considerare la sua vita finora trascorsa, senza alcuna lente davanti ai suoi occhi spirituali. Altrimenti assomiglia a un commerciante che, alla chiusura dei suoi libri, mette fra le entrate il suo zelo negli affari.

Ma un pensatore può anche andare oltre. Può dire: per

l'ambizioso può anche diventarlo chiaro che i riconoscimenti cui egli dà la caccia sono cose senza valore. Egli giungerà da sé, o sarà portato da altri, a vedere che una persona ragionevole non può dare alcun valore al riconoscimento da parte di altri, perché «in tutte le cose che non siano problemi vitali dell'evoluzione, o che non siano già state definitivamente risolte dalla scienza», si può sempre giurare che «le maggioranze hanno torto e le minoranze ragione». «A un giudizio del genere affida la felicità della sua vita chi fa dell'ambizione la sua stella di guida» (*Filosofia dell'inconscio*, vol. II, pag. 332). Se l'ambizioso dice tutto questo, deve ritenere un'illusione quanto la sua ambizione gli ha presentato come realtà, e quindi anche i sentimenti relativi alle illusioni della sua ambizione. Per questa ragione si potrebbe ora dire: dal conto dei valori della vita si devono anche cancellare i sentimenti di piacere che derivano da illusioni; quel che allora rimane rappresenterebbe la somma di piacere della vita senza le illusioni, e questa, di fronte alla somma di dispiacere, sarebbe tanto piccola che la vita non sarebbe godimento, e la non-esistenza sarebbe da preferire all'esistenza.

Mentre è immediatamente evidente che nel redigere il bilancio del piacere l'illusione prodotta dall'intromissione dell'impulso ambizioso produce un risultato falso, si deve tuttavia contestare l'asserzione relativa alla conoscenza del carattere illusorio degli oggetti del piacere. Falserebbe addirittura il bilancio di piacere della vita l'eliminazione di tutti i sentimenti di piacere collegati a vere o presunte illusioni, perché l'ambizioso prova vera gioia per il riconoscimento della gente, indipendentemente dal fatto che in seguito egli stesso o altri veda che quel riconoscimento è un'illusione. La sensazione piacevole goduta non ne rimane per nulla diminuita. L'eliminazione dal bilancio della vita di tutti i sentimenti «illusori» del genere non solo non rende più reale il nostro giudizio sui sentimenti, ma elimina dalla vita sentimenti che davvero esistono.

E perché quei sentimenti dovrebbero venir eliminati? Chi

li ha ne prova appunto piacere; chi li ha superati sente un piacere senza dubbio spiritualizzato, ma non per questo meno importante, grazie all'esperienza del superamento (non per il senso di autocompiacimento: «Guarda come sono bravo!», ma per le oggettive sorgenti di piacere che risiedono nel superamento). Se dal bilancio del piacere si cancellano dei sentimenti perché sono legati a oggetti che si rivelano illusioni, si fa dipendere il valore della vita non dalla quantità del piacere, ma dalla sua qualità, e questa dal valore delle cose che causano il piacere. Se voglio determinare il valore della vita solo in base alla quantità di piacere o dispiacere che essa mi porta, non posso fare altre premesse mediante le quali io determini prima il valore o il non valore del piacere. Se dico: voglio confrontare la quantità di piacere con la quantità di dispiacere, e vedere quale è maggiore, devo anche tener conto di tutto il piacere e di tutto il dispiacere nella loro vera grandezza, prescindendo completamente dal fatto che abbiano a base un'illusione o no. Chi attribuisce a un piacere derivante dall'illusione un valore per la vita minore di quello che si può giustificare davanti alla ragione, fa appunto dipendere il valore della vita anche da altri fattori diversi dal piacere.

Chi valuta meno un piacere perché è legato a un oggetto vano, assomiglia a un commerciante che registri nei suoi conti solo per un quarto l'importante ricavo di una fabbrica di giocattoli, perché nella stessa vengono prodotti solo oggetti per il trastullo dei bambini.

Quando si tratta soltanto di confrontare fra loro quantità di piacere e di dispiacere, non va assolutamente considerato il carattere illusorio degli oggetti di certi sentimenti di piacere.

La via suggerita da von Hartmann, di un esame razionale delle quantità di piacere e dispiacere prodotte dalla vita, ci ha dunque finora condotti a sapere come dobbiamo impostare il conto e che cosa dobbiamo mettere sull'una o sull'altra parte del nostro libro mastro. Ma come va fatto il conto? la ragione è idonea a determinare il bilancio?

Il commerciante commette un errore nei suoi conti se l'utile

calcolato non corrisponde ai beni di cui l'azienda dispone o potrà in seguito disporre di sicuro. Anche il filosofo avrà fatto senz'altro un errore nel suo giudizio se non può dimostrare che nel sentimento vi è un'eccedenza più o meno immaginata di piacere o di dispiacere.

Per ora non voglio controllare il conto dei pessimisti che si basano su un esame razionale del mondo; chi però deve decidersi se continuare o no l'azienda della vita chiederà innanzi tutto la dimostrazione di dove si trovi la calcolata eccedenza di dispiacere.

Qui tocchiamo il punto in cui la ragione da sola non è in grado di determinare da sé l'eccedenza di piacere o dispiacere, ma in cui essa deve mostrare che nella vita quell'eccedenza è percezione. Per l'uomo la realtà è raggiungibile non solo nel concetto, ma nel compenetrarsi, mediato dal pensare, di concetto e percezione, e il sentimento è percezione (v. pag. 66 e seguenti). Anche il commerciante abbandonerà gli affari solo se la perdita calcolata dal suo contabile sarà confermata dai fatti. Se questo non sarà, egli farà rifare i conti al suo contabile. Chi sta nella vita si comporterà proprio nello stesso modo. Se il filosofo gli vuol dimostrare che il dispiacere è molto maggiore del piacere, ma egli non lo sente, dirà: nel tuo cavillare ti sei sbagliato; ristudiati il problema. Se però in un'azienda, a un certo momento, esistono perdite tali che il credito non è più sufficiente a soddisfare i creditori, interviene allora il fallimento, se il commerciante evita di chiarire i suoi affari con la tenuta dei libri. Così se in un certo momento la quantità di dispiacere divenisse per qualcuno tanto grande da non avere più alcuna speranza (credito) che il piacere futuro gli possa far superare il dolore, questo dovrebbe portare al fallimento dell'azienda della vita.

Ora però il numero dei suicidi è relativamente piccolo in confronto alla folla di coloro che continuano a vivere con coraggio. Pochissimi chiudono l'azienda della vita a seguito del dispiacere esistente. Che cosa ne segue? O che non è giusto dire che la quantità di dispiacere è maggiore di quella del piacere,

oppure che noi non facciamo dipendere la continuazione della nostra vita dalla quantità di piacere o dispiacere che sperimentiamo.

In modo molto particolare il pessimismo di Eduard von Hartmann arriva a dichiarare la vita priva di valore perché in essa prevale il dolore, e tuttavia ad affermare la necessità di viverla. Tale necessità consiste nel fatto che lo scopo del mondo prima indicato (pag. 153 e seguenti) può venir raggiunto solo col lavoro indefesso e pieno di dedizione degli uomini. Però, fin che seguono ancora i loro piaceri egoistici, essi sono inadatti a tale lavoro disinteressato. Solo se con l'esperienza e la ragione si convincono che non si possono raggiungere i godimenti della vita agognati dall'egoismo, essi si dedicano al loro vero compito. In questo modo il convincimento pessimistico deve essere la fonte del disinteresse. Un'educazione basata sul pessimismo dovrebbe sgominare l'egoismo mostrandogli la sua vacuità.

Secondo questa opinione l'aspirazione al piacere è dunque in origine basata sulla natura umana. Soltanto vedendo l'impossibilità di realizzare il piacere, tale aspirazione abdica in favore di compiti più elevati dell'umanità.

Non si può dire che superi l'egoismo nel vero senso della parola la concezione morale che, riconoscendo il pessimismo, attende la dedizione a scopi altruistici della vita. Gli ideali morali devono quindi prima essere forti abbastanza da impadronirsi della volontà, affinché l'uomo veda che l'aspirazione egoistica al piacere non può portare ad alcuna soddisfazione. L'uomo, il cui egoismo desidera l'uva del piacere, la trova acerba perché non può raggiungerla: allora se ne allontana e si dedica a una condotta di vita altruistica. Nell'opinione dei pessimisti gli ideali morali non sono abbastanza forti per superare l'egoismo, ma conseguono il loro dominio sul terreno che la conoscenza dell'inutilità dell'egoismo ha prima reso libero.

Se in base alla disposizione della loro natura gli uomini tendessero al piacere, ma non lo potessero raggiungere, allora l'unica mèta ragionevole sarebbe l'annientamento dell'esistenza e la redenzione attraverso la non-esistenza. E se si è del

parere che il vero portatore del dolore universale è Dio, gli uomini dovrebbero assumersi il compito di promuovere la redenzione di Dio. Col suicidio del singolo non viene facilitato il raggiungimento di questa mèta, ma anzi pregiudicato. Dio può avere ragionevolmente creato gli uomini solo perché con le loro azioni conseguano la sua redenzione. Altrimenti la creazione sarebbe senza scopo. L'opinione in esame pensa infatti a mète extraumane. Ognuno deve compiere il suo determinato lavoro nell'opera generale di redenzione. Se qualcuno vi si sottrae col suicidio, il lavoro a lui destinato dovrà venir eseguito da un altro. Questi deve allora sopportare in sua vece il tormento dell'esistenza. E poiché in ogni essere si nasconde Dio come vero portatore del dolore, il suicida non ha in tal modo diminuito per nulla la quantità del dolore divino, ha piuttosto addossato a Dio la nuova difficoltà di creargli un sostituto.

Tutto questo presuppone che il piacere sia la misura di valutazione per la vita. La vita si manifesta attraverso una somma di impulsi (bisogni). Se il valore della vita dipendesse dal maggior piacere o dispiacere che essa reca, allora sarebbe privo di valore un impulso che procuri al suo portatore un'eccedenza di dispiacere. Vogliamo ora studiare impulso e piacere, per vedere se il primo può venir misurato dal secondo. Per non destare il sospetto di far cominciare la vita dalla sfera dell'«aristocrazia dello spirito», cominciamo con un bisogno del tutto «animale», come la fame.

La fame sorge quando i nostri organi non possono più funzionare secondo la loro natura senza nuovo apporto di sostanze. L'affamato tende innanzi tutto a saziarsi. Appena si è avuto l'apporto di alimento in quantità tale che la fame cessi, è raggiunto tutto ciò cui tende l'impulso della nutrizione. Il piacere legato alla sazietà consiste anzitutto nell'eliminazione del dolore procurato dalla fame. Al semplice impulso verso la nutrizione si aggiunge un altro bisogno. Con l'assunzione del cibo l'uomo non vuole solo rimettere in ordine le sue disturbate funzioni organiche, vale a dire superare il dolore della fame:

egli cerca di farlo con l'accompagnamento di gradevoli sensazioni di sapore. Se anzi ha fame e sa che fra mezz'ora lo attende un pasto gustoso, egli può evitare di rovinarsi il piacere di un cibo migliore prendendone uno di minor pregio che potrebbe soddisfarlo prima. Gli occorre la fame per avere un pieno godimento dal suo pasto. Così la fame diventa per lui anche un'occasione di piacere. Se quindi tutta la fame esistente nel mondo potesse venir saziata, si otterrebbe la quantità totale di godimento che va attribuita all'esistenza del bisogno di nutrizione. Bisognerebbe ancora aggiungervi il particolare godimento che i golosi ottengono coltivando oltre l'ordinario i loro nervi del gusto.

Questa quantità di piacere avrebbe il massimo valore pensabile se non restasse insoddisfatto nessuno dei bisogni tendenti al tipo di godimento in esame, e se con il piacere non si dovesse tener conto anche di una certa quantità di dispiacere.

La scienza moderna è dell'opinione che la natura produca più vita di quanta ne possa mantenere, vale a dire che produca anche più fame di quanta non sia in grado di saziare. L'eccedenza di vita prodotta deve andare distrutta con dolore nella lotta per l'esistenza. Ammettiamo che i bisogni della vita in ogni momento del divenire del mondo siano maggiori dei mezzi disponibili di soddisfacimento, e che il piacere della vita ne sia quindi pregiudicato. Il singolo piacere realmente esistente non risulterà per questo inferiore. Dove interviene il soddisfacimento del desiderio, ivi esiste la corrispondente quantità di piacere, anche se nell'essere che desidera, o in altri vicini, vi sia un gran numero di desideri insoddisfatti. Ciò che però così viene diminuito è il valore del piacere della vita. Se solo una parte dei bisogni di un essere vivente trova soddisfacimento, pure esso ha sempre il corrispondente piacere. Questo ha un valore tanto minore, quanto più piccolo esso è in confronto alla richiesta globale della vita nella sfera dei desideri considerati. Si può pensare tale valore come rappresentato da una frazione il cui numeratore sia il piacere realmente esistente, e il cui denominatore la somma dei bisogni. La frazione ha il valore

«uno» quando numeratore e denominatore sono uguali, vale a dire quando tutti i bisogni vengono soddisfatti. Diviene maggiore di «uno» quando in un essere vivente vi è più piacere di quanto richiedano i suoi desideri, ed è minore di «uno» quando la quantità di piacere rimane inferiore alla somma dei desideri. La frazione non può però mai diventare uguale a zero, fino a che il numeratore ha un sia pur minimo valore. Se prima della sua morte qualcuno chiudesse i suoi conti e pensasse distribuita su tutta la vita la quantità di piacere derivata da un determinato impulso (per esempio la fame), con tutte le relative esigenze, il piacere provato avrebbe forse solo un valore minimo, ma non potrebbe mai diventare nullo. Per quantità uguali di piacere il valore di piacere della vita diminuisce con l'aumento dei bisogni di un essere vivente. Lo stesso vale nella natura per la somma di tutta la vita. Quanto maggiore è il numero degli esseri viventi in confronto al numero di quelli che possono trovare il pieno soddisfacimento dei loro impulsi, tanto minore è il valore medio di piacere della vita. Le cambiali sul piacere della vita, che vengono emesse per i nostri impulsi, valgono tanto di meno quanto non si può sperare di incassarle per il loro intero importo. Se ho abbastanza da mangiare per tre giorni, e poi devo digiunare per altri tre, il piacere dei tre giorni con il cibo non diviene per questo minore. Devo però pensarlo suddiviso in sei giorni, riducendo così alla metà il suo valore per il mio bisogno di nutrimento. Lo stesso avviene per la quantità di piacere in relazione al grado del mio bisogno. Se ho fame per due panini e ne posso avere solo uno, il piacere tratto da quell'uno ha soltanto metà del valore che avrebbe, se io fossi sazio dopo averlo mangiato. Questo è il modo in cui nella vita viene determinato il valore di un piacere. Esso viene misurato sui bisogni della vita. I nostri desideri sono la misura; il piacere è ciò che viene misurato. Il piacere della sazietà acquista un valore solo per il fatto che esiste la fame; e acquista un valore di una determinata grandezza dal rapporto in cui si trova con la grandezza della fame esistente.

Le esigenze insoddisfatte della nostra vita gettano la loro

ombra anche sui desideri soddisfatti e intaccano il valore delle ore piacevoli. Si può anche parlare del valore presente di un sentimento di piacere. Tale valore è tanto minore, quanto minore è il piacere rispetto alla durata e all'intensità del nostro desiderio.

Per noi ha pieno valore una quantità di piacere che, per durata e grado, corrisponda esattamente col nostro desiderio. Una quantità di piacere inferiore al nostro desiderio diminuisce il valore del piacere; una quantità maggiore produce un'eccedenza non richiesta che viene sentita come piacere solo fino a quando, durante il piacere, possiamo aumentare il nostro desiderio. Se aumentando la nostra richiesta non siamo in grado di tenere il passo con il piacere in aumento, questo si trasforma in dispiacere. L'oggetto che altrimenti ci soddisferebbe ci sopraffà senza che lo vogliamo, e noi ne soffriamo. Questa è una prova che il piacere ha valore per noi solo fintanto che possiamo misurarlo col nostro desiderio. Un eccesso di sentimento piacevole si cambia in dolore. Possiamo osservarlo specialmente nelle persone la cui richiesta di ogni tipo di piacere sia molto piccola. In persone in cui sia attutito l'impulso alla nutrizione, il mangiare facilmente ripugna. Anche da questo si vede che il desiderio è il misuratore del piacere.

Il pessimismo può però dire che l'impulso insoddisfatto di nutrizione provoca non solo il dispiacere per la mancata fruizione, ma positivi dolori, tormento e miseria nel mondo. In proposito esso può ricordare l'indicibile miseria di coloro che sono funestati dalla preoccupazione per il cibo, la somma di dispiaceri che sorge indirettamente in loro per la mancanza di cibo. Volendo applicare la stessa affermazione anche alla natura extraumana, il pessimismo può indicare i tormenti degli animali che in certe stagioni muoiono di fame per mancanza di cibo. Da questi mali il pessimista deduce che essi superano di gran lunga la quantità di piacere portata nel mondo dall'impulso alla nutrizione.

Senza dubbio si possono confrontare fra loro piacere e dispiacere e determinare l'eccedenza dell'uno o dell'altro, come

avviene per l'utile e la perdita. È però in errore il pessimismo se crede, quando risulta un'eccedenza dalla parte del dispiacere, di poter concludere che la vita non ha valore, in quanto fa un calcolo che nella vita reale non viene eseguito.

Nel caso singolo il nostro desiderio si rivolge a un oggetto determinato. Come abbiamo visto, il valore del piacere dato dal soddisfacimento sarà tanto maggiore quanto maggiore è la quantità di piacere in confronto alla grandezza del nostro desiderio (1). Dalla grandezza del nostro desiderio dipende però anche quanto sia grande la quantità di dispiacere che vogliamo sopportare per conseguire il piacere. Noi confrontiamo la quantità del dispiacere non con quella del piacere, ma con la grandezza del nostro desiderio. Chi ha una grande gioia nel mangiare, in vista di un piacere in tempi migliori saprà superare un periodo di fame con più facilità di un altro cui manchi la gioia nel soddisfare l'impulso alla nutrizione. La donna che vuol avere un bambino non confronta il piacere che le viene dall'averlo con le quantità di dispiacere che derivano da gravidanza, parto, allattamento e così via, ma col suo desiderio di avere il figlio.

Non aspiriamo mai a un piacere astratto di una determinata grandezza, ma a un soddisfacimento concreto in un modo ben certo. Se tendiamo a un piacere che deve venir soddisfatto mediante un determinato oggetto o una determinata sensazione, non possiamo rimanere soddisfatti se ci viene assegnato un altro oggetto o un'altra sensazione che ci procurino un piacere altrettanto grande. A chi vuole mangiare non si può sostituire il relativo piacere con un altro di uguale grandezza, ma causato da una passeggiata. Soltanto se il nostro desiderio aspirasse in generale a un certo quantitativo di piacere, tale desiderio dovrebbe subito tacere, se il piacere non fosse raggiungibile senza una maggiore quantità di dispiacere. Poiché però si tende a un soddisfacimento di un genere determinato, si

(1) Prescindiamo qui dal caso in cui il piacere si trasforma in dispiacere per eccessivo accrescimento del piacere stesso.

ha il piacere del soddisfacimento anche quando col piacere si deve sopportare un eccesso di dispiacere. Per il fatto che gli impulsi degli esseri viventi si muovono in una determinata direzione e mirano a una mèta concreta, cessa la possibilità di tener conto, come fattore di compensazione, della quantità di dispiacere che si incontra sulla via verso quella mèta. Solo se il desiderio è abbastanza forte per superare il dispiacere (per quanto grande esso sia in assoluto) in modo da essere ancora presente in un grado qualsiasi, il piacere del soddisfacimento può venir apprezzato ancora nella sua piena grandezza. Il desiderio non mette quindi il dispiacere in relazione diretta col piacere raggiunto, ma indiretta, in quanto mette la propria grandezza in relazione relativa col dispiacere. Il problema non è cioè se sia maggiore il piacere o il dispiacere conseguiti, ma se sia maggiore il desiderio di una mèta da raggiungere o l'ostacolo del dispiacere che si incontra. Se tale ostacolo è maggiore del desiderio, quest'ultimo si arrende all'inevitabile, si paralizza e non spinge più oltre. Per il fatto di richiedere il soddisfacimento in un determinato modo, il piacere ad esso unito acquista un significato che rende possibile, dopo raggiunto il soddisfacimento, di tener conto della necessaria quantità di dispiacere solo in quanto ha diminuito la misura del nostro desiderio. Se sono un amico appassionato di lontani panorami, non calcolo mai quanto piacere mi dia la vista dalla vetta di una montagna, paragonata col dispiacere delle faticose salite e discese; rifletto invece se, dopo aver superato le difficoltà, il mio desiderio della bella vista sarà ancora abbastanza vivo. Solo indirettamente, attraverso la grandezza del desiderio, piacere e dispiacere possono dare un risultato. Non va quindi chiesto se piacere e dispiacere siano prevalenti, ma se la volontà del piacere è forte abbastanza per superare il dispiacere.

Una prova della giustezza di questa affermazione è nella circostanza che il valore del piacere viene più apprezzato quando esso può venir raggiunto mediante molto dispiacere, che non quando ci cade in grembo quasi come un dono del cielo. Quando dolori e tormenti hanno diminuito il nostro desiderio,

e poi la mèta viene ugualmente raggiunta, allora il piacere è tanto maggiore, in rapporto al quantitativo di desiderio ancora residuo. Come ho mostrato (a pag. 164 e seguenti), tale rapporto rappresenta appunto il valore del piacere. Un'altra prova è data dal fatto che gli esseri viventi (compreso l'uomo) sviluppano i loro impulsi fino a che sono in grado di sopportare i connessi dolori e tormenti. La lotta per l'esistenza è solo la conseguenza di questo fatto. Tutta la vita tende a svolgersi, e abbandona la lotta soltanto la parte i cui desideri vengono soffocati dalla forza delle difficoltà che si accumulano. Ogni essere vivente cerca il cibo fino a quando la mancanza del cibo stesso non distrugga la sua vita. Anche l'uomo si toglie la vita quando, a ragione o a torto, egli crede di non poter più raggiungere gli scopi cui aspira. Ma fino a quando crede ancora nella possibilità di raggiungere ciò che secondo lui è degno di aspirazione, egli combatte contro tutti i tormenti e i dolori. La filosofia dovrebbe anzitutto dare all'uomo l'idea che il volere ha un senso soltanto quando il piacere è maggiore del dispiacere; secondo la sua natura, l'uomo vuole raggiungere gli oggetti del suo desiderio se può sopportare il dispiacere che vi è collegato di necessità, per quanto grande esso sia. Una tale filosofia sarebbe però sbagliata, perché fa dipendere il volere umano da una circostanza (eccedenza del piacere sul dispiacere) che in origine è estranea all'uomo. La misura originaria del volere è il desiderio, e questo si fa valere fin che può. Si può paragonare con quanto segue il calcolo che fa la vita, e non una filosofia razionale, quando entrano in giuoco piacere e dispiacere per l'appagamento di un desiderio. Se acquistando delle mele sono costretto a prendere due parti di mele cattive e una parte buona (perché il venditore vuole avere il posto libero), non rifletterò un istante a prendere anche le mele cattive, se posso stimare il valore della minore quantità di mele buone tanto alto da assumersi nel prezzo anche le spese per l'eliminazione di quelle cattive. Questo esempio mostra il nesso fra le quantità di piacere e dispiacere procurate da un impulso. Io non determino il valore delle mele buone sottraendo il loro importo

da quello delle cattive, ma guardando se le prime conservano ancora un valore, malgrado la presenza delle seconde.

Come nel gustare le mele buone non tengo conto di quelle cattive, così mi abbandono al soddisfacimento di un desiderio, dopo essermi scrollato di dosso le pene necessarie.

Se il pessimismo avesse anche ragione affermando che nel mondo vi è più dispiacere che piacere, ciò non avrebbe influenza sulla volontà, poiché gli esseri viventi tendono ugualmente al piacere residuo. La dimostrazione empirica che il dolore prevale sulla gioia, se fosse possibile, sarebbe sì adatta a mostrare l'inermità della tendenza filosofica che vede il valore della vita nell'eccedenza di piacere (eudemonismo), ma non a stabilire che la volontà in generale è irragionevole; essa non si basa infatti su un'eccedenza di piacere ma, dopo aver tolto il dispiacere, sulla quantità di piacere ancora residuo che appare ancor sempre una mèta degna di venir perseguita.

Si è tentato di confutare il pessimismo affermando che è impossibile calcolare l'eccedenza di piacere o dispiacere nel mondo. La possibilità di ogni calcolo dipenderebbe dal poter confrontare fra loro, secondo la loro grandezza, le cose di cui tener conto. Ogni dispiacere e ogni piacere ha una determinata grandezza (forza e durata). Anche sensazioni di piacere di tipo diverso possono venir confrontate, almeno a stima, secondo la loro grandezza. Noi sappiamo se ci dà maggiore piacere un buon sigaro o una buona battuta di spirito. Nulla si può quindi obiettare in merito alla confrontabilità dei diversi tipi di piacere e dispiacere, e l'indagatore che si pone il compito di determinare nel mondo l'eccedenza di piacere o dispiacere parte da premesse del tutto giustificate. Si può affermare l'erroneità dei risultati del pessimismo, ma non si può mettere in dubbio la possibilità di una valutazione scientifica delle qualità di piacere e dispiacere, e quindi della determinazione del bilancio del piacere. È però sbagliato affermare che dal risultato di quel calcolo derivi qualcosa per il volere umano. Facciamo veramente dipendere il valore della nostra attività dall'eccedenza di piacere o dispiacere, nei casi in cui ci sono indifferenti gli

oggetti ai quali si indirizza la nostra azione. Se dopo il mio lavoro mi propongo un divertimento, o con un giuoco o con una conversazione leggera, e mi è del tutto indifferente che cosa fare a questo scopo, mi chiedo che cosa mi procura la massima eccedenza di piacere e tralascio senz'altro l'attività per la quale la bilancia tende dalla parte del dispiacere. Volendo acquistare un giocattolo per un bambino, nella scelta noi pensiamo quale gli procurerà la gioia maggiore. In tutti gli altri casi non scegliamo esclusivamente in base al bilancio del piacere.

Se dunque, mediante la dimostrazione che il dispiacere esiste in quantità maggiore del piacere, i seguaci dell'etica pessimistica credono di preparare il terreno per la dedizione disinteressata all'opera della civiltà, non riflettono che per sua natura il volere umano non si fa influenzare da tale conoscenza. Lo sforzo degli uomini si indirizza verso la misura del soddisfacimento possibile, dopo che siano state superate tutte le difficoltà. La speranza di tale soddisfacimento è la ragione dell'attività umana. Il lavoro di ogni singolo e tutto il lavoro della civiltà scaturiscono da questa speranza. L'etica pessimistica crede di dover presentare all'uomo come impossibile la caccia alla felicità, affinché egli si dedichi ai suoi veri compiti morali. Questi non sono però altro che i concreti impulsi naturali e spirituali; e si tende al loro soddisfacimento, malgrado il dispiacere che vi è connesso. Quindi proprio non esiste la caccia alla felicità che il pessimismo vuole estirpare. L'uomo adempie ugualmente i compiti che deve svolgere, perché «vuole» adempierli quando, per la sua stessa natura, ne abbia riconosciuto l'essenza. L'etica pessimistica afferma che l'uomo possa dedicarsi a ciò che riconosce quale compito nella vita, solo dopo aver rinunciato ad aspirare al piacere. Ma nessuna etica potrà mai escogitare altri compiti della vita diversi dalla realizzazione dei soddisfacimenti richiesti dai desideri umani e dall'adempimento dei suoi ideali morali. Nessuna etica può togliergli il piacere che egli ha nel raggiungimento di ciò che desidera. Se il pessimismo dice: «Non tendere al piacere, perché non lo potrai mai raggiungere; tendi invece a quello che riconosci

come tuo compito», si deve rispondere: «Così è la natura umana, ed è un'invenzione di una filosofia che si muove per vie sbagliate il credere che l'uomo tenda solo alla felicità. Egli tende al soddisfacimento di ciò cui il suo essere aspira, e mira agli oggetti concreti delle sue aspirazioni, non a un'astratta felicità; e il loro raggiungimento è per lui un piacere». Quando l'etica pessimistica richiede: «Non tendere al piacere, ma al raggiungimento di ciò che riconosci quale tuo compito nella vita», colpisce appunto quel che si vuole in base alla propria natura. Per essere morale, l'uomo non ha bisogno di venir prima sconvolto dalla filosofia, non ha bisogno di rinnegare prima la sua natura. La moralità consiste nel tendere a uno scopo riconosciuto come giusto; il seguirlo è insito nell'essere umano fino a che il desiderio non sia paralizzato da un dispiacere legato a quello scopo. Questa è l'essenza di ogni volontà vera. L'etica non si basa sull'annientamento di ogni tendenza al piacere affinché idee astratte e anemiche possano imporre il loro dominio là ove non si opponga loro alcuna forte brama di godimento della vita, ma si basa sulla forte volontà portata da intuizione ideale che raggiunge la sua mèta, anche se è spinosa la via da seguire.

Gli ideali morali scaturiscono dalla fantasia morale dell'uomo. La loro realizzazione dipende dal fatto che essi vengano desiderati dall'uomo abbastanza fortemente per superare dolori e tormenti. Essi sono le sue intuizioni, gli impulsi cui il suo spirito tende; egli li vuole, perché la loro realizzazione è il suo piacere più alto. Egli non ha bisogno che prima l'etica gli proibisca di tendere al piacere, per poi farsi comandare verso che cosa debba aspirare. Egli tenderà verso ideali morali, se la sua fantasia morale sarà attiva abbastanza da ispirargli intuizioni che conferiscano alla sua volontà la forza di superare le resistenze esistenti nella sua organizzazione, fra le quali vi è anche un necessario dispiacere.

Chi tende a ideali di altezza sublime, lo fa perché essi sono il contenuto del suo essere; la realizzazione sarà per lui un piacere, a fronte del quale è una piccolezza il piacere che la

meschinità trae dal soddisfacimento degli impulsi di tutti i giorni. Gli idealisti si beano spiritualmente nel trasformare in realtà i loro ideali.

Chi vuole estirpare il piacere del soddisfacimento del desiderio umano, deve prima rendere l'uomo schiavo; questo non agisce perché vuole, ma solo perché deve. Conseguire ciò che si vuole produce infatti piacere. Quello che si chiama il bene non è ciò che si deve, ma ciò che si vuole, quando si sviluppi la piena e vera natura umana. Chi non lo riconosca deve prima eliminare dall'uomo ciò che egli vuole, e fargli poi prescrivere da fuori il contenuto che deve dare alla sua volontà.

L'uomo attribuisce un valore all'adempimento di un desiderio, perché il desiderio scaturisce dal suo essere. La mèta raggiunta ha un valore, perché essa è stata voluta. Negando il valore alla mèta della volontà umana, bisogna prendere scopi che abbiano un valore da qualcosa che non si vuole.

L'etica costruita sul pessimismo scaturisce dal non tener conto della fantasia morale. Solo chi non ritenga capace lo spirito umano individuale di darsi da sé il contenuto delle proprie aspirazioni, può cercare la somma del volere nella bramosia del piacere. L'uomo privo di fantasia non crea idee morali. Esse gli devono venir date. La natura fisica fa sì che egli aspiri al soddisfacimento dei suoi desideri inferiori, ma per lo sviluppo dell'uomo completo occorrono anche i desideri derivanti dallo spirito. Soltanto se si è dell'opinione che l'uomo non abbia assolutamente questi ultimi desideri, si può affermare che egli li debba ricevere da fuori. Allora si è anche autorizzati a dire che egli è obbligato a fare qualcosa che non vuole. Ogni etica che richieda all'uomo di reprimere la propria volontà per adempiere compiti che egli non vuole, non considera un essere umano completo, ma uno cui manchi la capacità di desideri spirituali. Per un uomo sviluppato armonicamente le cosiddette idee del bene non sono fuori, ma entro la sfera del suo essere. L'attività morale non sta nella distruzione di una unilaterale volontà propria, ma nello sviluppo pieno della natura umana. Chi ritenga raggiungibili gli ideali morali solo se l'uomo ucci-

de la propria volontà, non sa che tali ideali sono voluti dall'uomo proprio come è voluto il soddisfacimento dei cosiddetti istinti animali.

Non si può negare che le considerazioni qui caratterizzate possono venire fraintese con facilità. Persone immature senza fantasia morale prendono volentieri gli istinti dalla loro natura incompleta per l'intero contenuto dell'umanità e rifiutano tutte le idee morali non prodotte da loro, al fine di poter vivere indisturbati. È naturale che quanto è giusto per l'uomo completo non valga per la natura umana semisviluppata. Non si può pretendere che valga come per un uomo maturo ciò che deve ancora venir sviluppato mediante l'educazione in qualcuno la cui natura morale deve rompere il guscio delle passioni inferiori. Qui però non si voleva considerare quel che va impresso nell'uomo non sviluppato, ma ciò che vi è nell'essenza dell'uomo giunto a maturità. Si voleva infatti mostrare la possibilità della libertà; questa non compare nelle azioni derivate da necessità dei sensi o dell'anima, ma in quelle che sono portate da intuizioni spirituali.

L'uomo maturo si dà da sé il proprio valore. Egli non tende al piacere che gli viene offerto come una grazia dalla natura o dal Creatore; e neppure compie il dovere astratto che riconosce come tale, dopo aver superato la tendenza al piacere. Egli agisce come vuole, vale a dire secondo la misura delle sue intuizioni etiche, e sente come suo vero godimento di vita il raggiungimento di quello che vuole. Determina il valore della vita in base alla relazione fra ciò che ha conseguito e ciò che si era proposto. L'etica che al posto del volere pone il solo dovere, e al posto della tendenza il solo obbligo, determina con coerenza il valore dell'uomo in base alla relazione fra ciò che richiede il dovere e ciò che si compie. Essa misura l'uomo con un metro posto al di fuori del suo essere.

La concezione sviluppata qui rimanda l'uomo a se stesso. Essa riconosce solo come vero valore della vita quello che il singolo considera tale secondo la misura della sua volontà. Ignora sia un valore della vita non riconosciuto dall'individuo,

sia uno scopo della vita non scaturito da lui. Essa vede nell'essere individuale, visto da ogni lato, il signore di se stesso che sa valutarsi da sé.

Aggiunta alla nuova edizione del 1918 - Si può fraintendere ciò che si è esposto in questo capitolo, irrigidendosi nell'apparente obiezione che la volontà dell'uomo, come tale, sia appunto irragionevole; gli si dovrebbe quindi dimostrare tale irragionevolezza, e allora egli vedrebbe che lo scopo dell'aspirazione etica dovrebbe consistere nella liberazione finale dalla volontà. Da parte competente mi è stata infatti mossa questa apparente obiezione, dicendomi che è appunto compito del filosofo riparare ciò che la mancanza di pensiero degli animali e della maggior parte delle persone trascura di fare: redigere un vero bilancio della vita. Chi però fa questa obiezione, non vede appunto il problema principale: se la libertà deve realizzarsi, bisogna che nella natura umana la volontà sia sorretta dal pensare intuitivo; nello stesso tempo risulta allora che un atto volitivo può venir determinato anche da qualcos'altro che non sia l'intuizione, e che la moralità e il suo valore risultano solo dalla libera realizzazione dell'intuizione, fluente dall'entità umana. L'individualismo etico è idoneo a presentare la moralità nel suo pieno valore, perché esso non stima che sia in verità morale ciò che determina esteriormente un accordo fra un atto volitivo e una norma, ma ciò che sorge dall'uomo quando egli sviluppi in sé la volontà morale come una parte del suo pieno essere, in modo che il fare un atto immorale gli appaia come una mutilazione, una deformazione del proprio essere.

INDIVIDUALITÀ E SPECIE

All'opinione che l'uomo sia predisposto a diventare una libera e completa individualità in sé conchiusa, in apparenza si contrappongono due fatti: che egli compare entro un tutto naturale (razza, stirpe, popolo, famiglia, sesso maschile e femminile), e che agisce entro un organismo (Stato, chiesa, e così via). Egli ha le caratteristiche della comunità alla quale appartiene, e dà al suo agire un contenuto che è determinato dal posto che occupa in una collettività.

Ciò nonostante è ancora possibile l'individualità? si può vedere l'uomo stesso come un tutto a sé anche se egli proviene da un tutto e si inserisce in un organismo?

L'appartenente a un complesso viene determinato nelle sue caratteristiche e nelle sue funzioni dal complesso. Un popolo è un complesso, e tutte le persone che ne fanno parte portano in sé le caratteristiche che sono determinate dalla natura del popolo. Il carattere del popolo determina il modo in cui il singolo è fatto e in cui opera. Di conseguenza la fisionomia e l'azione del singolo ricevono qualcosa della specie. Se ci chiediamo la ragione per cui alcuni caratteri del singolo siano in un certo modo, veniamo rinviati dall'essere singolo alla specie. Essa ci spiega perché nell'individuo qualcosa compare nella forma da noi osservata.

L'uomo però si libera da quei caratteri della specie, perché i caratteri umani della specie, giustamente sperimentati dall'uomo, non limitano la sua libertà, né devono limitarla mediante disposizioni artificiali. L'uomo sviluppa caratteristiche e funzioni proprie, le cui ragioni determinanti noi possiamo cercare solo in lui stesso. Il carattere della specie gli serve solo come mezzo per esprimere la sua particolare entità. Egli usa come base le caratteristiche dategli dalla natura e dà loro la forma del proprio essere. Cerchiamo quindi invano la ragione della manifestazione del singolo essere nelle leggi della specie. Abbiamo a che fare con un individuo che può venir spiegato

solo da se stesso. Quando un uomo è arrivato a liberarsi dai caratteri della specie, e noi vogliamo ugualmente spiegare tutto quel che vi è in lui ancora con il carattere della specie, ciò significa che non abbiamo alcun organo per l'elemento individuale.

È impossibile comprendere del tutto un uomo, ponendo il concetto della specie a base del relativo giudizio. Si è più ostinati nel giudicare secondo la specie quando si tratta del sesso. L'uomo vede nella donna, e la donna nell'uomo, quasi sempre troppo del carattere generale dell'altro sesso, e troppo poco dell'elemento individuale. Nella vita pratica questo fatto nuoce meno agli uomini che alle donne. Di conseguenza la posizione sociale della donna è per lo più poco dignitosa, perché in molti punti in cui dovrebbe esserlo essa non è determinata dalle caratteristiche individuali della singola donna, ma dalle idee generali che ci si fa dei compiti naturali e dei bisogni della donna. L'attività dell'uomo si regola nella vita secondo le sue capacità e inclinazioni individuali; quella della donna deve essere esclusivamente determinata appunto dal fatto di essere una donna. La donna deve essere schiava dei caratteri della specie, del suo stato femminile. Fino a quando i maschi discuteranno se la donna, «per sua disposizione naturale» sia atta a questa o a quella professione, il cosiddetto problema della donna non potrà uscire dal suo stadio più elementare. Si lasci giudicare alla donna ciò che per sua natura essa può volere. Se è vero che le donne sono atte solo alle professioni che ora esse seguono, non ne raggiungeranno altre da sole. Devono però poter giudicare da se stesse che cosa è conforme alla loro natura. A chi teme che la nostra struttura sociale venga scossa per il fatto che le donne siano considerate come individui e non come appartenenti alla specie, va risposto che una struttura sociale, entro la quale la metà dell'umanità ha un'esistenza indegna di esseri umani, ha appunto un grande bisogno di miglioramento (1).

(1) Fin da quando apparve questo libro (1894), in proposito mi fu obiettato

Chi giudica gli uomini in base ai caratteri della specie arriva appunto sino al confine oltre il quale essi cominciano ad essere entità le cui azioni si basano sulla libera autodeterminazione. Ciò che è al di sotto di quel confine può naturalmente essere oggetto di osservazione scientifica. Le caratteristiche di razza, stirpe, popolo e sesso sono il contenuto di scienze particolari. Però soltanto uomini che vogliono vivere quali esemplari della specie potrebbero entrare nel quadro generale che risulta da tali considerazioni scientifiche. Ma tutte quelle scienze non possono arrivare fino al particolare contenuto del singolo individuo. Là dove comincia la sfera della libertà (del pensare e dell'agire) l'individuo non è più determinato in base alle leggi della specie. Nessuno può stabilire una volta per sempre e trasmettere bell'e pronto all'umanità il contenuto concettuale che l'uomo deve mettere in relazione con la percezione mediante il pensare, al fine di impadronirsi della realtà intera (v. a pag. 66 e seguenti). L'individuo deve conquistare i suoi concetti mediante proprie intuizioni. Come il singolo debba pensare non si può dedurre da nessun tipo di concetti della specie. Solo ed unicamente l'individuo è determinante in proposito. Altrettanto poco si può determinare da generali caratteri umani quali mète concrete l'individuo vorrà porre al proprio volere. Chi vuol comprendere il singolo individuo deve penetrare fino nella sua particolare entità e non rimanere alle caratteristiche della specie. In questo senso ogni singolo individuo è un problema. E ogni scienza che si occupa di pensieri astratti e di concetti di specie è solo una preparazione alla conoscenza che ci viene data quando un'individualità umana ci comunica il suo

che nell'ambito della specie già ora la donna può esprimersi individualmente come vuole, molto più libera dell'uomo che viene spersonalizzato già nella scuola e poi attraverso la guerra e la professione. So che forse oggi questa obiezione verrà sollevata con ancora maggior forza. Devo però lasciare il passo invariato, e spero che vi siano anche lettori i quali comprendano come una tale obiezione urti contro il concetto di libertà sviluppato in questo scritto, e che giudichino il passo in una prospettiva diversa da quella della spersonalizzazione dell'uomo attraverso la scuola e la professione.

modo di vedere il mondo, e all'altra conoscenza che deduciamo dal contenuto della sua volontà. Quando abbiamo la sensazione di aver a che fare con ciò che in un uomo è libero da un modo di pensare tipico e da una volontà caratteristica della specie, là dobbiamo cessare dall'usare ogni concetto preso dal nostro spirito, se vogliamo capire il suo essere. Il conoscere consiste nel collegamento del concetto con la percezione mediante il pensare. Per tutti gli altri oggetti chi osserva deve conquistare i concetti mediante la sua intuizione; per comprendere un'individualità libera occorre soltanto accogliere nel nostro spirito (senza mischiarvi i nostri contenuti concettuali) i suoi puri concetti secondo i quali essa si determina. Chi, in ogni giudizio su altri, inserisce subito i propri concetti non può mai arrivare alla comprensione di un'individualità. Come l'individualità libera si emancipa dalle caratteristiche della specie, così la conoscenza deve rendersi libera dal modo in cui viene compreso ciò che è della specie.

Solo per quanto l'uomo si è reso libero nel modo indicato dalle caratteristiche della specie, va considerato spirito libero entro una comunità umana. Nessuno è del tutto specie, e nessuno è tutto individualità, ma ognuno libera a poco a poco una sfera più o meno grande del suo essere, sia dagli elementi generali della vita animale, sia dalle norme dominanti di autorità umane.

Per la parte riguardo a cui l'uomo non può conquistare tale libertà, egli diventa un membro di un organismo naturale o spirituale. In tale aspetto egli vive come vede fare agli altri o come gli viene comandato. Valore etico nel vero senso ha solo la parte del suo agire che scaturisce dalle sue intuizioni. E gli istinti morali che ha in sé, quali istinti sociali ereditati, diventano etici perché li accoglie nelle sue intuizioni. Dalle intuizioni etiche individuali e dal loro accoglimento in comunità umane deriva ogni attività morale dell'umanità. Si può anche dire: la vita morale dell'umanità è la somma totale dei prodotti della fantasia morale degli individui umani liberi. È questa la conclusione del monismo.

LE CONSEGUENZE DEL MONISMO

La spiegazione unitaria del mondo, il monismo qui inteso, deriva i principi di cui ha bisogno per spiegare il mondo dall'esperienza umana. Esso cerca del pari le fonti dell'agire entro il mondo dell'osservazione, vale a dire nella natura umana accessibile alla nostra autoconoscenza, e precisamente nella fantasia morale. Rifiuta di cercare, con deduzioni astratte e al di fuori del mondo, le cause del mondo stesso che si presenta alla percezione e al pensare. Per il monismo l'unità che la sperimentabile osservazione pensante aggiunge alla svariata molteplicità delle percezioni è quella richiesta dal bisogno umano di conoscenza, la stessa grazie alla quale esso cerca l'accesso alle sfere fisiche e spirituali del mondo. Chi dietro tale unità da ricercare ne cerca un'altra, dimostra soltanto di non riconoscere la concordanza fra ciò che si trova col pensare e ciò che richiede l'impulso alla conoscenza. Il singolo individuo umano non è di fatto separato dal mondo. È una parte del mondo, e secondo realtà esiste un nesso con l'intero cosmo, nesso che è interrotto solo per la nostra percezione. Noi vediamo per prima questa parte, come essere esistente di per sé, perché non vediamo i legami tramite i quali vengono azionati i movimenti degli ingranaggi della nostra vita dalle forze di base del cosmo. Chi si arresta a questa prospettiva prende la parte di un tutto per un essere autonomo realmente esistente, per una monade che in qualche modo riceve notizia del restante mondo dal di fuori. Il monismo qui inteso mostra che l'autonomia può venir creduta solo fino a quando ciò che si percepisce non viene intessuto attraverso il pensare nella trama del mondo dei concetti. Se questo avviene, quell'esistenza parziale appare come una mera parvenza della percezione. L'uomo può solo trovare la sua esistenza completa e in sé conchiusa nell'universo, mediante l'esperienza intuitiva del pensare. Il pensare

distrugge la parvenza della percezione e inserisce la nostra esistenza individuale nella vita del cosmo. L'unità del mondo concettuale, che contiene le percezioni oggettive, accoglie in sé anche il contenuto della nostra personalità soggettiva. Il pensare ci dà il vero aspetto della realtà come un'unità in sé conclusa, mentre la molteplicità delle percezioni è solo una parvenza determinata dalla nostra organizzazione (v. pag. 65 e seguenti). La conoscenza del reale di fronte alla parvenza delle percezioni costituì in ogni tempo lo scopo del pensare umano. La scienza si sforzò di conoscere le percezioni come realtà scoprendo i loro nessi costanti. Quando però si fu dell'opinione che i nessi trasmessi dal pensare umano avessero solo un significato soggettivo, si cercò la vera ragione dell'unità in un oggetto posto al di là del nostro mondo dell'esperienza (Dio rivelato, volontà, spirito assoluto, e così via). E sulla base di tale opinione, oltre al sapere sui nessi conoscibili mediante l'esperienza, si tese ad acquistare una seconda conoscenza che andasse oltre l'esperienza e scoprisse il nesso fra questa e le entità non più sperimentabili (metafisica acquisita non mediante l'esperienza, ma dedotta). Nella stessa prospettiva, la ragione per cui mediante un pensare logico noi comprendiamo il nesso universale era vista nel fatto che un Essere primordiale avesse edificato il mondo secondo leggi logiche; e si vedeva la ragione del nostro agire nella volontà dell'Essere primordiale. Però non si riconosceva che il pensare abbraccia contemporaneamente il soggettivo e l'oggettivo, e che nella riunione di percezione e concetto viene trasmessa la realtà totale. Abbiamo in effetti a che fare con qualcosa di solo soggettivo soltanto fino a quando consideriamo nella forma astratta del concetto le leggi che pervadono e determinano le percezioni. Però non è soggettivo il contenuto del concetto che viene aggiunto alla percezione con l'aiuto del pensare. Tale contenuto non è preso dal soggetto, ma dalla realtà. Esso è la parte della realtà che il percepire non può raggiungere; è esperienza, ma non esperienza trasmessa mediante la percezione. Chi non può pensare che il concetto è qualcosa di reale, pensa solo alla forma astratta in

cui egli lo fissa nel suo spirito. Il concetto, come anche la percezione, esiste però nella ricordata separazione solo per effetto della nostra organizzazione. Anche l'albero che si percepisce, preso a sé, non ha una sua esistenza. È solo un elemento entro il grande ingranaggio della natura, ed è solo possibile in reale collegamento con essa. Un concetto astratto non ha di per sé alcuna realtà, tanto quanto una percezione di per sé. La percezione è la parte della realtà che viene data oggettivamente, il concetto quella che viene data soggettivamente (mediante l'intuizione; v. pag. 71 e seguenti). La nostra organizzazione spirituale spezza la realtà in questi due fattori. Uno appare nella percezione, l'altro nell'intuizione. Solo la riunione di entrambi, vale a dire la percezione che si inserisce nell'universo secondo leggi, è piena realtà. Se consideriamo la pura percezione in sé, non abbiamo la realtà ma un caos sconnesso; se consideriamo in sé le leggi che reggono le percezioni, abbiamo a che fare solo con concetti astratti. Il concetto astratto non contiene la realtà; la contiene invece l'osservazione pensante che non considera unitariamente né il concetto né la percezione in sé, ma la riunione di entrambi.

Neppure l'idealista soggettivo più ortodosso negherà che noi viviamo nella realtà (che vi siamo radicati con la nostra esistenza reale). Egli contesterà soltanto che noi raggiungiamo anche idealmente con la nostra conoscenza ciò che sperimentiamo nella realtà. Di contro, il monismo mostra che il pensare non è né soggettivo né oggettivo, ma è un principio che afferra entrambi i lati della realtà. Quando osserviamo pensando, compiamo un processo che è parte esso stesso della serie di avvenimenti reali. Mediante il pensare, entro l'esperienza stessa noi superiamo l'unilateralità della percezione pura. Noi non possiamo escogitare l'essenza della realtà mediante ipotesi concettuali astratte (mediante una riflessione solo concettuale); viviamo invece nella realtà trovando le idee corrispondenti alle percezioni. Il monismo non aggiunge all'esperienza qualcosa di non sperimentabile (un al di là), ma vede la realtà in concetto e percezione. Non deduce una metafisica sulla base

di soli concetti astratti, perché vede nel concetto in sé solo un lato della realtà, quello che rimane nascosto nel percepire e che ha un senso soltanto in relazione con la percezione. Il monismo suscita però nell'uomo la convinzione di vivere nel mondo della realtà e di non dover cercare al di fuori del suo mondo una realtà superiore non sperimentabile. Il monismo trattiene dal cercare il reale assoluto altrove che nell'esperienza, perché riconosce come realtà il contenuto dell'esperienza stessa, ed è appagato da tale realtà perché sa che il pensare ha la forza di garantirla. Quello che il dualismo cerca solo dietro il mondo dell'osservazione, il monismo lo trova in quel mondo stesso. Il monismo mostra che col nostro conoscere noi afferriamo la realtà nel suo vero aspetto, non in un'immagine soggettiva che si inserisca tra l'uomo e la realtà. Per il monismo il contenuto concettuale del mondo è lo stesso per tutti gli individui umani (v. pag. 67 e seguenti). Secondo i principi monistici un individuo umano ne considera un altro come suo simile, perché lo stesso contenuto del mondo si manifesta in entrambi. Nell'unico mondo concettuale non vi sono tanti concetti del leone quanti sono gli individui che pensano un leone, ma ve n'è uno solo. Il concetto che A aggiunge alla percezione del leone è il medesimo di B, solo afferrato da un altro soggetto che percepisce (v. pag. 67). Il pensare conduce tutti i soggetti che percepiscono alla comune unità ideale di tutta la molteplicità. Il mondo unico delle idee vive in loro come in una pluralità di individui. Fino a quando l'uomo afferra se stesso solo attraverso l'auto-percezione, egli si vede quale particolare individuo; appena guarda il mondo delle idee, che sfavilla in lui e che comprende ogni particolarità, egli vede risplendere in sé con vivezza l'assoluta realtà. Il dualismo definisce essere divino primordiale ciò che pervade tutti gli uomini e vive in tutti. Il monismo trova tale generale vita divina nella realtà stessa. Il contenuto ideale di un'altra persona è anche il mio, ed io lo considero diverso solo fino a che percepisco, non più invece appena io penso. Ognuno abbraccia col suo pensare solo una parte del mondo complessivo delle idee, e per questo gli individui si

distinguono anche per il contenuto effettivo del loro pensare. Ma tali contenuti sono in un tutto chiuso in sé che comprende i contenuti di pensiero di tutti gli uomini. L'uomo afferra così nel suo pensare l'essere primordiale comune che compenetra tutti gli uomini. La vita riempita con il contenuto del pensare è in realtà e nello stesso tempo la vita in Dio. L'«al di là» solo dedotto e non sperimentabile si basa su un malinteso di coloro che credono che l'«al di qua» non abbia in sé il fondamento della propria esistenza. Essi non rilevano che mediante il pensare trovano quel che chiedono per spiegare la percezione. Di conseguenza nessuna speculazione ha mai proposto un contenuto che non fosse preso a prestito dalla realtà dataci. Il Dio dedotto e ammesso in astratto è solo un uomo trasposto nell'«al di là»; la volontà di Schopenhauer è forza umana di volontà resa assoluta; l'inconscio Essere primordiale di Hartmann, messo insieme da idea e volontà, è un miscuglio di due astrazioni prese dall'esperienza. Proprio lo stesso si può dire di tutti gli altri principi dell'«al di là» che non si basano su un pensare sperimentato.

In verità lo spirito umano non arriva mai oltre la realtà nella quale viviamo, e neppure ne ha bisogno perché in questo mondo vi è tutto quanto occorre per la sua spiegazione. Se in definitiva i filosofi si dichiarano soddisfatti facendo derivare il mondo da principi che prendono a prestito dall'esperienza e traspongono in un ipotetico «al di là», sarà anche possibile essere soddisfatti quando il medesimo contenuto viene lasciato nell'«al di qua» di cui esso è parte per il pensare sperimentabile. Ogni trascendere il mondo è solo apparente, e i principi posti al di là del mondo non lo spiegano meglio di quelli che sono in esso. Il pensare che capisce se stesso non richiede neppure un simile trascendere, perché un contenuto di pensiero può cercare solo entro il mondo, e non fuori di esso, un contenuto percettivo assieme al quale esso forma una realtà. Anche gli oggetti della fantasia sono soltanto contenuti che hanno la loro giustificazione solo diventando rappresentazioni che si riferiscono a un contenuto percettivo. Attraverso tale

contenuto percettivo, essi si inseriscono nella realtà. Un concetto, che debba venir riempito con un contenuto che si trovi al di fuori del mondo a noi dato, è un'astrazione non corrispondente ad alcuna realtà. Noi possiamo pensare solo i concetti della realtà, ma per trovarla abbiamo bisogno anche della percezione. Un essere primordiale del mondo, per il quale venga escogitato un contenuto, è un assunto impossibile per un pensare che capisca se stesso. Il monismo non nega l'ideale; non considera anzi piena realtà un contenuto percettivo al quale manchi la controparte ideale; ma in tutta la sfera del pensare esso non trova nulla che possa rendere necessario uscire dalla sfera di esperienza del pensare, negando l'oggettiva realtà spirituale del pensare stesso. Il monismo vede la metà della realtà in una scienza che si limiti a descrivere le percezioni, senza arrivare al loro completamento ideale. Esso considera però altrettanto incompleti tutti i concetti astratti che non trovano il loro completamento nella percezione e che non si inseriscono nella rete di concetti che abbraccia il mondo osservabile. Di conseguenza non conosce idee che si riferiscano a qualcosa di oggettivo posto al di là della nostra esperienza, e che debbano formare il contenuto di una metafisica solo ipotetica. Tutte le idee del genere prodotte dall'umanità sono per il monismo astrazioni prese dall'esperienza, il cui prestito è però sfuggito agli autori.

Secondo i principi monistici gli scopi delle nostre azioni possono venir presi altrettanto poco da un «al di là» extraumano. In quanto sono pensati, tali scopi devono derivare dall'intuizione umana. L'individuo non fa suoi gli scopi di un essere primordiale oggettivo (trascendente), ma segue i propri, datigli dalla sua fantasia morale. Dal mondo unico delle idee egli sceglie l'idea che si realizza in un'azione e la mette a base della sua volontà. Nelle sue azioni non si manifestano quindi i comandamenti dati da un altro mondo in questo, ma le intuizioni umane appartenenti a questo mondo. Il monismo non conosce nessuna guida del mondo che, fuori di noi, dia scopo e direzione alle nostre azioni. L'uomo non trova nell'al di là



nessuna causa prima dell'esistenza, di cui egli possa indagare le decisioni, per apprendere gli scopi in base ai quali indirizzare le proprie azioni. Egli poggia su se stesso. Deve darsi da sé un contenuto per il suo agire. Indaga invece inutilmente, se cerca i motivi determinanti del suo volere fuori del mondo in cui egli vive. Quando va oltre il soddisfacimento dei suoi impulsi naturali, per i quali ha provveduto madre natura, egli deve cercare quei motivi nella propria fantasia morale, sempre che la sua comodità non gli faccia preferire di farseli determinare dalla fantasia morale di altri; ossia egli deve trattenersi dall'agire, oppure agire in base a motivi determinanti che prende egli stesso dal mondo delle sue idee, o che altri gli dà, traendoli dal medesimo mondo. Quando supera i suoi impulsi dei sensi e l'esecuzione dei comandi di altre persone, egli non è determinato da null'altro che da se stesso. Deve agire in base a motivi posti da lui stesso e da null'altro. Idealmente questi motivi sono certo determinati nell'unico mondo delle idee, ma in pratica essi possono venir tratti da quel mondo e tradotti in realtà solo attraverso l'uomo. Per la pratica trasformazione di un'idea in realtà attraverso l'uomo, il monismo può trovare il motivo solo nell'uomo stesso. Perché un'idea diventi azione, prima che possa realizzarsi occorre che l'uomo la voglia. Tale volontà ha quindi il suo motivo solo nell'uomo stesso. L'uomo è allora l'ultimo che determina la sua azione. È libero.

Prima aggiunta alla nuova edizione del 1918 - Nella seconda parte di questo libro è stato tentato di dare una giustificazione del fatto che la libertà va trovata nella realtà dell'agire umano. A tale scopo, dal complesso dell'attività umana fu necessario separare le parti di fronte alle quali si può parlare di libertà, osservando se stessi senza prevenzioni. Sono le azioni che si presentano come realizzazione di intuizioni ideali. Nessun esame obiettivo considererà libere altre azioni. Ma osservando se stesso senza prevenzioni, l'uomo dovrà considerarsi idoneo a proseguire sulla via verso le intuizioni etiche e la loro realizzazione. Tale osservazione oggettiva dell'essere morale dell'uo-

mo non può di per sé portare ad alcuna decisione definitiva in merito alla libertà. Se infatti il pensare intuitivo stesso scaturisse da qualsivoglia altra entità, se l'entità umana non poggiasse su se medesima, la coscienza della libertà fluente dalla sfera morale si rivelerebbe una parvenza. Ma la seconda parte del libro trova il suo sostegno naturale nella prima. Essa pone il pensare intuitivo come interiore e sperimentata attività spirituale dell'uomo. Comprendere e sperimentare tale entità del pensare equivale però a conoscere la libertà del pensare intuitivo. Se poi si sa che questo pensare è libero, allora si vede anche la sfera del volere alla quale va assegnata la libertà. Fra gli uomini che agiscono sarà considerato libero chi, sulla base dell'esperienza interiore, potrà attribuire all'esperienza intuitiva del pensare un'unità poggiante su se stessa. Chi non potrà farlo, non potrà certo trovare una via del tutto inoppugnabile per ammettere la libertà. L'esperienza qui considerata valida trova nella coscienza il pensare intuitivo che però non ha realtà solo nella coscienza. Ed essa trova così la libertà come segno distintivo delle azioni che fluiscono dalle intuizioni della coscienza.

Seconda aggiunta alla nuova edizione del 1918 - L'esposizione fatta in questo libro è costruita sul pensare intuitivo, sperimentabile solo spiritualmente, attraverso il quale ogni percezione viene inserita conoscitivamente nella realtà. Nel libro non doveva venir esposto più di quanto si possa vedere con l'esperienza del pensare intuitivo. Occorreva però anche mostrare quale struttura di pensieri richieda tale pensare sperimentato. Richiede che nel processo conoscitivo esso non venga rinnegato in quanto esperienza poggiante su se stessa. Richiede che non gli venga negata la facoltà di sperimentare assieme alla percezione anche la realtà, invece di cercare quest'ultima in un mondo da scoprire al di fuori dell'esperienza normale, un mondo di fronte al quale l'attività umana pensante è solo soggettiva.

Con questo è indicato nel pensare l'elemento mediante il

quale l'uomo si inserisce spiritualmente nella realtà. (E nessuno dovrebbe in verità scambiare con un mero razionalismo questa concezione del mondo costruita sul pensare sperimentato). D'altra parte si ricava bene da tutto lo spirito di questa esposizione che l'elemento percettivo riceve per la conoscenza umana un carattere di realtà solo se viene afferrato nel pensare. Al di fuori del pensare non può esservi carattere di realtà. Non si può quindi più o meno sostenere che il modo sensibile di percepire garantisca l'unica realtà. Sul cammino della sua vita l'uomo deve in ogni caso aspettare quello che si presenta come percezione. Si potrebbe ora chiedere: nella prospettiva che risulta solo dal pensare intuitivamente sperimentato è giustificato attendere che l'uomo possa percepire anche lo spirituale, oltre a quanto è sensibile? L'aspettativa è sì giustificata perché, se anche da un lato il pensare sperimentato intuitivamente è un processo attivo che si svolge nello spirito umano, dall'altro è in pari tempo una percezione spirituale afferrata senza organo fisico. È una percezione nella quale è attivo il percipiente stesso, ed è un'attività propria che viene contemporaneamente percepita. Nel pensare sperimentato intuitivamente l'uomo viene trasferito in un mondo spirituale anche come essere percipiente. Egli riconosce come mondo di percezioni spirituali le percezioni che gli vengono incontro entro quel mondo, quale mondo spirituale del proprio pensare. Questo mondo percettivo avrebbe col pensare lo stesso nesso che, dal lato dei sensi, ha il mondo delle percezioni sensorie. Il mondo delle percezioni spirituali, appena viene sperimentato, non può risultare estraneo, perché nel pensare intuitivo l'uomo ha già un'esperienza che riveste un carattere puramente spirituale. Del mondo di simili percezioni spirituali parlano diversi miei scritti, pubblicati dopo questo libro. Questa «filosofia della libertà» è la base filosofica per quegli scritti successivi, perché in questo libro ho tentato di mostrare che l'esperienza del pensare, giustamente intesa, è già un'esperienza spirituale. Sembra quindi all'autore che chi può accettare la concezione della «filosofia della libertà» non dovrebbe trattenersi dall'en-

trare nel mondo della percezione spirituale. Quel che però è esposto nei libri successivi dell'autore non può essere ricavato logicamente, mediante deduzioni, dal contenuto di questo libro. Dalla vivente comprensione del pensiero intuitivo, quale è inteso in questo libro, risulterà naturalmente il successivo ingresso vivente nel mondo delle percezioni spirituali.

PRIMA APPENDICE
ALLA SECONDA EDIZIONE DEL 1918

Obiezioni che mi sono state mosse da parte di filosofi, subito dopo la pubblicazione di questo libro, mi spingono ad aggiungere la seguente breve esposizione a questa nuova edizione. Posso ben pensare che vi siano lettori che hanno interesse per il contenuto di questo libro, ma che considerano le pagine seguenti una trama concettuale astratta, per loro superflua e lontana. Essi possono tralasciare di leggere questa breve esposizione. Nell'ambito degli studi filosofici affiorano problemi che hanno la loro origine più in certi pregiudizi dei pensatori che non nel corso naturale del pensare umano. Ciò che è stato trattato in questo libro mi pare essere compito che riguardi ognuno che cerchi chiarezza riguardo l'essere dell'uomo e la sua relazione col mondo. Quel che segue è però più un problema che certi filosofi richiedono venga trattato, quando si parla delle cose esposte in questo libro; col loro modo di pensare quei filosofi si sono infatti create determinate difficoltà, in generale non esistenti. Se si sfiorano tali problemi senza approfondirli, certe persone sono subito pronte all'accusa di diletterismo o di altro del genere. Sorge così l'opinione che l'autore di un'esposizione come quella data in questo libro, non abbia studiato le concezioni delle quali non parla nel libro stesso.

Ma ecco il problema cui alludo. Vi sono pensatori che sono dell'opinione che risulterebbe una particolare difficoltà quando si volesse comprendere come un'altra vita psichica umana possa agire sulla propria (su chi cioè faccia questa considerazione). Essi dicono: il mio mondo cosciente è chiuso in me; un altro mondo cosciente lo è altrettanto in sé. Io non posso guardare nel mondo cosciente di un altro. Come arrivo a sapermi in un mondo comune con lui? La concezione del mondo che ritiene possibile dedurre un mondo inconscio, che mai potrà diventare cosciente, da quello cosciente, cerca di superare la difficoltà dicendo che il mondo, che io ho nella mia coscienza, è

un mondo che io mi rappresento da un mondo reale che non potrò mai raggiungere coscientemente. In esso vi sono le cause a me sconosciute del mio mondo cosciente; vi è anche la mia vera entità della quale ho parallelamente un rappresentante nella mia coscienza. Nello stesso mondo vi è però anche l'entità dell'altra persona che mi sta davanti. Quel che ora viene sperimentato nella coscienza dell'altro, nella sua entità ha la sua corrispondente realtà, indipendente dalla sua coscienza. Nella sfera che non può diventare cosciente l'altra entità agisce sulla mia originaria entità inconscia, creando così nella mia coscienza qualcosa che rappresenta ciò che è presente in una coscienza del tutto indipendente dalla mia esperienza cosciente. Si vede che così, al mondo raggiungibile dalla mia coscienza, si pensa di aggiungerne ipoteticamente un altro, irraggiungibile nell'esperienza per la mia coscienza, perché altrimenti ci si crede costretti ad affermare che tutto il mondo esteriore, che io ritengo di avere davanti a me, sia solo il mondo della mia coscienza, e questo produrrebbe l'assurdità - solipsistica - che anche gli altri vivrebbero soltanto entro la mia coscienza.

Si può acquistare chiarezza su questo problema, creato da alcune correnti gnoseologiche dell'epoca moderna, cercando di vedere la cosa nella prospettiva dell'osservazione adatta allo spirito, quale è stata assunta nell'esposizione di questo libro. Che cosa ho in definitiva davanti a me, quando ho di fronte un'altra persona? Per prima cosa mi si presenta l'apparizione corporea sensibile dell'altro, datami come percezione; poi ancora la percezione uditiva di quel che dice, e così via. Io non guardo solo tutto questo, ma metto in movimento la mia attività pensante. In quanto sto di fronte pensando all'altra persona, la percezione mi si caratterizza come psichicamente trasparente. Afferrando la percezione col pensare sono costretto a dirmi che essa non è affatto quel che appare ai sensi esteriori. In ciò che essa è direttamente il fenomeno sensibile ne manifesta un altro in cui essa è indirettamente. Il suo presentarsi è al tempo stesso il suo dissolversi in quanto puro fenomeno

sensibile. Ma ciò che in tale dissolversi essa manifesta, in quanto essere pensante mi costringe a dissolvere il mio pensare per il periodo della sua azione, e a sostituirvi il suo pensare. Io afferro però nel mio pensare quel suo pensare quale mia esperienza. Ho realmente percepito il pensare dell'altro, poiché la percezione diretta, che si dissolve in quanto fenomeno sensibile, viene afferrata dal mio pensare; è un processo che si svolge interamente nella mia coscienza e che consiste nel porre il pensare dell'altro al posto del mio. Col dissolversi del fenomeno sensibile viene in effetti abolita la separazione fra le due sfere di coscienza. Nella mia coscienza questo si manifesta nel fatto che nello sperimentare il contenuto della coscienza dell'altro io sperimento la mia coscienza altrettanto poco quanto avviene nel sonno senza sogni. Come in quest'ultimo la coscienza diurna è eliminata, così è eliminata la mia nel percepire il contenuto di coscienza dell'altro. L'illusione che così non sia dipende solo dal fatto che, percependo l'altra persona, in primo luogo al posto del dissolversi del contenuto della propria coscienza non interviene la mancanza di coscienza, come nel sonno, ma il contenuto della coscienza dell'altro, e in secondo luogo che l'alternarsi fra il dissolversi e il riapparire della coscienza di me stesso avviene troppo alla svelta per venire d'abitudine notato.

Tutto questo problema non si risolve con artificiose costruzioni concettuali che, partendo da quanto è cosciente, deducono ciò che cosciente non potrà mai diventare, ma con la vera esperienza di quel che risulta unendo il pensare con la percezione. Il che avviene per moltissimi problemi che sorgono in filosofia. I pensatori dovrebbero cercare la via verso una spassionata osservazione adeguata allo spirito; essi pongono invece un'artificiosa costruzione concettuale di fronte alla realtà.

In una trattazione di Eduard von Hartmann: *Gli ultimi problemi della gnoseologia e della metafisica* (in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* - vol. 108, pag. 55 e seg.), la mia *Filosofia della libertà* viene classificata nella corrente filosofica di pensiero che vuole appoggiarsi a un «mo-

nismo gnoseologico». Tale prospettiva viene rifiutata da Eduard von Hartmann come impossibile, per la seguente ragione. Secondo il modo di pensare che si manifesta nell'articolo ricordato esistono solo tre possibili posizioni gnoseologiche. O si rimane alla posizione ingenua che prende i fenomeni percepiti come cose reali al di fuori della coscienza umana, e allora manca la conoscenza critica. Non si avverte che con il proprio contenuto di coscienza si è soltanto entro la propria coscienza. Non si vede che non si ha a che fare con una «cosa in sé», ma solo con un oggetto della propria coscienza. Chi rimane su questa posizione, o ritorna ad essa a seguito di qualsiasi ragionamento, è un realista ingenuo. Questa posizione è appunto impossibile anche solo perché disconosce che la coscienza ha solo i propri oggetti di coscienza. Oppure si rileva questo stato di cose e lo si ammette appieno. In un primo tempo si diventa idealisti trascendentali. Si deve allora negare che mai qualcosa di una «cosa in sé» possa penetrare nella coscienza umana. Se soltanto si è abbastanza conseguenti, non si sfugge allora dall'illusionismo assoluto perché il mondo che ci sta di fronte si trasforma in una mera somma di oggetti della coscienza e precisamente solo in oggetti della propria coscienza. Si è allora assurdamente costretti a pensare anche gli altri solo presenti nel contenuto della propria coscienza. Posizione possibile sarebbe solo la terza: il realismo trascendentale. Esso ammette che vi sono «cose in sé», ma che la coscienza non può in nessun caso avere a che fare con esse per esperienza diretta. Al di là della coscienza umana, in un modo che non cade nella coscienza, le cose fanno sì che in questa sorgano gli oggetti della coscienza. Alle «cose in sé» si può arrivare solo per deduzioni, solo in base al contenuto sperimentato della coscienza, ma appunto soltanto rappresentato. Nell'articolo citato Eduard von Hartmann afferma che un «monismo gnoseologico», come egli intende la mia concezione, dovrebbe in realtà riconoscersi in una delle tre posizioni ricordate; non lo fa, perché non trae le effettive conseguenze delle sue premesse. Nell'articolo viene poi detto: «Volendo scoprire in quale posizione si trovi un

supposto monista gnoseologico, basta proporgli alcune domande e obbligarlo a rispondere. Egli infatti non si presta spontaneamente a esprimersi in merito a quei punti, e cercherà anche in tutti i modi di sfuggire a domande dirette, perché ogni risposta annulla la pretesa del monismo gnoseologico a una posizione diversa dalle tre ricordate. Queste sono le domande: 1° Nella loro consistenza le cose sono continuative o intermitteni? Se la risposta è che sono continuative, si ha a che fare con una forma qualsiasi di realismo ingenuo. Se è che sono intermitteni, si è di fronte a un idealismo trascendentale. Se invece la risposta è che da un lato (come contenuti della coscienza assoluta, o come rappresentazioni incoscienti, o come possibilità di percezione) le cose sono continuative, e dall'altro (come contenuti della coscienza limitata) sono intermitteni, si costata il realismo trascendente. - 2° Se tre persone siedono attorno a una tavola, quanti esemplari della tavola esistono? Chi risponde uno, è realista ingenuo; chi risponde tre è idealista trascendentale; chi invece risponde quattro è realista trascendentale. Dove per altro si presuppone che cose tanto eterogenee, quale la tavola in quanto cosa in sé e le tre tavole in quanto oggetti di percezione nelle tre coscienze, possano venir comprese nella denominazione comune di «esemplari della tavola». Chi stima che sia una libertà troppo grande, invece di «quattro» darà la risposta «una più tre». - 3° Se due persone sono sole in una stanza, quanti esemplari esistono di quelle persone? Chi risponde due, è realista ingenuo; chi risponde quattro (cioè in ognuna delle due coscienze un io e un altro) è idealista trascendentale; chi invece risponde sei (vale a dire due persone quali cose in sé, e quattro oggetti di rappresentazione di persone nelle due coscienze), è realista trascendentale. Chi volesse dimostrare che il monismo gnoseologico è in una posizione diversa dalle tre indicate, dovrebbe dare una risposta diversa per ognuna delle tre domande; io non saprei però come potrebbero essere».

Le risposte della filosofia della libertà dovrebbero essere: 1° Chi afferra delle cose solo i contenuti percettivi e li prende per

realtà, è realista ingenuo e non gli è chiaro che in sostanza egli potrebbe considerare esistenti quei contenuti percettivi solo fino a quando guarda le cose; quindi dovrebbe pensare come intermittente ciò che ha di fronte. Ma appena gli diventa chiaro che la realtà esiste solo nelle percezioni compenstrate di pensiero, egli arriva a vedere che gli si manifesta come continuativo il contenuto percettivo, che gli appare intermittente, quando esso venga compenstrato dal pensare. Va dunque considerato continuativo il contenuto percettivo afferrato dall'esperienza del pensare, quel contenuto che, se solo percepito, andrebbe pensato come intermittente se fosse reale, il che non è. - 2° Se tre persone siedono attorno a una tavola, quanti esemplari della tavola esistono? Esiste solo una tavola. Ma fino a quando le tre persone volessero rimanere alle loro immagini percettive, dovrebbero dire: le immagini percettive non sono affatto realtà. Appena pervengono alla tavola afferrata nel loro pensare, si manifesta loro la realtà unica della tavola; esse sono riunite in tale realtà con i loro tre contenuti di coscienza. - 3° Se due persone sono sole in una stanza, quanti esemplari esistono di quelle persone? Di certo non esistono sei esemplari, neppure nel senso del realista trascendentale, ma soltanto due. Però in un primo tempo ciascuna delle persone ha solo l'irreale immagine percettiva di sé e dell'altra persona. Di tali immagini ne esistono quattro, e per la loro presenza nell'attività pensante delle due persone viene afferrata la realtà. In tale attività pensante ognuna delle persone supera la propria sfera cosciente; in esse sorge l'immagine della propria persona e dell'altra. Nei momenti in cui avviene quel sorgere, le persone sono altrettanto poco chiuse nella loro coscienza quanto lo sono nel sonno. Solo che negli altri momenti ricompare la coscienza di quel sorgere nell'altro, e quindi la coscienza di ognuna delle persone nell'esperienza pensante afferra sé e l'altra. So che il realista trascendentale considera queste risposte una ricaduta nel realismo ingenuo. D'altra parte in questo libro ho già indicato che il realismo ingenuo conserva la sua giustificazione per il pensare sperimentato. Nel processo

conoscitivo il realista trascendentale non penetra affatto nel vero stato delle cose; egli se ne esclude mediante un tessuto di pensieri, e vi si avviluppa. Il monismo esposto nella *Filosofia della libertà* non dovrebbe neppure venir chiamato «gnoseologico» ma, volendolo qualificare, lo si può indicare come «monismo dei pensieri». Tutto questo non è stato visto da Eduard von Hartmann. Egli non è penetrato in quanto è caratteristico nella *Filosofia della libertà*, ma ha ritenuto che io abbia tentato di unire il panlogismo universalistico di Hegel con il fenomenalismo individualistico di Hume (*Zeitschrift für Philosophie*, vol. 108, pag. 71, in nota), mentre in effetti la *Filosofia della libertà* non ha nulla a che fare con quelle due posizioni che si pretende essa tenda ad unire. (Questa è anche la ragione per la quale non mi sono per esempio occupato del «monismo gnoseologico» di Johannes Rehmke. La posizione della *Filosofia della libertà* è appunto del tutto diversa da quella che Eduard von Hartmann e altri chiamano monismo gnoseologico.

SECONDA APPENDICE

Nelle pagine seguenti verrà in sostanza riprodotta quella che era una specie di prefazione alla prima edizione (1894) di questo libro. La metto qui ora come «appendice» poiché, più che trattare direttamente del contenuto del libro, essa espone l'atmosfera di pensieri in base alla quale io scrissi il libro venticinque anni fa. Non voglio eliminarla del tutto, perché sempre riaffiora l'opinione che, a causa dei miei scritti successivi di scienza dello spirito, io debba alterare qualcosa dei miei scritti precedenti.

Il nostro tempo può desiderare la verità solo traendola dalla profondità dell'essere umano (1). Delle due note vie di Schiller:

La verità cerchiamo entrambi, tu fuor nella vita,
io dentro nel cuore; così di certo ognun la trova.
Se l'occhio è sano, incontra fuori il Creatore;
se lo è il cuore, certo in sé rispecchia il mondo

al presente è utile soprattutto la seconda. Una verità che ci viene dal di fuori porta sempre in sé il marchio dell'incertezza. Vogliamo credere solo a ciò che appare come verità a ognuno di noi nel suo intimo.

Soltanto la verità può portarci la sicurezza nello sviluppo delle nostre forze individuali. Chi è scosso da dubbi ha le forze paralizzate. In un mondo che gli è enigmatico, non può trovare alcuno scopo al suo operare.

Non vogliamo più solo credere; vogliamo sapere. La fede richiede il riconoscimento di verità che non penetriamo del tutto. Ma ciò che non penetriamo del tutto è in contrasto col

(1) Qui sono state tralasciate solo le primissime frasi introduttive della prima edizione che oggi mi sembrano del tutto inutili. Mi sembra invece che anche oggi sia necessario dire quel che vien detto in seguito, nonostante l'attuale modo di pensare scientifico, anzi proprio per questo.

nostro elemento individuale che vuole sperimentare tutto con la sua più profonda interiorità. Ci soddisfa solo il sapere che non si sottopone ad alcuna norma esteriore, ma che scaturisce dalla vita intima dell'individuo.

Neppure vogliamo un sapere che è stato elaborato una volta per tutte in regole scolastiche congelate e che è conservato in manuali validi per tutti i tempi. Ognuno di noi si ritiene autorizzato a partire dalle sue più prossime vicende, dalle sue dirette esperienze, e a risalire da lì alla conoscenza dell'universo intero. Tendiamo a un sicuro sapere, ma ognuno in un modo a lui proprio.

Neppure le nostre dottrine scientifiche devono assumere una forma tale che il loro riconoscimento sia un obbligo incondizionato. Nessuno di noi vorrebbe dare un titolo a uno scritto scientifico, come una volta fece Fichte: *Luminosa relazione al gran pubblico sulla vera essenza della filosofia moderna. Un tentativo di obbligare il lettore a comprendere*. Oggi nessuno deve venir obbligato a comprendere. Non si chiede né riconoscimento, né adesione se qualcuno non è spinto verso una concezione da una sua speciale e individuale esigenza. Neppure all'essere umano ancora immaturo, al bambino, oggi vogliamo inculcare delle conoscenze, ma cerchiamo di sviluppare le sue facoltà, affinché egli non sia più costretto a capire, ma voglia comprendere.

Non mi faccio illusioni in merito a questa caratteristica del mio tempo. So quanto schematismo spersonalizzato viva e si estenda. Ma so altrettanto bene che molti dei miei contemporanei cercano di indirizzare la loro vita nella direzione indicata. A loro dedico questo scritto. Esso non è l'«unica via possibile» alla verità, ma vuole raccontare il cammino percorso da uno cui sta a cuore la verità.

Il libro conduce all'inizio in campi astratti dove il pensiero deve assumere contorni netti, per arrivare a punti sicuri. Ma dagli aridi concetti il lettore viene anche condotto nella vita concreta. Sono appunto senz'altro dell'avviso che ci si deve anche sollevare nel regno etereo dei concetti, se si vuole speri-

mentare l'esistenza in tutte le direzioni. Chi comprende solo il godimento dei sensi non conosce i bocconi prelibati della vita. I saggi dell'oriente fanno passare ai discepoli anni in una vita di rinuncia e di ascetismo, prima di comunicare loro quel che essi stessi sanno. L'occidente non richiede più per la scienza esercizi di pietà e ascetismo, ma vuole in cambio la buona volontà di sottrarsi per breve tempo alle impressioni dirette della vita e di entrare nella sfera del pensiero puro.

I campi della vita sono molti. Per ognuno di essi si sviluppano scienze speciali. La vita stessa è però un'unità e più le scienze tendono ad approfondire i singoli settori, più esse si allontanano da una visione vivente e complessiva del mondo. Deve esistere un sapere che cerchi nelle singole scienze gli elementi per ricondurre l'uomo alla vita piena. Lo scienziato specialista vuole acquisire attraverso il suo sapere una coscienza del mondo e dei suoi effetti; in questo libro lo scopo è filosofico: la scienza deve essa stessa diventare organica e vivente. Le singole scienze sono gradini preparatori della scienza cui qui si tende. Una relazione simile esiste anche nelle arti. Il compositore lavora sulla base dell'armonia e del contrappunto che sono una somma di conoscenze il cui possesso è presupposto necessario del comporre. Nel comporre, le leggi dell'armonia e del contrappunto sono al servizio della vita, della vera realtà. Proprio nello stesso senso la filosofia è un'arte. Tutti i veri filosofi furono artisti dei concetti. Per loro le idee divennero materiale artistico, e il metodo scientifico tecnica artistica. Il pensare astratto acquista così vita concreta e individuale. Le idee diventano forze di vita. Allora non abbiamo soltanto un sapere delle cose, ma abbiamo reso il sapere un organismo reale e padrone di sé; la nostra vera e attiva coscienza si è posta al di sopra di un passivo e semplice accoglimento di verità.

Il problema principale del mio libro è come la filosofia si comporti in quanto arte verso la libertà umana, che cosa sia quest'ultima, e se noi ne siamo o ne possiamo diventare partecipi. Ogni altra esposizione scientifica vi compare soltanto per

chiarire in definitiva quel problema che, a mio avviso, è il più importante per l'uomo. In queste pagine dovrà venir data una «filosofia della libertà».

Ogni scienza sarebbe solo soddisfacimento di inutile curiosità, se non tendesse ad elevare il valore dell'esistenza della persona umana. Le scienze acquistano il vero valore solo mostrando l'importanza umana dei loro risultati. Scopo finale dell'individuo non può essere la nobilitazione di una singola facoltà dell'anima, ma lo sviluppo di tutte le facoltà che sono latenti in noi. Il sapere ha valore soltanto se fornisce un contributo per lo sviluppo complessivo di tutta la natura umana.

Questo libro non concepisce quindi la relazione fra scienza e vita nel senso che l'uomo abbia da piegarsi all'idea, e che debba dedicarvi le sue forze, ma nel senso che egli si appropri del mondo delle idee, al fine di usarlo per i propri scopi umani che vanno al di là di quelli solo scientifici.

Ci si deve poter mettere di fronte all'idea sperimentandola; altrimenti se ne diventa schiavi.



INDICE DEGLI AUTORI CITATI NEL TESTO

- Archimede (ca. 287 al 212 a.C.): 38
Berkeley, George (1684-1753): 49 seg., 52
Cabanis, Pierre Jean Georges (1757-1808): 33
Cartesio, Renato (Descartes René) (1596-1650): 34, 36
Copernico Niccolò (1473-1543): 47
Darwin, Charles (1809-1882): 147
Du Bois-Reymond, Emil (1815-1896): 85
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814): 32, 62 seg.
Franz, J.C. August (medico): 47
Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832): 20, 24 seg.
Haeckel, Ernst (1834-1909): 146, 147
Hamerling, Robert (1830-1889): 16, 138 seg., 149 seg.
Hartmann, Eduard von (1842-1906): 14, 41 (non nominato), 53 seg., 55, 60, 62, 96, 110, 112, 130, 152, 153, 157, 160, 162, 184, 192 seg., 196
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831): 18, 43, 138 (non nominato), 196
Hume, David (1711-1776): 196
Kant, Immanuel (1724-1804): 52, 84, 117, 125, 145
Kreyenbühl, J.: 113
Lange, Friedrich Albert (1828-1875): 24 seg.
Laplace, Pierre Simon (1749-1827): 145
Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1646-1716): 152
Liebmann, Otto (1840-1912): 52 seg.
Müller, Johannes (1801-1858): 54
Pascal, Blaise (1623-1662): 36
Paulsen, Friedrich (1846-1908): 144 seg.
Rée, Paul (1849-1901): 17 seg.
Rehmke, Johannes (1848-1930): 196
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854): 36
Schopenhauer, Arthur (1788-1860): 58 seg., 69 seg., 152, 153, 154, 156, 184
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper (1621-1689): 152
Spencer, Herbert (1820-1903): 12, 43

Spinoza, Baruch (1632-1677): 12 seg.
Strauss, David Friedrich (1808-1874): 11 seg.
Volkelt, Johannes (1848-1930): 52
Weygandt, Wilhelm: 63
Ziehen, Theodor (1862-1950): 27, 129

VITA E OPERE DI RUDOLF STEINER

L'opera che Rudolf Steiner ha lasciato non ha paragone, né per il suo contenuto né per la sua vastità. I libri e gli articoli formano la base per «la scienza dello spirito orientata antroposoficamente»; nel corso della vita egli la espose anche in conferenze e cicli di conferenze che, in numero di circa 6000, sono raggruppate e in grandissima parte pubblicate in tedesco dalla «Amministrazione per il lascito di Rudolf Steiner» in circa 300 volumi, oltre ai 30 volumi degli scritti. Accanto a questo lavoro egli svolse anche un'intensa attività artistica che culminò con la costruzione del primo Goetheanum a Dornach (Svizzera); esistono inoltre lavori pittorici e plastici. Le indicazioni da lui date per il rinnovamento di diversi settori culturali e sociali (arte, educazione, medicina, agricoltura) incontrano oggi sempre maggiore riconoscimento. Per orientarsi nella strutturazione dell'opera di Rudolf Steiner si rinvia al *Sommario dell'Opera Omnia di Rudolf Steiner* (Editrice Antroposofica) e per i titoli man mano disponibili in italiano al catalogo semestrale della stessa Editrice. Diamo qui di seguito una breve biografia di Rudolf Steiner e in pari tempo qualche cenno dei suoi scritti:

- 1861 Nasce il 27 febbraio a Kraljevec (allora Austria-Ungheria e oggi Slovenia), figlio di un capostazione austriaco. Trascorre la sua giovinezza in diverse località dell'Austria.
- 1872 Frequenta le scuole medie nella città di Wiener-Neustadt, fino alla maturità conseguita nel 1879.
- 1879 Inizia lo studio della matematica e delle scienze all'Università di Vienna e frequenta anche corsi di letteratura, filosofia e storia. Si occupa a fondo di studi su Goethe.
- 1882/1897 Cura l'edizione delle opere scientifiche di Goethe per la «Kürschner National-Literatur». In italiano sono raccolte le sue introduzioni alle diverse opere di Goethe nel volume *Le opere scientifiche di Goethe* (Ed. Melita, Genova).
- 1884/1890 Insegna privatamente a un ragazzo ritardato, portandolo alla maturità.
- 1886 È chiamato a collaborare a una grande edizione delle opere di Goethe (Sophien-Ausgabe), a Weimar. Pubblica *Linee fondamentali di una teoria della conoscenza goethiana del mondo* (in *Saggi filosofici*, Ed. Antroposofica).
- 1888 Entra nella redazione della rivista «Deutsche Wochenschrift» di Vienna, pubblicandovi numerosi articoli (ora in *Opera Omnia* n.31). Tiene la conferenza *Goethe, padre di una nuova estetica* (in italiano nella rivista «Antroposofia», anno 1960, pag.162).
- 1890/1897 A Weimar collabora all'«Archivio di Goethe e Schiller» e pubblica gli scritti scientifici di Goethe.
- 1891 Si laurea in filosofia all'Università di Rostock.
- 1892 Pubblica la sua dissertazione di laurea ampliata con il titolo *Verità e scienza* (in *Saggi filosofici*, Ed. Antroposofica)

- 1894 Pubblica *La filosofia della libertà* (Ed. Antroposofica), la più importante delle sue opere filosofiche ed anche la base per la sua successiva concezione del mondo.
- 1895 *Friedrich Nietzsche, lottatore contro il suo tempo* (Edizioni Tilopa, Roma).
- 1897 *La concezione goethiana del mondo* (Ed. Tilopa). Si trasferisce a Berlino dove, assieme a O.E. Hartleben, dirige le riviste «Magazin für Literatur» e «Dramaturgische Blätter». Gli articoli relativi sono ora compresi nell'O.O. n. 29 e 32. È attivo in diversi circoli culturali.
- 1899/1904 Insegna nella «Scuola di perfezionamento per operai», fondata da W. Liebknecht.
- 1900/1901 *Concezioni del mondo e della vita nel secolo XIX*, ampliato poi nel 1914 con il titolo *Gli enigmi della filosofia*. Inizia l'attività di conferenziere, invitato dalla Società Teosofica di Berlino, e pubblica *I mistici all'alba della vita spirituale dei tempi nuovi* (Ed. Antroposofica).
- 1902/1912 Elaborazione ed esposizione dell'antroposofia mediante conferenze pubbliche a Berlino e in tutta Europa. Marie von Sivers (dal 1914 Marie Steiner) diventa sua collaboratrice.
- 1902 *Il cristianesimo come fatto mistico e i misteri dell'antichità* (Ed. Antroposofica).
- 1903 Fondazione ed edizione della rivista «Luzifer», in seguito divenuta «Luzifer-Gnosis». (Gli articoli ivi pubblicati sono ora raccolti nell'O.O. n.34 in tedesco; molti di essi sono pubblicati anche in italiano.)
- 1904 *Teosofia — Una introduzione alla conoscenza soprasensibile* (Ed. Antroposofica).
- 1904/1905 *L'iniziazione — Come si conseguono conoscenze dei mondi superiori?* (Ed. Antroposofica). *Dalla cronaca dell'akasha* (Ed. Antroposofica). *I gradi della conoscenza superiore* (in *Sulla via dell'iniziazione*, Ed. Antroposofica).
- 1910 *La scienza occulta nelle sue linee generali* (Ed. Antroposofica).
- 1910/1913 A Monaco vengono rappresentati uno all'anno i quattro misteri drammatici: *La porta dell'iniziazione*, *La prova dell'anima*, *Il Guardiano della soglia*, *Il risveglio delle anime*, e man mano pubblicati (Ed. Nardini nella traduzione di R. Küfferle, e Ed. Antroposofica nella traduzione di A. Sbardelli, con testo a fronte).
- 1911 *La direzione spirituale dell'uomo e dell'umanità*, (Ed. Antroposofica).
- 1912 *Il calendario dell'anima* (Ed. Antroposofica). *Una via per l'uomo alla conoscenza di se stesso* (in *Sulla via dell'iniziazione*, Ed. Antroposofica).
- 1913 Si distacca dalla Società Teosofica e viene costituita la Società Antroposofica. *La soglia del mondo spirituale* (in *Sulla via dell'iniziazione*, Ed. Antroposofica).

- 1913/1922 Costruzione a Dornach (Svizzera) del primo Goetheanum a doppia cupola, in legno.
- 1914/1923 Vive fra Dornach e Berlino. Continua ed amplia la sua attività di conferenziere in Germania e in Europa, approfondendo la concezione antroposofica del mondo e dando anche nuovi impulsi per rinnovamenti in diversi campi della vita: nell'arte (euritmia e arte scenica), nella medicina, nella pedagogia (fondazione della Scuola Waldorf nel 1919 a Stoccarda), nelle scienze, nella sociologia (triarticolazione dell'organismo sociale), nella teologia con la fondazione della Christengemeinschaft (Comunità dei cristiani).
- 1914 *Gli enigmi della filosofia* (in italiano solo il primo volume, Ed. Tilopa).
- 1916 *Enigmi dell'essere umano* (non pubblicato in italiano).
- 1917 *Enigmi dell'anima* (Ed. Antroposofica).
- 1918 *La spiritualità di Goethe nella sua manifestazione attraverso il Faust e la Fiaba del serpente verde e della bella Lilia* (Ed. Antroposofica con il titolo *Tre saggi su Goethe*; solo il saggio sulla Fiaba in: J.W. Goethe *La fiaba del serpente verde e della bella Lilia*, Ed. Arcobaleno, Oriago).
- 1919 *I punti essenziali della questione sociale* (Ed. Antroposofica). *In margine alla triarticolazione sociale*, in appendice a *I punti essenziali della questione sociale* (Ed. Antroposofica).
- 1920 Nel Goetheanum non ancora terminato cominciano corsi regolari sull'arte e l'antroposofia.
- 1921 Fondazione della rivista «Das Goetheanum», con regolari articoli di Rudolf Steiner, ora raccolti nell'O.O. n.36. Alcuni pubblicati anche in italiano.
- 1922 *Filosofia, cosmologia, religione* (Ed. Antroposofica). Nella notte di S.Silvestro 1922/23 il primo Goetheanum in legno viene distrutto da un incendio, probabilmente doloso. Rudolf Steiner realizza il modello del secondo Goetheanum in cemento armato, costruito dopo la sua morte e ancora esistente come centro di numerose attività antroposofiche.
- 1923 Rifondazione della Società Antroposofica, della quale Rudolf Steiner assume la Presidenza.
- 1923/1925 *La mia vita*, autobiografia rimasta incompiuta (Ed. Antroposofica). *Massime antroposofiche* (Ed. Antroposofica). *Elementi fondamentali per un ampliamento dell'arte medica secondo le conoscenze della scienza dello spirito* (in collaborazione con la dott.a Ita Wegman — Ed. Antroposofica).
- 1924 Intensificazione dell'attività di conferenziere in tutta Europa. Il 28 settembre tiene il suo ultimo discorso ai soci della Società Antroposofica, prima della malattia dalla quale non si riprenderà più.
- 1925 Muore a Dornach il 30 marzo.



Per le opere fondamentali di Rudolf Steiner e per tutte le altre tradotte e disponibili in italiano, si veda l'elenco inserito nel volume, oppure si richieda il catalogo annuale al proprio libraio o alla Editrice Antroposofica, 20133 Milano, Via Sangallo 34, tel. 7491197



VIL00008245

Finito di stampare
nel marzo 1992
dalle Grafiche Monico - Cremona